

PRESENTACIÓN DE LA COLECCIÓN

Es muy frecuente hoy, al iniciar una labor editoria que se hable de llegar a ese público que, teniendo medios y base cultural suficientes, no acostumbra a leer libro de temas profundos o escrito con exigencia intelectual. Ese público, bastante extenso, existe y son escritor y el editor quienes deben salir a su busca, presentándole una colección que sea una invitación grata y asequible.

Con ello no se postula ni se anuncia el libro de vulgarización, sino aquel otro en el que inciden las vertientes de una o de más especialidades del saber y cuyo interés excede el marco estricto de unos conocimientos parciales. Nuestro tiempo adolece de excesiva especialización, por un lado, y de no menos superficialidad, por otro. Demanda con toda urgencia, como en las grandes épocas de la cultura de Occidente, la proyección un

© 1960 by EDICIONES RIALP, S. A.
Preciados, 35.—MADRID

Núm. de registr.: 2801—60 Depósito legal: M. 5382.—1960

OGRAMA (Oficina Gráfica Madrileña). Orense, 16. Madrid (20).

versalista, unida ineludiblemente a la recta doctrina y a una realista comprensión de la condición humana.

Con el propósito aludido, Ediciones Rialp continúa y desarrolla ahora su labor editorial en la nueva "Colección Rialp" de libros fundamentales, cuyo primer título aparecerá en breve. Con igual orientación, los "Libros de bolsillo Rialp" se proponen recoger aquellos otros volúmenes de carácter más ligero y formalmente menos rigurosos, si bien no de menos interés ni tampoco inferiores desde los puntos de vista del rigor del pensamiento y de la calidad literaria.

A DON FRANCISCO HIDALGO NAVARRO,
uno entre quienes supieron formar juventudes.

PRÓLOGO

Este ensayo, dedicado a la imagen de Cristo en obra de Unamuno —en su poesía y prosa, en su quimismo y filosofía, en su prédica religiosa y profana.. trata de exponer la situación existencial de Unamuno ante Cristo, tema central, como es sabido, en todos los libros y épocas de su vida. Pero no nos interesa estudiar aquí sus relaciones con Cristo, desde un punto de vista de escuela, sino dentro de un mundo puramente situacional de afectos y repulsas, de reproches y lirismos, de fe y de incredulidad. En el fondo, nos preguntamos por su sentimiento cristiano, que sufrió altibajos y profundas e insospechadas transformaciones.

Naturalmente, por la índole del tema, no puede perderse de vista la actitud heterodoxa de Unamuno, sobre la que se ha escrito mucho en nuestro país y ante la cual el criterio de nuestras autoridades eclesiásticas —romanas y españolas— no ofrece el menor equívoco, frente a aspectos muy fundamentales de su obra. Quien se obstina en no ver su heterodoxia ignora

intención misma del pensamiento unamuniano, que no hizo nunca los esfuerzos intelectuales necesarios ni para evitarla ni para disimularla. En su ensayo Contra el purismo llegó a decir "que el ortodoxismo lleva a la muerte por osificación; que el heterodoxismo es la fuente de la vida"..., incitándonos, al fin, a que defendamos "la herejía por ser herejía, por ser mera cualidad herética".

Pero este ensayo no está escrito con el propósito directo de analizar, ni de probar, ni negar su heterodoxia en cuanto tal. Previo a la consideración de este problema, encontramos el hecho de que la figura de Cristo ocupa una posición central en su obra. Tan central como que le obsesiona. Y así vemos que si bien todos sus comentaristas, sin excepciones notables, están de acuerdo en cuanto a su heterodoxia, existen aún muchos equívocos en cuanto a sus sentimientos y la sinceridad e intensidad de su actitud ante la fe cristiana. Analicemos, pues, la imagen de Cristo y sus relaciones con El.

Sirva como directriz básica de este ensayo, antes de adentrarnos en su lectura, lo siguiente: Unamuno, que toma conciencia de la existencia por medio de una distensión espiritual, de un desgarramiento interno o, como él decía, de un sentimiento trágico de la vida, ve como símbolo máximo de su conciencia la crucifixión. Con otras palabras, para su conocimiento existencial, resulta indispensable la imagen de la crucifixión, que en él no es algo meramente exterior o presentacional, sino peculiarmente existencial.

El otro punto de referencia de este ensayo lo formuló varias veces, con suma claridad, el propio Unamuno. Incluso en la ancianidad, poco antes de morir, en un artículo titulado Egologías y consistiduras, que luego fué recogido en su libro Cuenca ibérica, aparecido en Méjico, hizo esta afirmación que resume una vez más de manera contundente su pensamiento religioso: "Dios es el Universo concreto, el de mayor extensión y, a la

vez, de mayor comprensión; el Alma del Universo, o dicho en crudo, el yo, el individuo personal, eternizado e infinitizado. Toda Teología es una Egología."

"...Dios es el deseo que tenemos de serlo",

había dicho en 1911, en su Rosario de Sonetos líricos.

Con otras palabras, dos años antes de morir, escribía en "Ahora" del 25 de diciembre de 1934: "Yo creo que el mundo no tiene finalidad... somos los hombres quienes le damos un sentido y una finalidad que no tiene", y justificándose de nuevo, aún dice: "pero hay que darle finalidad a las cosas". Este artículo, con el título de Palabras recientes, ha sido recopilado en Repertorio Americano.

Para los que conozcan el pensamiento unamuniano estas afirmaciones no encierran ninguna novedad o sorpresa, pero debiera constituir un punto de referencia indispensable para aquellos que resbalan sobre su literatura sin ver, en toda su profundidad, al ególogo que anida en lo más íntimo de su ser y de su pensamiento. Por ello, en sus labios, el vocablo religioso sufre una acusada tensión personal, aunque a veces ésta se encubra a base de estilo, etimología o erudición. A la conclusión que hemos llegado después de haber estudiado la imagen de Cristo en su poesía, en su prosa y en su pensamiento es a la de que Unamuno quiso hacer de Cristo un mito. Es la conclusión menos sorprendente a que nos puede conducir su obra, ya que de ello habla continuamente. Teniendo, pues, presente tanto su voluntarismo creador como su afirmación de un sentimiento trágico y desesperado, hemos obtenido nuestras conclusiones.

El presente ensayo, por lo demás, tal vez hubiera resultado más persuasivo colocando al principio el capítulo dedicado al Cristo mítico, que figura al final, pero hemos preferido tratar primero de su poesía cristológica-

ca o, como él mismo la llamó en una ocasión, de su "cristología poética", procurando así, de entrada, movernos en un terreno casi preideológico, más cerca del mundo de las sensaciones. Creemos, de este modo, dar mejor el diapason para captar el tono peculiar al mundo unamuniano. Una finalidad parecida hemos seguido en el capítulo siguiente, dedicado al parangón entre Don Quijote y Cristo, tal como lo ha sentido Unamuno y también Dostoyevski, comparación extensiva que juzgamos iluminadora.

Posiblemente las poesías de Unamuno, algunas visiones suyas del Quijote, así como determinados fragmentos, en general, de su obra por sí solos desorientan muchas veces, sobre todo a aquellos lectores que, sin conocer el último sentido del pensamiento religioso de don Miguel, se distraen con la fuerza innegable de sus desgarros de gran escritor. Con el fin de dar con el núcleo mismo de su pensamiento, nos propusimos que las interpretaciones fuesen siempre de conjunto. En un autor tan desconcertante y contradictorio como Unamuno esta labor es tan inevitable como necesaria. Muchos fragmentos considerados aisladamente no tienen el mismo sentido que vistos dentro del consenso global de su obra. En algunos casos sobraría la hermenéutica, pero será preciso siempre captar su vena soterraña para después, al final, sacar las conclusiones que, en último extremo, en él suelen ser unilaterales, además de tendenciosamente trágicas y desgarradas.

En líneas generales no es este un libro que trata de convencer siempre de forma unívoca. Muchas veces tan sólo ayuda o se limita a alumbrar el tema. Tal vez en el caso de Unamuno no fuera posible otro método. Por debajo de la dialéctica de las ideas, procuramos dejar hablar la de las situaciones existenciales. Esto explica el orden del libro y también que coloquemos como introducción un largo estudio, Unamuno, clergyman, que, compuesto con anterioridad, habíamos publicado

en el número 4 (1956) de la revista "Punta Europa" y que ahora, a la luz de estudios posteriores, hemos ampliado notablemente. Introducción que juzgamos apropiada para conocer algunos recovecos bastante problemáticos y hasta ahora —y posiblemente para siempre— no dilucidados de un modo definitivo, del alma torturada de Unamuno. Se trata de una hipótesis, pero no es en sí la hipótesis la que debe interesar al lector, sino la textura de un alma que exige para su explicación una hipótesis semejante. Hipótesis trágica en la más amplia significación del vocablo, ya que del nombre de Unamuno, además de lo que tiene de drama personal, se ha querido hacer y se ha hecho un símbolo de discordia. El mismo, seguramente de manera enigmática, se lo propuso también.

Finalmente, sobre lo que Unamuno haya sido en lo más hondo de su corazón —punto éste en el que intentan apoyarse algunos de sus comentadores—, no sabemos a ciencia cierta nada. Sólo Dios lo sabe. En su extensa obra pudo hablar de muchas cosas de las que no habló y nosotros, en un trabajo de las características del presente, no tenemos por qué ver más de lo que él, desde los comienzos hasta los fines mismos de su fecunda carrera de escritor, nos ha dejado impreso. Es lo que vamos a analizar a continuación, con el mismo afán constructivo que siempre hemos procurado, de un modo o de otro, en nuestros ensayos sobre otras figuras esenciales del arte o del pensamiento de la España contemporánea.

Madrid, Semana Santa de 1960.

INTRODUCCION

UNAMUNO "CLERGYMAN"

A Franz Niedermayer.

"Yo no tengo ningún motivo de antipatía personal contra Unamuno; pero cuando intento leer sus libros, pienso que son como una venganza contra algo que no sé lo que es."

Pío BAROJA: *Memorias*. Madrid, 1955, pág. 429.)

"Cartujo laico, ermitaño civil y agnóstico, acaso desesperado de esta vieja España."

(Carta de Unamuno a doña Elvira Riezzo, escrita en enero de 1919 y publicada por la revista "Sur", núm. 108, Buenos Aires, 1944.)

Desde los primeros años del siglo hasta su muerte Unamuno fué una especie de *vedette* en la vida pública española. Procuró o se cuidó siempre de que se hablase de él y lo consiguió. Sus obras no fueron ni son muy leídas por el gran público, pero su figura estuvo con frecuencia presente en su ánimo.

Unamuno y el gran público

Antes de que Picasso y Dalí empezasen a llamar la atención con sus extravagancias y genialidades, buscadas o queridas, ya Unamuno había sido el primer español que en el mundillo intelectual, haciendo profesión de original, pagado de notoriedad, había empezado a tener a los demás pendientes de su propia persona.

Pero lo que Unamuno era para el gran público —pregunta que se ha formulado varias veces en las letras españolas— no coincide siempre con la imagen que él tenía de su obra o de su misión.

No publica ni un libro, ni siquiera una monografía, de su especialidad; más aún, hace alarde de no escribirlos. Si escribe ensayos, tan pronto como se decide por una clasificación le parece verdadera la contraria. Cuando hace novelas son de tal modo inusitadas que él mismo prefiere llamarlas nivolas. Si estrena alguna obra teatral el público está de acuerdo en que aquello no es teatro. A los cuarenta y tres años publicó su primer libro de poesías: unos versos que la gente no sabía siquiera leer. Rubén Darío, que se hace eco de las admiraciones e infinitas protestas que suscitó, habla de lo furiosos que estaban los verdugos del endecasílabo, que no ven que un hombre sirva sino para una cosa.

Si se dedica a la ciencia él mismo se burla de ella. “Nunca pasaré —decía— de un pobre escritor, mirado en la república de las letras como intruso y de fuera por ciertas pretensiones de científico, y tenido en el imperio de las ciencias por un intruso también, a causa de mis pretensiones de literato. Es lo que trae consigo el querer promiscuar.” Y si prestamos atención a su actuación política, sus partidarios y sus enemigos no supieron nunca a qué atenerse respecto a él.

Unamuno, que tuvo algunos contactos con los anar-

quistas, es juzgado por uno de ellos del siguiente modo: “Para anarquista le sobra espíritu religioso y le falta mirar recto y ver claro. Para socialista le sobra independencia. Para católico, amor y pensamiento. Para ateo le sobra la esencia de su ser, todo su ser. Donde estaría mejor, aunque no con absoluta propiedad, es en el anarquismo místico a lo Tolstoi; en el anarquismo cristiano, pero también de ahí se escaparía¹.” Bástenos saber que el individualista y egotista Unamuno, para colmo de paradojismo, en su juventud, en unión de algunos amigos, fundó un semanario, “La lucha de clases”, que fué el primer órgano socialista bilbaíno. En realidad, Unamuno no tuvo nunca correligionarios; 98 puro, era principio y fin de su partido.

Para el gran público don Miguel era un personaje raro, original y paradójico. Sin embargo, si le pedimos que nos hable de su misión obtendremos de sus labios con facilidad una respuesta, porque lo que Unamuno quiso ser en la vida pública española lo confesó mil veces.

“Suele, con mucha razón, decirse —escribía en su ensayo *El resorte moral*²— que cada loco con su tema; y mi tema es el de la espiritualidad, el del estado íntimo de las conciencias de un país, de sus inquietudes supremas, de su situación religiosa, en fin.”

“Y lo más de mi labor—decía en su otro ensayo, *Mi religión*—ha sido siempre inquietar a mis prójimos, removerles el poso del corazón, angustiarlos, si puedo. Lo dije ya en mi *Vida de Don Quijote y Sancho*, que es mi más extensa confesión a este respecto.” “Yo he buscado siempre agitar y, a lo sumo, sugerir más que instruir. Si yo vendo pan no es pan, sino levadura o fermento.”

¹ URALES, F.: *Evolución de la Filosofía en España*, t. II, Barcelona, 1934, pág. 211.

² *El resorte moral*, O. C., t. III, Madrid, 1950, pág. 845.

Digámoslo ya, para ver el marco de la obra de Unamuno hay que situarlo ante lo religioso. Sus obras capitales *Vida de Don Quijote y Sancho*, *El sentimiento trágico de la vida*, *La agonía del cristianismo*, *El Cristo de Velázquez*, *San Manuel Bueno, mártir*..., sus libros de paisajes, de poesías, se hacen eco de modo fundamental de una problemática íntimamente enlazada con la religiosa, de tal modo que, como su maestro Kierkegaard, podría decir de sí que no era teólogo ni filósofo, sino un "escritor religioso". "Cada día que pasa —escribe Unamuno— me dedico más a estudios religiosos y sólo lo que a religión se refiere me atrae. Es lo que más me disgusta de la literatura francesa: su escaso sentido religioso, su fondo pagano³."

Estilo de predicador

El mismo estilo de Unamuno es un estilo de predicador. La cuestión no ofrece hoy dudas después del excelente estudio de Carlos Clavería *Temas de Unamuno*, uno de los más instructivos entre los que últimamente se le han consagrado. Concebido a la sombra de las mejores escuelas de investigación filológica, la enumeración de los temas que estudia —al lado de algunas alusiones un poco oscuras que apuntan algunos de sus biógrafos— nos instruye ya mucho sobre el hondón de su alma y sobre las claves dominantes de su obra. Sobre todo en el primer trabajo, al estudiar Clavería las raíces de su estilo de predicador, remontándose a la temprana influencia de Carlyle (autor que Unamuno tradujo al castellano), las conclusiones son significativas: "Unamuno se entusiasma con Carlyle —escribe— porque debió ver en él un gran ejemplo de

³ Cit. por CANDAMO, G. en su introducción a los *Ensayos*. t. II, Madrid, 1942, pág. 55.

lenguaje más hablado que escrito, una sintaxis de conversador o predicador... Y creyó también, sin duda, en ese ideal de estilo hablado, el de la palabra viva y humanizada que encarnó él tantas veces y defendió a lo largo de toda su obra y que resuena triunfalmente en su última lección de 1934 en la Universidad de Salamanca. Mucho de esta fe en el hablar, en el perorar, al escribir, de su "mucho diálogo" en las novelas, *novelas o novelas posteriores*, debió forjarse en los años en que Unamuno bregaba en traducir a Carlyle y en que intuyó sólo llegar a ser conciencia, gran predicador civil de España."

"Las preferencias de Unamuno, como las de Carlyle, se iban tras el lenguaje dictado y no escrito por automatismo y dictado a trozos y con tono a veces sibilítico. Es el estilo de un conversacionista que, al conversar, predica. Abundante en interjecciones, interrogaciones, inversiones. De expresión interrumpida, desmesurada, llena del expediente tipográfico del punto y coma, y su especial sintaxis, en que cada momento se sacrifica el orden que llamamos lógico al de la asociación de ideas."

Juan Zorrilla de San Martín, en una larga carta escrita en Montevideo el 21 de junio de 1906, leyendo en lo más profundo del alma de Unamuno, le decía: "Veo en usted un Carlyle vasco, es decir, un Carlyle superior. En usted el vasco acabará por absorberse al Carlyle; Don Quijote vencerá a Hamlet. Ya lo ha vencido, me dirá usted. Perdóneme; no lo creo. Y, sin embargo, son irreconciliables⁴." Y tan irreconciliables, que esta tortura le duró hasta su muerte.

⁴ CLAVERÍA, CARLOS: *Temas de Unamuno*. Biblioteca románica hispánica. Madrid, 1953, págs. 16 y 17.

⁵ GARCÍA BLANCO, MANUEL: *Juan Zorrilla de San Martín y Unamuno*, "Cuadernos Hispanoamericanos", núm. 58, Madrid, octubre de 1954.

El estilo a lo Carlyle, considerado como vidente y predicador, con la creyente convicción de anunciar la verdad, con la tarea santa de apresar al oyente con lo que él dice debió aprisionar profunda y definitivamente desde muy temprano el alma de Unamuno. Su obra, vista en conjunto y a distancia, como ha dicho E. R. Curtius, no es la obra de un *praeceptor*, sino la de un *excitator Hispaniae* ⁶.

Sus mismas cartas y las de sus amigos, al iniciarse el siglo, nos proporcionan nuevos testimonios sobre sus "sermones" y su "apostolado", "Este otoño —decía— publicaré en un tomo mis sermones bajo el título de "Sermones laicos" o simplemente "Sermones". Y en otras muchas ocasiones se expresaba en términos parecidos: "En mis frecuentes correrías por ciudades y pueblos, cuando yo voy de sermoneo laico..." "Me llaman a Vigo, y en vez de soltar seis conferencias de economía política o de lingüística, haré una seisena, seis sermones laicos con su tinte protestante." "Sólo aquí, sólo en este hermoso retiro ha podido ocurrírseme ese *Ensayo*, nuevo sermón, si bien mucho más laico."

Para completar su figura de predicador añádase su preocupación por las Escrituras, por la exégesis libre, por la abundancia de sus comentarios. En la literatura española contemporánea ningún otro autor laico escribe, como él, soliloquios espirituales o da conferencias como la que pronunció en el Ateneo de Madrid, sobre *Nicodemo, el fariseo*, o prepara ensayos con los títulos siguientes: *Jesús y la Samaritana*, *La oración de Dimas*, *San Pablo en el areópago*, *El reinado social de Jesús* o *Tratado del Amor de Dios*, como rezaba el título primitivo de *Del sentimiento trágico de la vida*. "En los trabajos —escribía— algo extensos que guardo inéditos en su mayoría, en mis *Meditaciones* (el *Nico-*

⁶ CURTIUS, E. R.: *Alcalaoid Spaniens*, en "Berliner Tageblatt". Berlín, 30 nov. 1934.

demo ante todo) es donde he puesto más de mi alma. No mi cerebro sólo, sino mi corazón. En ellos he pensado integralmente, con alma y cuerpo y sangre y meollo, no sólo con el cerebro ⁷." Unamuno no fue nunca un gozador de literatura. Leyó siempre, como ha resultado Montesinos, a lo moralista. Recuérdese su *distribución* contra Góngora:

Góngora vil, cobarde,
jesuita de arte de arterías
de patronal merced!
Impura, ¡Dios bendito!, sangre me arde,
pero fuera de mí alcahueterías
y fuera tocamientos
de torremarfileños poetisos
selecta minoría.

(Cancionero, 521, 30-XI-28.)

Estos versos los consideraba Unamuno como "fragmento de una *Arte poética* a los Pisones que no llegaré a escribir". Y la explicación de todo su antiesteticismo es obvia. Unamuno tenía temple de moralista y más aún de fundador o reformador religioso. Es así, al menos, como lo vió uno de nuestros más grandes poetas contemporáneos, Antonio Machado:

Quiere ser fundador, y dice: Creo;
Dios y adelante el ánima española...
y es tan bueno y mejor que fué Loyola:
sabe a Jesús y escupe al fariseo ⁸.

⁷ Carta a Jiménez Ilundain, 16 sep. 1899. Vid. BENTZ HER-
NÁN: *El drama religioso de Unamuno*. Univ. de Buenos Ai-
res, 1949, pág. 300. Ultimamente se ha descubierto un *Diario*
de Unamuno, todavía inédito, y si no estoy mal informado se
refiere a este interesante período de su vida.

⁸ MACHADO, A.: *A don Miguel de Unamuno* (Poesías com-
pletas), Madrid, 1946, págs. 246-47.

A lo "clergyman"

Y a un estilo de predicador corresponde una figura que predica y, además, se viste de *clergyman*, con lo que una vez más tenemos aquello de que el estilo es el hombre.

En la estatura aventajada de aquel vasco de raza todo era dibujo y expresión. Erguido siempre, hasta en los años de sana vejez, añadía a su alta talla una musculosidad rara en un hombre de fama intelectual, un color moreno gilbo de ibero, curado por los soles de la meseta. Su andar firme y lento, como de hombre que pasea y medita mucho por el campo rimaba correctamente con su figura toda, llena de respetabilidad y belleza varonil. Las manos siempre inquietas, pero más inquieta todavía su cabeza, pequeña y dolicocefala, que destacaba en su alta y recia silueta. Su nariz aguda y unas gafas han inclinado el ánimo de los caricaturistas españoles a dibujarle como una triste lechuza, y, en efecto, tenía mucho de buho, de ave de rapiña, aunque tan importante como sus trazos severos y férreos era su empeño de hacer descansar su rostro lleno de aristas sobre un modo de vestir sencillo y un tanto inusitado, sin corbata ni abrigo.

Desde su traje y su honestidad proverbial hasta sus cartas de director espiritual son muchos los detalles que dieron siempre la impresión de que Unamuno fué un cura laico. El sombrero de *churchman* que usaba hasta caer en el "sinsombrerismo"; el chaleco severamente cerrado; la austeridad del color; en suma, lo que Cándamo, prologuista de la colección póstuma de sus *Ensayos*, llama su indumentaria de cuáquero.

No queremos exagerar la significación de estos detalles, pero su indumentaria tenía mucho de composición. Como un actor que interpretara el *anti-dandy* sin entrar en complicaciones con el sastre, Unamuno, aten-

to al menor detalle, se había hecho una figura para circular por todos los periódicos ilustrados del mundo. De ella se ha hablado tanto y se ha descrito tan al pormenor, que sería injusto restarle importancia. Era correcta, limpia y siempre negra, sobre todo desde sus cincuenta años. Su chaleco alto, bordeando el cabezón de la blanca camisa, hacía innecesaria la corbata... Un último detalle que no pertenecía sólo a su indumentaria, llevaba siempre, pendiente del cuello, un pequeño crucifijo que, sin ostentarlo ni referirse a él en su vida social, le acompañó todos los días y en la hora de la muerte⁹. Tuvo especial empeño, sin embargo, en ostentarlo en el busto que Victorio Macho le hizo en vida y que hoy figura en la escalera central de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Salamanca.

Su salud —nunca estuvo enfermo, ni aun en los últimos momentos de su existencia— respondía a un sentido de pureza de vida, a sus hábitos de austeridad y trabajo. No bebió alcohol ni fumó jamás y entró virgen en el tálamo matrimonial. Son muy sugerentes las descripciones que de su pluma tenemos sobre su noviazgo. "¡Cuántas veces —le contaba a Arzadun el 18 de diciembre de 1890— me ha reñido por lo que llama mi torpeza! ¡Y cuántas me reñirá aún!... Mira que ni sé bailar, ni tocar nada, ni cantar, ni hacer juegos de manos, ni dar conversación a personas indiferentes sobre motivos airosos y pasajeros..." Ella misma, que le enseñó a sajudar, a hablar con señoritas, decía que había conseguido domesticar a su "oso casero", a su cuáquero¹⁰.

Llamaban la atención sus rosarios en familia, con todo el espíritu austero y el color propio de los vascos. Al parecer, según escriben los que le conocieron, Una-

⁹ ROMERO FLORES: *Unamuno*, Madrid, 1941, págs. 11, 17 y 18.

¹⁰ Las cartas de Arzadun están publicadas en la revista argentina "Sur", núms. 119 y 120, Buenos Aires, sept. y oct. 1944.

X muno no dejó jamás en toda la vida sus oraciones de la mañana y de la noche. Uno de sus hijos cuenta que la única paliza que le dió su padre fué por haber dejado de asistir un domingo a misa. Unamuno solía llevar siempre consigo, y no se cansó de repetirlo, un original griego del *Nuevo Testamento*. En fin, hasta en una ocasión su amigo íntimo y confidente, Jiménez Ilandain, le llamó cura; y el mismo Ortega, adolescente todavía, al dirigirse epistolarmente a Unamuno, le dice: "Al cabo, esto es una carta a usted, que tiene ciertos hábitos y gustos de confesor, y no es un artículo" ¹¹.

Bien conocido es lo que Blasco Ibáñez le dijo a Unamuno en el célebre café parisino de la Rotonde, al que asistía con asiduidad don Miguel durante su exilio, impuesto por el general Primo de Rivera:

"—Usted, Unamuno, con ese aspecto levítico, debía ir a Norteamérica a fundar una religión y a hacerse rico.

"Unamuno lanzó a Blasco una mirada indignada ¹²."

Tres interpretaciones sobre la verdadera fisonomía de Unamuno

Sin embargo, con todas estas características no queda bien perfilado el verdadero retrato de Unamuno. A sus admiradores les ha preocupado siempre distinguir al Unamuno de carne y hueso del otro, del literato.

En la correspondencia que sostuvo con Maragall, al enviarle en una de sus cartas su propio retrato, el gran

X ¹¹ Carta de Ortega, reproducida por Unamuno en *Almas jóvenes*, O. C., t. III, Madrid, 1950, pág. 473.

X ¹² Cit. por GONZÁLEZ RUANO, *Vida, pensamiento y aventura de Miguel de Unamuno*. "El Grifón", Madrid, 1954, pág. 112.

poeta catalán le contestaba, en enero de 1907, diciéndole que la fotografía se parecía a su obra, pero no al Unamuno de carne y hueso. "El que haya leído a usted y vea este retrato sentirá un acorde, una paz. Pero si le ve a usted se desconcertará un poco; pero más desconcertado quedaría y con dolor el que viniera a conocer su obra después de conocer a usted personalmente ¹³." Con este aire de sinceridad suave, pero irreductible que respira toda la correspondencia, Maragall tocaba una fibra muy sensible en la obra de Unamuno. La pregunta que se hizo Maragall se la han hecho luego otros muchos en las letras españolas, intrigados hasta qué punto el unamunismo, visible respondía a una congoja real y efectiva o el hombre de carne y hueso se identificaba con el predicador laico.

Nada tiene, pues, de extraño que a una figura tan paradójica y desconcertante se le pregunte siempre por los últimos rincones de su alma.

Pero no hay la menor duda sobre que si Unamuno habla con la voz de un profeta, algo quiere. Si percute y ausculta el espíritu público español, si posa su oído metafísico sobre el corazón de su pueblo, si se ha preocupado de predicar y hacer volúmenes que recojan sus sermones laicos es lógico que tratemos de explicar tanto su actitud como el contenido de lo que dice, ya que por muy interesante que nos resulte el Unamuno de carne y hueso, el otro no desaparece ni puede eludir su presencia derramada y fundida en el plomo de las linotipias.

Mas he aquí que las perplejidades en que quedaba sumido Maragall contemplando el retrato de Unamuno han acompañado también casi siempre a los que se sitúan ante este Unamuno difuso en los papeles impresos, en una obra extensísima, publicada en su mayor parte

¹³ *Epistolario entre Miguel de Unamuno y Juan Maragall*, Barcelona, 1951, pág. 52.

en la prensa diaria. Un Unamuno al que no se le ha encontrado fácilmente su verdadera silueta espiritual, perdida entre criterios dispares, diversidad de opiniones y manifestaciones de él mismo, bien abiertamente contradictorias o arteramente imprecisas, ya que una de sus características —como decía Salaverría— ha consistido en enturbiar alrededor suyo las aguas, como con su tinta suele hacer el calamar¹⁴.

Podemos resumir en tres las imágenes que los españoles se han formado de la obra de Unamuno a lo largo de su presentación en la república de las letras.

I. *El Unamuno de alma inquieta*

En la primera imagen, la más conocida, aparece nimbado de una noble inquietud y preocupación. Un Unamuno quiijotesco, batallador, independiente, celtíbero, torturado... que lucha contra las condiciones del medio ambiente, fustigando un materialismo disfrazado de practicismo y de falsa religiosidad. Es el Unamuno enemigo de la falta de espíritu, bien visto, incluso, en algunos sectores eclesiásticos. Es el Unamuno juzgado por algunos de sus fragmentos, más que por el nervio central de su obra; pronto a derretir a los beatos de la cultura, superletrados e ignorantes las más de las veces del verdadero fermento religioso y espiritual de los pueblos. El Unamuno incluso preferido de ciertos católicos españoles, hipercríticos censuradores —muchas veces injustos— de la situación espiritual en que se encuentra la religión de su país. Un Unamuno de tesón indomable, defensor de puras esencias raciales, que se agiganta en la atonía espiritual de los que, pluma en mano, le rodean. En realidad, muy hombre

¹⁴ SALAVERRÍA, J. M.: *Nuevos relatos*, Madrid, 1930, página 70.

del XIX, con lo bueno y lo malo de esa centuria, tratando de remover las yertas fibras hispanas en una situación histórica muy precisa y elocuente: el 98 de nuestros desastres. Un Unamuno con arrebatos místicos y poéticos de no escaso romanticismo, con un alma subjetiva, lírica y, ante todo, independiente. Un Unamuno paradójico, contradictorio, dramático, que constantemente despistaba con sus declaraciones. Es aquel Unamuno que nos confiesa que con el afecto, el corazón y el sentimiento tiene una fuerte tendencia al cristianismo sin atenerse a dogmas especiales de esta o aquella confesión cristiana; que nos habla de su costumbre de sacar esperanza de la desesperación misma, dudando y no estando convencido de la misma existencia de Dios, pero que compone también un padrenuestro para ateos. Es el Unamuno tolerado más que discutido, loco, incluso simpático, y, para algunos, máximo español. Es un Unamuno que casi se mira como a un niño que quiere verle las tripas a Dios, como otros se las quieren ver al osito de trapo, pero que empieza a perder puntos y a desfigurarse a los ojos de una inmensa mayoría de españoles a medida que va surgiendo esta segunda imagen:

II. *El Unamuno obstinado en topar con la Iglesia*

Posterior en el tiempo a la anterior, esta imagen se fija fundamentalmente en el nervio central de su obra y pasa por alto algunos fragmentos contradictorios, secundarios e incluso dignos de elogio para los que se sitúan en una posición crítica y negativa. Es el Unamuno que, desoyendo los consejos de Cervantes a su Don Quijote, se ha obstinado en topar con la Iglesia. Y lo que es más grave, se lo ha propuesto desde un principio. Es el Unamuno atacado por aquellos que se

indignan e irritan de que en España se haya alimentado y aplaudido algo así como un auténtico protestante en toda la gravedad herética de la palabra, el único en grande, tal vez, que últimamente ha aparecido entre nosotros en público, encontrando incomprensible que se proclame como máximo español a un hombre que traicionó la fe antigua de sus padres y prefirió guiarse por la luz de los luteranos para vivir torturado en incesante tormento vital. Es el Unamuno en manos de los teólogos, en un principio no tan mal predispuestos ante su obra, pero alarmados después por la labor de zapa que con ella se ha querido hacer en España, especialmente después de 1936. Es el Unamuno que ha hecho resucitar ~~Catones~~ y reaparecer viejas furias inquisitoriales silenciadas durante mucho tiempo en nuestro país, que si bien estaba en un principio dispuesto a hacerse católico por español, ahora —como suelen suceder las cosas entre nosotros— lo hace antiespañol por anticatólico.

Es cierto que Unamuno no hizo nunca ni el más mínimo esfuerzo intelectual posible para intentar no ser heterodoxo. Es más, se lo propuso de modo expreso y espectacular. Posiblemente los teólogos, en un principio, hicieron lo posible para no tomar en serio sus dislates heréticos. Acaso los acontecimientos intelectuales españoles de los últimos veinte años, junto con los estudios que sobre su obra han ido apareciendo, han contribuido a fraguar del todo una visión que no deja lugar a dudas: se ha visto que, puestas frente a frente las afirmaciones de Unamuno y los textos, declaraciones, cánones y definiciones de la Santa Sede, toda escapatoria o argucia es imposible. *Tertium non datur*. Y el resultado irrefutable es que apenas hay proposición teológica importante sobre la cual Unamuno no haya dicho algo gravemente herético. Es superfluo acumular datos y bibliografías. Por duro que se nos pueda hacer, lo cierto es que el pensamiento religioso de Unamuno

está frente al de la Iglesia; y lo está, como en una trinchera frente al enemigo, haciendo fuego contra él.

Unamuno, que no hizo otra cosa en la vida sino hablar de la fe y predicarla como principio regenerador de la postrada conciencia española, fué desde su juventud acérrimo enemigo de la fe católica de sus compatriotas. En su prédica religiosa no hay equívocos. La verdadera fe, según él, habría que buscarla no aquí, sino en Dinamarca, en Kierkegaard, en la luterana *Germania*, en el protestante "grupo suizo, de lo más simpático", en la "minoría protestante" de Francia, "animosa y austera minoría de nietos de hugonotes, que son la sal del espíritu religioso francés" y en "aquellos nobles, profundos y santos jansenistas"¹⁵.

Por la lectura de sus cartas a *Clarín* podemos inferir cómo desde los primeros años de su juventud en la formación religiosa de Unamuno jugó un gran papel la frecuentación de teólogos luteranos tales como Ritschl y Harnack¹⁶. Incluso con ser muy castellano su vocabulario y muy castizo su misticismo, como observó Rubén, se lo encontrarán siempre ciertos aires nórdicos que hacen, a veces, que algunos de sus poemas parezcan traducidos de poetas de ojos azules. En una ocasión dijo que no tenía alma latina, lo que no es herético, claro está, pero sí profundamente sintomático. Y aunque Unamuno, por diversas razones, sobre todo por considerarlo imposible, terminase abandonando su afán de protestantizar a España y se limitase en buena medida en su última etapa a crear un catolicismo español frente al romano, el nervio central de su pensamiento permaneció inalterable.

Sin embargo, hay escritores que dudan de la sinceridad

¹⁵ *Unamuno en sus cartas*, por BERNARDO G. DE CANDAMO. *Essays*, t. II, Madrid, 1942, págs. LV-LVI. Vid. también *El Rousseau de Lemaitre*, O. C., t. III, Madrid, 1950, págs. 1203-204.

¹⁶ Vid. ITURRIOZ, P. S. J.: *Crisis religiosa de Unamuno joven*, "Razón y Fe", núm. 130, Madrid, 1944.

ridad última de la heterodoxia de Unamuno; entre ellos, Julián Marias, que la considera como un elemento de ficción de penúltimidad, suponiendo que bajo su duda hay una creencia más honda, en la que está y de la cual vive. Parecer completamente opuesto al de Aranguren, que lo considera protestante, anotando, además, que cuando combate el protestantismo lo que combate es el protestantismo edulcorado, moralizado y racionalizado, nunca el auténticamente luterano, calvinista, puritano, jansenista. Laín, en cambio, cree justificadas las dos posiciones contradictorias, y lo cree, según confiesa, no por cómodo eclecticismo, sino por fidelidad estricta a la íntegra realidad del hombre. Miguel Unamuno, que, según él, estaba partido en dos: en un Unamuno de dimensión pública y visible, el Unamuno personaje, actor y autor de unamunismo, que él vivió y cultivó en sí morosa y un poco teatralmente —el drama religioso de la modernidad—, y el otro Unamuno intrahistórico, en quien nunca dejó de ser íntimamente eficaz la fracción *naturaliter* cristiana de la humana naturaleza.

Ultimamente, sin embargo, entre los comentaristas se ha ido abriendo paso la tendencia representada por un sector que no ve a Unamuno adscrito al luteranismo ni lo juzga tampoco como católico más o menos descarriado o modernista, sino simplemente como a un hombre que no quiso o no pudo creer. "Lo más hondo de su tragedia —afirma Jacinto Grau— fué la incapacidad para la fe." "Unamuno, en el fondo, no creía", sostiene uno de sus conocedores más acreditados, Sánchez Barbudo, quien escribe: "Unamuno, en verdad, fué un ateo, pero tan anheloso de Dios, de eternidad, por un lado, y tan farsante y ansioso de fama, por otro; tan desesperado a veces y tan retórico otras muchas, y, sobre todo, tan cuidadoso de ocultar su verdadero problema, esto es, su verdadera falta de fe, que encubriendo ésta en un mar de palabras, y con toda su confusión,

estuvo a punto de volver loco a medio mundo. Quizá lo más noble en él, lo que más le engrandece, aparte sus momentos de verdadera angustia religiosa, sea el arrepentimiento que frente al Unamuno de la "leyenda" sintió en sus últimos años, aunque le faltara valor para juzgarse durante mucho tiempo con severidad excesiva¹⁷."

Ya antes que ningún otro, y desde un punto de vista distinto al de los críticos que acabamos de mencionar, el P. Nemesio González Caminero, S. J., en su obra *Unamuno*, puso de manifiesto su descreimiento absoluto de Dios, aunque en otros pasajes de su obra suavice su juicio en términos menos contundentes.

Con todas estas interpretaciones hemos visto, una vez más, cómo lo que Maragall se preguntaba ante su retrato físico se lo siguen preguntando también ante su retrato espiritual otros muchos españoles. Todo lo cual, tratándose de Unamuno, no causa a nadie extrañeza.

III. *Hacia una tercera imagen: Unamuno y la "Tiefen Psychologie"*

Como puede observarse fácilmente, los estudios dedicados hasta la fecha a la obra de Unamuno han lle-

¹⁷ MARIAS, J.: *Miguel de Unamuno*, Madrid, 1943, páginas 158-163; ARANGUREN, J. L.: *Sobre el talante religioso de Miguel de Unamuno*, "Arbor", Madrid, dic. 1948, págs. 489-501; LAÍN ENTRALGO: *La memoria y la esperanza*, Madrid, 1954, pág. 145; J. GRAU: *Unamuno, su tiempo y su España*, Buenos Aires, 1949, pág. 28; A. SÁNCHEZ BARBUDO: *La formación del pensamiento de Unamuno. Una experiencia decisiva: la crisis de 1897*, "Hispanic Review", XVIII, 217-43, Philadelphia, 1950; *Los últimos años de Unamuno, San Manuel Bueno y el vicario subyano de Rousseau*, l. c., XIX, 281-322, 1951. Posteriormente estos trabajos han sido recogidos en su obra *Estudios sobre Unamuno y Machado*, Madrid, 1959. GRANJEL, L. S.: *Retrato de Unamuno*, Madrid, 1957, pág. 239.

gado a veces a tal punto de oscilación y, en algunos casos, de desconcierto, por lo inesperado o contradictorio de sus interpretaciones, que exigen, si no siempre, un nuevo replanteamiento, al menos su complemento con otros medios de investigación. Por ello creemos poder vaticinar que una tercera imagen comienza a perfilarse, distinta de aquella a la que vagamente nos hemos referido, la cual, sin preguntarse por el nervio central de su obra, se conforma superficialmente con su espíritu de inquietud o de agitador de almas dormidas, pero distinta también de aquella precisada por otros que, de modo fundamental, se fijan en sus formulaciones heréticas o ateas, que estamos muy lejos de infravalorar en toda su gravedad.

Para conocer la verdadera fisonomía de figuras como la de Unamuno no nos basta, muchas veces, lo que expresamente formula. Para descifrar su verdadero significado no tenemos siempre necesidad de remontarnos al mundo de las ideas o fiarnos del todo de sus expresiones. Son los sujetos clásicos de la *Psicología Profunda*, disciplina que, por muy amodorrante que hoy nos resulte la literatura psicopatológica que inunda las editoriales, tiene aún algo que decir. Es éste un terreno vidrioso y casi parece una profanación meter en él las manos. Sólo Dios, en definitiva, sabe lo que allí de verdad sucede. Junto con un gran caudal literario y una aguda observación clínica sería necesario, además, los conocimientos exactos de una especialidad.

Pocos escritores como Unamuno han repetido hasta la saciedad que para conocer el sistema filosófico de un autor es preciso conocer su vida. Por esta razón entró a saco con tanta frecuencia en las vidas ajenas. Constantemente decía, además, de sí que no era un sabio ni un pensador, sino —son sus palabras— “un sentidor”. Preguntémosle, pues, por cosas concretas que le afectaron de verdad y de las cuales habló muchas veces, ya que en un autor de su idiosincrasia las dificul-

tades proliferan a medida que le situamos ante temas abstractos que, por otro lado, no fueron nunca de su agrado. Situémosle existencialmente, fijémonos en sus palabras puramente situacionales, que ellas nos dirán mucho sobre su fisonomía espiritual y descubrirán, más de lo que a primera vista parece, sus hondas intenciones. Su misma forma de ensayo no comprende sólo la inteligencia, sino también la sensibilidad, el temperamento.

Y así, la *Psicología profunda*, que da una extraordinaria importancia, por ejemplo, en el caso de Dostoyevski, a las relaciones con su padre; en el caso de Rilke, al trajo de niña con que su madre lo vistió en los primeros años de su infancia, y, en el caso de Kierkegaard, a la impotencia, a la joroba o a la maldición de su padre, en cualquier estudio que se haga sobre Unamuno creemos que ha de considerarse todo lo concerniente a sus relaciones con la vida religiosa e incluso con el estado sacerdotal. Con ello tomamos otra vez el hilo central de este trabajo, aunque somos conscientes de que no hay mayor monstruosidad interpretativa que la de querer reducir la vida de un hombre a meras categorías psicoanalíticas.

Pero es el mismo Unamuno quien, en varias ocasiones, parece invitarnos a seguir este camino. Así, por ejemplo, en su *Cancionero* (pág. 248), escribe:

Simbolatría poética,
toda mi estética,
retórica alegórica
y patética
y... psiquiatría.

Hay, sobre todo, un texto: la carta que Unamuno escribió a su confidente y amigo Jiménez Ilundain el 25 de mayo de 1898 —fecha decisiva en su crisis religiosa—, que, junto con todos los detalles que hemos apuntado de su estilo de predicador, vestimenta, obsti-

nación en topar con la Iglesia, carácter, etc., podría explicar muy bien a los ojos de un buen psicólogo, en no escasa medida, algo de su descontento íntimo, desesperante y torturador. El pasaje, que sobresale por sí solo, es el siguiente:

“SIEMPRE HE LLEVADO GRABADO EN EL ALMA
ESTE SUCESO”

“¿Adónde 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. 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: “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.

“Mas como ya 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 comulgé de nuevo fui a casa, abrí otra vez y me salió este versículo, el 27 del capítulo IX de San Juan: “Respondiéndoles: Ya os lo he dicho y no habéis atendido; ¿por qué lo queréis oír otra vez?” No puedo explicarle la impresión que eso me produjo.

“Hoy todavía, después de dieciséis o dieciocho 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 guiado 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. Y cuando hace un año (se refiere a su célebre crisis religiosa de 1897, clave funda-

mental, como ha visto la crítica más reciente, para entender toda su obra) 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.

“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.”

Esta carta la empieza Unamuno hablando de sus trabajos religiosos, de sus meditaciones, a las que anteriormente nos referimos. “Aún no tenemos —escribe— el cristianismo en la médula, y mientras no se haga espíritu de nuestro espíritu y sustancia de nuestra alma la verdad evangélica no habrá verdadera paz.” “Toda la labor de la civilización —continúa más adelante— es proteger la evolución del alma cristiana, ayudarla a que se vaya desprendiendo de su impura liga pagana, y si no sirve para esto, para nada humano sirve. Los sentimientos de lucha, de heroísmo militar, el patriotismo estrecho, el apego a la tierra, todo ello tiene que desvanecerse en el alma cristiana. El heroísmo cederá a la santidad, a la caridad fraternal el patriotismo”¹⁸.

El tono general, como se ve, es de un exaltado sentimiento cristiano. Pemán fué el primer sorprendido por esta carta, que calificó, en un artículo de “ABC”¹⁹, de “verdadera joya autobiográfica de valor inestimable”. Desde este ángulo de vista podemos preguntarnos si todo su atuendo de *clergyman*, su castidad, su puritanismo angélico, su sermoneo continuo... no sería quizá un propósito de tomarse represalia por haber desoído la

¹⁸ A Jiménez Ilundain, Vid. BENÍTEZ, H.: l. c., pág. 267. Soy yo quien subraya.

¹⁹ PEMÁN, J. M.: Unamuno y la gracia resistida, “ABC”, 29 mayo 1949, recogido en su obra *Cien artículos*, Escelicer, S. A., Madrid, 1957.

vocación de lo alto y si no sería, en definitiva, el haber resistido a la gracia de la vocación la causa de la tristeza agónica que le acompañó siempre. Este episodio juvenil puede contener mucho de la clave del secreto unamuniano y del misterio de sus congojas. De poco sirve, a este respecto, la aclaración del padre Hernán Benítez —quien publicó por primera vez este epistolario— de que, cuando no media mandato expreso de Dios, la vocación sacerdotal y religiosa es *invitatio*, no *iusio*. En un sentido tan especial como se definía Unamuno y, además, tragediante, este doble aviso del Cielo le recomió, como hace constar, muy adentro las entrañas, y poco podrían calmarle las reglas que la Iglesia sabiamente tiene para estos casos, cuando él, en los años que aún le dolía la espina, tan poco caso hacía de ellas. Ciertamente es que, según escribe en la continuación de *Cómo se hace una novela*, siempre gustó de las lecturas de azar, quién sabe si por sorprendentes afectos providencialistas o por el choque del suceso que siempre llevó, según confiesa, “grabado en el alma”. En la misma obra, al hablar del solitario, al que llama “el juego del azar y del arte supremo de aprovechar el azar”, sostiene “que la superioridad del jugador consiste en resolverse a abandonar a tiempo la partida para poder empezar otra. Y lo mismo en la política y en la vida”. Y en su libro *De Fuenteventura a París* encontramos estos versos, también dedicados al solitario:

Ved, reyes de cartón, cómo os maneja
por mano de quien sólo busca olvido
de sus pesares el supremo potro
de tortura;

La noche interior que sufrió Unamuno a lo largo de su vida pidiendo respuestas a sus enigmas, precisamente a toda la heterodoxia europea, a la que después abandonó; sus constantes destemplanzas sociales; sus no menos constantes gestos histriónicos “contra esto y

aquello”, con los que escandalizaba al burgués, aprovechando para ello los entarimados de los teatros y las tribunas universitarias; su estado constantemente fluctuante e inestable, como de ave sin nido; su afán de simulación; su atmósfera de misticismo que denota un alma profundamente preocupada por la religión en su irreligiosidad; su ateísmo místico; su escepticismo creyente; su hamletismo, que le hacía sufrir bajo una conciencia escindida y que lo hace incomprendible ante los demás y ante sí mismo... Es vasco y castellano; es hispano y africano y, además, europeo ilustrado; liberal, pero socialista conservador; republicano, pero monárquico; romántico realista, periodista y místico, filósofo y novelista; apóstol y caprichoso; corazón católico y cerebro protestante... Toda una cumbre de contradicciones, todo un pozo de oscuridades. En fin, eso que con excesiva condescendencia y tan poca discriminación llamamos los españoles unamunismo, con sus excesos y sus contradicciones, en el fondo, ¿trataba de dar expresión a un descontento íntimo por el fracaso de no poder vivir un ideal ambicionado e imposible de vida auténtica? ¿No se le ve luchando toda su vida para ser lo que no es ni quiere ser? ¿O es que, a fuerza de no ser religioso, no habló más que de religión toda la vida? ¿Es una víctima, acaso, de esa lucha entre miedo y orgullo que los psicólogos saben o intentan descifrar? ¿O es que, por debajo del caos de sus pensamientos y actitudes, su vestido y su talante a lo *clergyman* nos dice mucho, algo así como si llevase dentro la espina o el resquemor de haber desoido o traicionado un llamamiento de lo alto, ese algo que él, revolviéndose entre uno y otro polo, intentaba resolver ante su conciencia?

Una explicación del unamunismo

Unamuno comienza el segundo capítulo de su obra *Del sentimiento trágico de la vida* con estas palabras: "Acaso las reflexiones que vengo haciendo puedan parecer a alguien de un cierto carácter morboso. ¿Morboso? Pero ¿qué es eso de la enfermedad? ¿Qué es la salud?" Y más adelante agrega: "Si eso de la salud no fuera una categoría abstracta, algo que en rigor no se da, podríamos decir que un hombre perfectamente sano no sería ya un hombre, sino un animal irracional. Irracional por falta de enfermedad alguna que encendiera su razón."

En un artículo anterior, *El secreto de la vida*, Unamuno nos habla de que "llevamos todo el misterio en el alma y lo llevamos como un terrible y precioso tumor, de donde brota nuestra vida y del cual brotará también nuestra muerte. Por él vivimos y sin él nos moriríamos espiritualmente; pero también moriremos por él y sin él nunca habríamos vivido. Es nuestra pena y nuestro consuelo." Se trata de un secreto que Unamuno juzga como un sentimiento padre, eterno, fecundo. Y todos, nos viene a decir, llevamos nuestro secreto de vida.

Pero ¿nos reveló alguna vez don Miguel el secreto de la suya? "De aquel hombre de secreto, de aquel misterioso danés que vivió en una continua desesperación íntima, de Kierkegaard — escribe Unamuno en este mismo artículo —, se ha dicho que sentía la nostalgia del claustro de la Edad Media." ¿Podemos nosotros vislumbrar en la carta citada anteriormente algo del secreto de su vida? En otra carta dirigida a una dama argentina se definió a sí mismo como "cartujo laico, ermitaño civil y agnóstico, acaso desesperado de esta

vieja España" ²⁰; y en sus numerosos artículos a veces hay salidas desconcertantes. Por ejemplo, durante su estancia en Fuerteventura, contemplando la aulaga mayorera, que lo hacía recordar la *ginestra* o *il fiore* del desierto de Leopardi, que hacía años había traducido al castellano en su libro *Poesías*, nos dice: "Cuando Don Quijote vino a esta isla de Fuerteventura — y he de contar esta aventura fuerteventurosa — se consolaba en sus inevitables decaimientos de ánimo, cuando le acometía la tentación monástica, contemplando las matas de aulaga. Con esta contemplación se limpiaba la hojarasca del alma" ²¹. En este pasaje no se sabe qué admirar más, si la imagen o visión que perdura desde viejo en su espíritu, si su identificación con Don Quijote, si su nostalgia monástica o su sinestrismo, del que también hablaremos al ocuparnos, más adelante, de su poesía. Posiblemente esto último, pues en su libro *En el destierro* (pág. 33), al hablar también de la aulaga, la describe como "una expresión entrañada y entrañable, [que] dice frente al cielo y a ras de la tierra, ceñidos de mar, la sed

²⁰ Carta de Unamuno a doña Elvira Rezzo, enero 1919. Vid. "Sur", núm. 108, 1944. En otra carta a su hija Salomé de 3 de marzo de 1927, escribe: "Cartujo nato — y cartujo a la busca de una fe que se escapa —, formé un hogar y la serena alegría de tu santa madre — ¡mi providencia! — me ha preservado de no sé qué peligro... Es el espíritu de tu madre, la serenidad de la familia que ahoga toda inquietud cartujana." El 3 de enero de 1929, hallándose en el destierro, escribía a Jorge Guillén: "En esta cama de solitario de mi celda de la frontera." Celda "santificada", de vez en cuando, por la presencia de su mujer, como dice en el *Prólogo del Cancionero*. (Cartas citadas por Armando F. Zubizarreta en *Unamuno en su "nivola"*, Madrid, 1960, págs. 264 y 388.) En su libro *En el destierro* (pág. 139) nos encontramos con el siguiente texto: "Y monje seglar es, por lo tanto, el solitario en el mundo, el que vive con los demás, de sus mismas pasiones, de sus mismos cuidados, pero retirado en sí y soñando intensamente aquello en que los otros son soñados, son sueños."

²¹ *Paisajes del alma. La aulaga mayorera*, O. C., t. I, Madrid, 1951, pág. 892.

de vida, la sed de inmortalidad de las entrañas volcánicas... Y esas espinas de que se arma son una tragedia íntima”.

En sus correrías por tierras peninsulares la meta de sus viajes fué no pocas veces alguno de tantos santuarios o monasterios como todavía perduran, vivos o medio ruinosos y abandonados, recogidos al abrigo de un repliegue del terreno o encaramados en cualquier cima. La emoción que su visita le deparaba queda patente en esta reflexión que le inspiró una de sus estancias en el monasterio de Guadalupe: “...sentí una vez más la tentación que en parecidos sitios me asaltó: la de abandonar estas luchas y trabajos en que estoy metido y darme a ver pasar la vida en meditación y sosiego. Pero... 22”.

De todos modos, abundan los pasajes de su obra, y de los más fundamentales, que sólo, posiblemente, pueden explicarse desde ese descontento íntimo, sentido y vivido de modo existencial. Es el *Tiefen psychologen* el que podría hacer de todo esto una buena interpretación, así como de las citas que a continuación reproducimos, las cuales, más que pensamientos, son descripciones de un estado de ánimo.

El primer rasgo que en su temperamento se apreciaba, aquel que más pronto descubrían cuantos le hablaban era su agresividad; fué la suya una agresividad natural, que no precisa de motivos para exteriorizarse, que a todos apuntaba y antes que a nadie a él mismo. Por esto último, la agresividad que en sí es algo positivo, en Unamuno no lo es, llegando, inclusive, a la autodestrucción.

“Si ya lo sé—escribe en su confesión *A mis lectores*—; soy antipático a muchos de mis lectores, y una de las cosas que más antipático me hacen para con

²² *Por tierra de Portugal y España, Guadalupe, O. C.*, tomo I, Madrid, 1951, pág. 406.

ellos es mi agresividad; mi agresividad tal vez morbosa, no lo niego. Pero es, amigo, que esa agresividad va contra mí mismo, que cuando arremeto contra otros es que estoy arremetiendo contra mí mismo, es que vivo en lucha íntima. ¿Que me imagino que me interpretan mal? ¡Claro está! ¡Como que yo mismo no acierto a interpretarme siempre! Las ideas que de todas partes me vienen están siempre riñendo batallas en mi mente y no logro ponerlas en paz. Y no lo logro, no lo intento siquiera. Necesito de esas batallas ²³.”

En otra ocasión decía: “Lo más que combato en otros lo combato en mí, y de ahí la actitud en el ataque. Cuanto más agriamente regaño para refutar a otros es que me estoy refutando. Somos, como Job, hijos de contradicción.”

Había algo en el fondo del alma de Unamuno, algo misterioso que con gran coraje le impulsaba a ser “el morabito máximo”, el “energúmeno español”, como le llamaba Ortega, que se lo explicó en una ocasión en letras de molde: “En los bailes de los pueblos castizos no suele faltar un mozo que, cerca de la medianoche, se siente impulsado sin remedio a dar un trancazo sobre el candil que ilumina la danza. Entonces comienzan los golpes a ciegas y una bárbara barahunda. El señor Unamuno acostumbra a representar este papel en nuestra república intelectual”; de tal modo que, para Ortega, “el matiz rojo y encendido de las torres salmantinas les vendrá de que las piedras venerables aquellas se ruborizan oyendo lo que Unamuno dice cuando, a la tarde, pasea entre ellas” ²⁴. Ramón Gómez de la Serna, que tan de cerca vivió los acontecimientos intelectuales que rodearon a Unamuno, habla de su “agresividad de cascarrabia” y de cómo “encendía de vez en cuando

²³ *A mis lectores, O. C.*, t. III, Madrid, 1950, pág. 987.

²⁴ ORTEGA Y GASSET: *Unamuno y Europa, fábula. O. C.*, vol. I, Madrid, 1950, págs. 129 y 132.

la rebelión española y después desaparecía en el fondo de una provincia". El mismo Unamuno se consideraba un "beduino del espíritu" que tiene plantada en medio del desierto una tienda de campaña; "allí me reçojo —decía—, allí me retemplo"²⁵.

"Mi obra, iba a decir mi misión —resume en las páginas finales de *Del sentimiento trágico*—, es quebrantar la fe de unos y de otros y de los terceros, la fe en la afirmación y la fe en la abstención, y esto por la fe misma; es combatir a todos los que se resignan, sea al catolicismo, sea el racionalismo, sea el agnosticismo; es hacer que vivan todos inquietos y anhelantes." Los mismos panegiristas de Unamuno han llegado a decir de él que fué deliberadamente un mal profesor. "No le interesaba enseñar —escribe Serrano Poncela—, sino ensañarse con el prójimo, excitarlo, despellejarlo a tirones de paradoja"²⁶.

"No, no, amigo —dice en *A mis lectores*—; yo no soy un filántropo. Siento demasiado el hambre y la sed de Dios para amar a los hombres al modo filantrópico. Hay que sembrar en ellos gérmenes de duda, de desconfianza, de inquietud y hasta de desesperación —¿por qué no?—. ¡Sí, hasta de desesperación! Y si de este modo se pierde eso que llaman felicidad y que realmente no lo es, nada se ha perdido."

Era Unamuno de esos hombres que al hacer alguna afirmación no la hacen tanto por la creencia que en ella pongan como porque con ella contradicen otra ajena que les molesta. Fueron precisamente sus amigos más próximos y, por más señas, vascos como él: Ateilza, Jiménez Ilundain, Maeztu, Baroja quienes trazaron su *topeya* más sangrienta. Recuerdese, por ejemplo, la de Areilza, a quien Jiménez Ilundain consideraba me-

²⁵ Carta a Maragall, 15 febrero 1907. *Epistolario entre Miguel de Unamuno y Juan Maragall*. Barcelona, 1951.

²⁶ SERRANO PONCELA: *El pensamiento de Unamuno*, México, 1953, pág. 18.

yor dotado para la literatura que el propio Unamuno: "El hombre acaba sus dudas creyendo lo que más le conviene. Así se forma la fe interna. Había un loco que, en Madrid, presenciaba siempre el sorteo de la lotería nacional, y al anunciarse el número premiado decía: "¡Caramba, mi número!" Daba un par de volteretas, marchando a su casa alegre como unas Pascuas, persuadido de que le había caído el premio gordo. Este es el fondo de la psicología de nuestro amigo. Su fe novísima, su odio a la ciencia positiva y su apego al funcionamiento del Estado arranca de ese hondón. No le creo insincero: al contrario, dice siempre lo que cree. Pero es que termina por creer aquello que más le satisface, *obedeciendo al proceso inconsciente que inculca y graba en el cerebro la mayor parte de nuestras ideas madres*." Lo que sigue es todo por el mismo tono, no menos perspicaz y demoledor.

Hace el dúo con él Jiménez Ilundain, con quien Unamuno tenía tantas confianzas, criticando su "monomanía de la sinceridad" que le hace pensar, sin quererlo, en las *cocottes*, que son las que más hablan de las vírgenes²⁷.

La figura de Unamuno —nadie lo ha puesto nunca en duda—, tan deslumbradora como desmoralizadora, era llevada por un afán de considerar la personalidad verdadera como una excepción singular y no como una asunción de plurales existencias. Su desesperación era gesticulante y retórica. Su confusión, cómoda y radicalmente encausada por una fe antieclesiástica. La virulencia deformadora de su prestigio, dedicado a dar guerra, "como para que se vea quién soy yo", abandonado al culto egotista proclamado por él a todos los vientos hasta hacerlo religión, se unía a su peculiaridad estilística, no rara entre nuestros escritores, de escribir

²⁷ Carta de Areilza a J. Ilundain, 13 junio 1902. Vid. BENÍTEZ, H.: *O. C.*, pág. 368.

mejor cuando arremetía contra algo o contra alguien. En algunas de sus agarradas intelectuales, especialmente en las que despreciaba tan agriamente al prójimo, ese desprecio empieza a hacérsenos sospechoso porque todo desprecio del prójimo, en el fondo, es siempre un desprecio a Dios.

Unamuno y el resentimiento

Es hora, pues, de que formulemos esta pregunta clave: ¿Fue Unamuno un resentido? No soy el primero en hacerla ni el primero en contestarla. El mismo Unamuno se la formuló al comentar del modo siguiente ciertas afirmaciones de Marañón: "El resentimiento es manantial inagotable de rebeldía, y la rebeldía, manantial inagotable de la más alta conciencia espiritual"²⁸.

En el resentimiento se trata de una determinada reacción que sobrevive y revive repetidamente, con lo cual ahonda y penetra cada vez más en el centro de la personalidad, al par que se va alejando de la zona expresiva y activa de la persona. Este continuo revivir y sobrevivir de la emoción es muy distinto de un recuerdo meramente intelectual de ella y de los procesos a que "respondió". Es un volver a vivir la emoción misma: un volver a sentir, un resentir. Y como muy bien ha visto Max Scheler, la cualidad de esta emoción es negativa, esto es, expresa un movimiento de hostilidad. Quizá la palabra rencor —dice Scheler— fuera la más apropiada para indicar este elemento fundamental de la significación. Y en Unamuno hay, en efecto, mucho de ese "rencor", de ese enojo retenido, independiente de la actividad del yo, que cruza el alma y acaba formándose cuando los sentimientos de odio u otras emociones hostiles reviven repetidamente.

²⁸ *Comentarios quevedianos*, en *De esto y de aquello*. O. C., t. V, Madrid, 1952, pág. 174.

En el caso de Unamuno faltarán o no los datos ciertos que impidan analizar los motivos estrictamente personales que puedan haber contribuido a hacer de él un resentido; pero aunque el mismo Unamuno no hubiese hecho alguna manifestación sobre el particular no puede dejarse de señalar el fenómeno.

Hay en el resentido una especie de autointoxicación psíquica permanente, que surge al reprimir sistemáticamente la descarga de ciertas emociones y afectos, teniendo por consecuencia ciertas propensiones también permanentes a determinadas clases de engaños y juicios de valor correlativos. Las emociones y afectos que debemos considerar en primer término son: el sentimiento y el impulso de venganza, el odio, la envidia, la ojeriza...²⁹. Desfile de pasiones con que se tropezará sin dificultad el lector como primera impresión imborrable en los escritos de Unamuno. "Cuando intento leer sus libros —escribe Baroja— pienso que son como una venganza contra algo que no sé lo que es"³⁰. "El espíritu de Unamuno —escribía Ortega— es demasiado turbulento y arrastra en su corriente vertiginosa, junto a algunas sustancias de oro, muchas cosas inútiles y malsanas. Conviene que tengamos fauces discretas"³¹. "Un artículo entero en el que Unamuno espurio, desequilibrado, incontinente, cínico, no haya impurificado las buenas cualidades allí mismo reveladas —escribe el padre González Caminero—, no lo encontraremos en toda la colección de sus obras"³². "Aquella cabeza de estoico (la de Unamuno) —escribe R. J. Sender—, de

²⁹ SCHELER, M.: *El resentimiento en la moral*, Buenos Aires, 1938, págs. 10, 14.

³⁰ BAROJA: *Memorias*, Madrid, 1955, pág. 429.

³¹ ORTEGA: *Sobre una apología de la inexactitud*. O. C., tomo I, Madrid, 1950, pág. 118.

³² GONZÁLEZ CAMINERO, S. J.: *Unamuno*, Comillas, Santander, 1948, pág. 165.

la gran tradición grecolatina, encubría un laberinto de odios, rencores y envidias...³³”

Nos basta con leer libros suyos tan personales como *De Fuerteventura a París, Dos artículos y dos discursos...* o novelas como *Abel Sánchez*, que es la tragedia de la envidia. Piénsese tan sólo en el lema de su discípulo Sorel: “Antes de mí, nadie. Después de mí, ninguno”; piénsese en el mismo Unamuno, que no podía tolerar que delante de él se elogiara a nadie, vivo o muerto, lo que llegaba a resultar pintoresco y a veces desairadamente cómico. Piénsese en el Unamuno eterno descontento, afiliado con los que viven para hacer la oposición, sea contra lo que fuere. Piénsese en las ampollas y verdugones que levantó a diestro y siniestro criticando acerbamente sin ninguna consideración a tantas cosas dignas de respeto, y piénsese también en su pequeña e incurable manía de llevar siempre en los bolsillos grandes migas de pan que constantemente pellizcaba para hacer con ellas, entre otras cosas, unas bolitas muy sucias que arrojaba violentamente a los transeúntes. Cuenta el periodista inglés T. Tyrren que a causa de esta incurable manía tuvo una vez Unamuno, en Coimbra, un serio incidente porque, en una velada que se celebraba en aquella Universidad en honor de Camoens, el señor Unamuno le borró un ojo con una bolita de éstas al catedrático de Historia del Derecho³⁴.

“El resentimiento era su obsesión”, dice R. J. Sender, y un autor tan unamuniano como Granjel, que últimamente ha estudiado la patografía de Unamuno desde el punto de vista médico, considera también que fué un resentido. El resentido, despertada la sed de venganza,

³³ SENDER, R. J.: *Unamuno, Valle Inclán y Santayana*, México, 1955, pág. 27.

³⁴ El artículo de DAVID T. TYRREN se publicó en “The Traveller” y lo tradujo “El Debate”. Lo recoge GABRIEL DE ARMAS en su libro *Unamuno, ¿gula o símbolo?*, Madrid, 1958, pág. 74.

que es el punto de partida más importante en la formación del resentimiento, busca instintivamente (sin un acto voluntario consciente) las ocasiones que puedan dar motivo a un acto de venganza interior. Y en este sentido, más importante que la crítica de todo lo existente, que es una clase especial de crítica que, como muy bien ha visto Scheler, puede designarse con el nombre de crítica resentida; más importante que lo que en él hay de envidioso o de ansioso que pone el fin de su ansia antes que todo valor objetivo especial; más importante que todo esto me parece la variedad específicamente “espiritual” de hombre resentido que ofrece Unamuno como tipo de “apóstata” al renegar de la fe de sus padres y al resistir la llamada de lo más alto.

El “apóstata”, como todos saben, es un hombre cuya vida espiritual no radica en el contenido positivo de su nueva fe y en la realización de los fines correspondientes a ella, sino que vive solamente en *lucha* contra la antigua y para su negación. La afirmación del nuevo ideario no tiene lugar en él, por este ideario mismo, sino que es sólo una continua cadena de venganzas contra su pasado espiritual, que le mantiene de hecho en sus redes y frente al cual la nueva doctrina hace el papel de un posible punto de referencia para negar y rechazar lo antiguo. El “apóstata” es, por consiguiente, como tipo religioso, la extrema antítesis del “regenerado” o convertido, para quien la nueva fe y la nueva vida están llenas de significación y valor³⁵.

Esta variedad específicamente “espiritual” de hombre resentido que ofrece Unamuno como “apóstata” ha de unirse también a la forma patológica de la “ilusión de arrepentimiento” que tanto le caracteriza y que consiste en considerar como arrepentimiento el impulso de venganza dirigido contra sí mismo. Y si a esto unimos todo lo que hemos dicho de su vestido a lo *clergyman*,

³⁵ SCHELER: *l. c.*, pág. 53.

de su sermoneo, etc., debemos reflexionar sobre lo que es ya un lugar común entre los psicólogos, a saber: todo odio que no se atreve a exteriorizarse exprésase fácilmente bajo la forma de un amor aparente, del amor a "algo" que presenta los rasgos opuestos a lo odiado; y esto de modo tal, que el objeto secreto del odio no es siquiera nombrado. Donde quiera que escuchamos ese sonsonete charlatanesco y pseudopiadoso, el sonsonete de cierto sacerdocio "social", allí está el odio simulando muchas veces la imagen del amor cristiano. Es por ahí, a nuestro juicio, por donde debe encaminarse una interpretación de la actitud espiritual de Unamuno, que, además, como es el sino de muchos representantes de la cultura de hoy, tuvo la desgracia de ser un hombre triste, trágico, que contempló cosas alegres sin saber qué hacer con ellas.

Pero esta forma resentida de "rencor", como muchos otros puntos de Unamuno, ofrece un haz de luces y de sombras en extremo desconcertante. Entre otras cosas, Unamuno ha tenido como pocos el don de la ubicuidad; así pudo sentirse él y sentir a su España simultáneamente, en su pulso enfermo, sintiéndose enfermo él: desgarrado por dudas, contradicciones, agonías y aforías. Así, en lugar de inclinarnos a pensar que la trágica "religión" de Unamuno es una consecuencia del espíritu desgarrado del 98, debemos tender a considerar todo lo contrario: que la posición dolorosa de Unamuno con respecto a España es una consecuencia de su crisis religiosa. Hay en Unamuno un innegable apriorismo básico que reconocen y le reprochan todos sus comentadores. Crea estar caracterizando al hombre español, cuando en realidad —como ha visto Aranguren en su estudio, uno de los más interesantes y densos que se han escrito sobre el tema— estaba haciendo un retrato visto a través de Lutero o de Kierkegaard, con retoques españolizantes. Bastaron unos años de existencialismo y de influencia de Kierkegaard sobre Europa

para que el mundo se diera cuenta de que aquello que Unamuno consideraba temple español era temple kierkegaardiano. En esto se equivocó Unamuno, como se equivocan también aquellos intérpretes que tratan de confundir o paliar el "rencor" unamuniano con un fuerte instinto de agresión, muy extendido en la humanidad, y sobre el que ha construido el psicoanálisis su tesis de la aparición de la cultura en la historia humana.

Hablar de agresividad en Unamuno es inevitable. Ya hemos dicho que su agresividad parecía natural y no precisaba motivos para exteriorizarse. A todos apuntaba y, antes que a nadie, a él mismo. Pero en la agresividad unamuniana había algo más. Algo así como una agresividad de doble fondo.

A esto respecto, yo no encuentro nada más elocuente que lo que hace ya algunos años, en la República, dijo un intelectual de segunda fila, pero muy tendencioso y sectario en sus juicios: "Unamuno tal vez no pueda ser un gufa, pero bien puede ser un símbolo"³⁶.

Hace ya cerca de treinta años que se escribieron estas palabras y no encuentro otro preludeo mejor a las disputas que han vuelto a escindir en dos los ánimos en la vida cultural española de estos últimos años.

Pero con estas palabras a la vista podemos pregun-

Y hoy al entrar siento en mi pecho
luchas de bandos y civiles guerras,
y con rabia de hermanos se desgarran
en mí mis ímpetus.

Dentro, en mi corazón, luchan dos bandos,
y dentro de él me roe la congoja
de no saber dónde hallará mañana
su pan mi espíritu³⁷.

³⁶ PINA, FRANCISCO: *Escritores y Pueblo*, Valencia, 1930, pág. 21.

³⁷ *Poesías*, Bilbao, 1907. En la Basílica de N. S. Santiago de Bilbao.

tar: ¿no se propuso el mismo Unamuno ser un símbolo de discordia?

“Y me recuerdo —decía en una ocasión— el 2 de mayo de 1874, hace ya cincuenta y seis años, cuando no llegando todavía yo a los diez, vi entrar en mi villa natal a las tropas (no era reino entonces España, todavía era República). Vi entrar a las tropas de España en medio de aquella fragorosa guerra civil en que me ha cuajado la conciencia de patria. Yo me he criado en medio de una guerra civil, y cuando se habla de ciertas cosas bendigo a la guerra civil; yo me he criado y me he mecido en la cuna en medio de guerras civiles”³⁸.

Y tan fuerte quedaron grabadas estas escenas de nuestras guerras civiles en el alma de Unamuno, que justo cincuenta años después de este episodio que acaba de narrar, el 21 de febrero de 1924, cuando le arrancaban de su casa de Salamanca para llevarlo confinado, por orden del gobernador Primo de Rivera, a la isla de Fuerteventura, dice que éstos son los mismos carlistas que el 21 de febrero de 1874 sitiaron la villa e hicieron caer junto a su casa de Bilbao la tercera bomba³⁹.

Unamuno no se recataba de tributar elogios a la guerra civil. Hasta en una ocasión —*De Fuerteventura a París* (pág. 125)—, enfrentándose con sus compatriotas, les afea su conducta en los siguientes términos:

No soñarás la noble, civil guerra,
sino de banderizos la guerrilla.

No faltan quienes afirman que gracias a esa guerrilla de su infancia le ha quedado en su alma ese acento empecinado y militante. Pero el problema es más hondo. Estamos ante un caso de ubicuidad de espíritu en el que Unamuno trata de sentirse simultáneamente con su patria. Es el Unamuno que se compone como símbolo

³⁸ *Dos artículos y dos discursos*, Madrid, 1930, pág. 66.

³⁹ *De Fuerteventura a París*, París, 1925, pág. 103.

nacional con el mismo esmero que compuso su uniforme civil de *clergyman*. Lo sintomático es que ese símbolo sea el de la contradicción, el del rencor, el de la duda, el del desgarró, el de la guerra civil, el de la desorientación...

“¡Ah, qué triste —decía a Clarín en 1900— es, después de una niñez y juventud de fe sencilla, haberla perdido en vida ultraterrena, y buscar en nombre, fama y vanagloria un miserable remedio de ella!”

Las mil vueltas alrededor del punto

Hay, además, otros muchos pasajes en la obra de Unamuno, que abonan en cierto modo la tesis que hasta aquí hemos sustentado. Por ejemplo, su actitud ante el padre Jacinto Loyson, el carmelita que colgó sus hábitos para casarse. En *La agonía del cristianismo* le dedica un capítulo y su caso le obsesiona desde el principio hasta el final de su obra. Confiesa haber leído tres libros sobre su vida, que considera una de las más interesantes tragedias; tal vez porque, como la suya, era también una vida angustiada y torturada, que sentía dentro de sí dos hombres. De modo especial insiste en su obsesión paternalista, en la agonía de su virginidad, porque Unamuno está de acuerdo con estas palabras suyas que comenta: “No se es sacerdote (*prêtre*) plenamente más que en el matrimonio.” Es el mismo Unamuno que descocadamente habla de Juan de la Cruz, “madrecito”, y de su “padraza” Teresa de Jesús; del culto a la Santísima Virgen como del Dios madre, como una persona más de la Santísima Trinidad, cuatro en vez de tres, exigido en virtud del proceso de antropomorfización a que somete a la divinidad. Unamuno, por otro lado, sentía temor a que la carne pudiera robar energías para ser padre espiritual, y por eso escudriña, por debajo del celibato, el ansia de inmortalidad de la

carne y enlaza, como hace en su *Cancionero*, la envidia monástica a la religiosidad y a la política españolas.

Es el mismo Unamuno quien, a propósito de Loisy, escribe a su amigo Jiménez de Ilundain las siguientes palabras que no no pueden leerse sin leer también otras cosas entre líneas: "Los ejemplares de Loisy, que tuvo la bondad de enviarme —le decía—, están corriendo aquí de mano en mano de curas jóvenes, entre los que tengo algunos amigos. De esto le escribiré otro día y de la revolución que he venido a traer a los espíritus de buena parte de la juventud de este, hasta hace poco, dormido ciudadón castellano. A tal punto, que hasta me acusan de haber pervertido incluso a curas. Empezó por uno que vino a mi casa a verme, cuando se hallaba en las garras de Nietzsche, nietzschénizado por completo. Le metí a leer a Sabatier, Harnack, Harch (él sabe francés, alemán e inglés, que los ha aprendido solo y los traduce bien) y en estudios religiosos. Ofrece un caso típico y trágico de lucha entre su corazón y su cabeza. Un ejemplar de cura sin fe. Y empezando por él he venido a dar en director espiritual de algunos curas jóvenes que sienten que se les va la fe católica." "Todo el elemento católico —continúa más adelante— se ha desencadenado contra mí, y el ver que hoy en la ciudad soy el gozne de la agitación espiritual —que la hay— me anima. Ya los estudiantes se han dividido en dos bandos" ⁴⁰.

Resulta difícil concebir cómo un hombre tan convencido como Unamuno de llevar dentro una conciencia escindida se vanaglorie de ser director espiritual y atormente a unos pobres curas jóvenes.

Sumamente significativa es su novela *San Manuel Bueno, mártir*. Según el parecer del doctor Marañón —que Unamuno reproduce en el prólogo—, es una de las más características de su producción novelesca y,

⁴⁰ A Jiménez Ilundain. Vid. BENÍTEZ, H.: O. C., página 342.

sin temor a equivocarnos, de lo más hondo y sentido suyo.

Su personaje central, don Manuel, párroco de Valverde, "el varón matriarcal", es un cura —dato en modo alguno accesorio—. En esta novela, escrita pocos años antes de su muerte, considerada por sus críticos como la más entrañable y honda, hasta impregnada de esa áspera ternura que penetraba difícilmente en sus páginas, Unamuno tenía la conciencia de haber puesto su sentido trágico de la vida cotidiana. Es lo que siempre había puesto en todas sus obras, pero ahora con alguna variación que hace de *San Manuel Bueno* su doble más curioso. Unamuno puso un día a cavilar qué habría sido de él en el caso de haberse ordenado sacerdote, de vivir entre sus parroquianos, en un poético pueblo de provincia, pero... sin poseer pizca de fe. ¿Escandalizaría a sus pobres feligreses con una asonante apostasía? Jamás. Su misión habría sido ésta y nada más que ésta: a consolarse en consolar a los demás dándoles el consuelo de una fe que no es consuelo. Un sacerdote que enseñe a creer a todo un pueblo, que hubiera hecho creer a todo el mundo; que, sin embargo, no cree, o no sabe si cree, o no sabe si lo que cree es o no fe. La novela es un breviario de su espíritu torturado.

La postura de Unamuno en *San Manuel Bueno, mártir* no puede compararse con la de otras anteriores. No fué la típica de su vida de escritor. Pero por distinta que parezca ahora su reacción, en el fondo está ligada a una experiencia central e íntima.

También su actuación como político, por añadir otro ejemplo, es otro de los puntos que debe tenerse en cuenta a la luz de las consideraciones que estamos haciendo. Unamuno, cuando hizo política, resultó un completo caso frustrado, y no es que vayamos ahora a plantear un tema político; en el fondo, Unamuno no hacía ni siquiera política. Eso sí, lo que hacía estaba relacionado con su tormento religioso.

“Yo pertenezco al régimen eterno”, dijo alguna vez con jactancia. Piénsese en otros párrafos suyos: “Nunca estaré con el vencedor, sea quien sea.” “Si se funda en España el partido unamunista yo seré el primer antiunamunista.” Recuérdese aquel comentario de Don Quijote, en la última página *Del sentimiento trágico*: “Si se quiere hacer a un Don Quijote rey, se retirará solo al monte, huyendo de las turbas regificientes y regicidas, como se retiró Cristo cuando, después del milagro de los peces y los panes, le quisieron proclamar rey. Dejó el título de rey para encima de la cruz”. Cuando se le acusaba de haber traído la República, descontento con la revolución, exclamaba utópicamente —como en su artículo *Realismo*, del 25 de abril de 1934, recogido en *De esto y de aquello*— “no recuerdo haber traído más que mi amor desenfrenado a la verdad y a la claridad”.

Visto desde la realidad en la que tenemos sentados los pies, Unamuno, políticamente considerado, era un satélite de otro planeta, de Tolstoi, por ejemplo. Por algo sentía por los espiritados rusos una gran simpatía. De tolstoyano lo trató Ganivet en *El porvenir de España*. Unamuno, cuando parecía tirar por un camino que no era retorcido, se comportaba como un utopista que añoraba un Evangelio puro, metido en una sociedad de hombres hermanados por idéntica hambre de eternidad y trascendencia. Por algo su postura se ha señalado como la de un humanista místico o la de un puritano angélico que exige un Evangelio total, sin hombre que lo vaya realizando poco a poco, sin historicidad pura. Religión toda vencida del otro lado, con deterioro de la Humanidad.

Entre su actuación política y religiosa no hay diferencias trascendentales y ofrece las mismas caracterís-

ticas de insatisfacción. En una palabra, de *desplazado*⁴¹.

También su innegable temor ante la muerte, posiblemente nacido de una conciencia culpable o de una angustia expectante, reclama la atención de los expertos, de los curas de almas de la psicoterapia para que objetivice su sensación. Lo mismo decimos de su concepto de la perduración o de la inmortalidad, como separación de la muerte, con la pretensión de “eternizarla” en la procreación, tema, además de interesante desde el punto de vista psicológico, de por sí problemático, porque no es la duración de una vida humana en el tiempo lo que determina la plenitud de su sentido. Es completamente falso que el sentido de la vida se cifre, como tantas veces se afirma, en la descendencia. O bien la vida tiene un sentido, en cuyo caso la conservaría.

⁴¹ Hasta el fin de su vida, inclusive cuando más enfascado estaba en política, Unamuno no abandonó su preocupación religiosa ni cesó de darle vueltas —las mil vueltas alrededor de un mismo punto—, de tal modo que hasta un semanario humorístico-político como “Gracia y Justicia”, al hacer la parodia de Unamuno, ridiculiza su manía con las siguientes palabras: *Confusionismo sin Confucio*, por Miguel de Unamuno. “Me llaman derrotista, pero ¡vaya usted a saber! Derrotista puede representar derrota, pero también proviene de rotura, de rotario, de rotación y de rota. Rota es Tribunal eclesiástico y, consiguientemente, popular, laico en su esencia, con el laicismo peculiar de lo que es público; no antirreligioso, que es distinto; ni tampoco anticristiano, que presupone existencia de anticristo. Mejor me calificarían de derrotista, tan distinto de error como próximo a hierro, representativo de rudera en el machacar. Machacador, sí; machacante, no. Machaca el que persiste, pero sin oficio de machacante”, etc. Vid. “Gracia y Justicia”, Madrid, del 26 de marzo de 1932, cit. por F. SALVÁ, *El Gracia y Justicia*, “Punta Europa”, número 10, Madrid, pág. 99.

La mezcla de religión y política fué a veces demasiado pintoresca en la vida de Unamuno. En las primeras y tristes Cortes españolas de la recién instaurada segunda República, en uno de los más crudos ataques de ésta contra la religión, cuando se acordó la disolución de la Compañía de Jesús, salió a relucir el nombre de Unamuno, precisamente en boca del mi-

ya sea larga o corta, ya se propague o no, o bien no tiene sentido alguno, y en este caso no lo adquiriría tampoco por mucho que dure o se propague ilimitadamente, ya sea de modo carnal o espiritual.

En este mundo que hemos intentado reflejar aquí, ¿hasta qué punto se puede ver a Unamuno como al paciente de una represión que cobra dentro del psicoanálisis una importancia central, concretamente, en el sentido de una limitación del "yo" consciente por obra del "ello" inconsciente? Una buena terapia analítica que se esfuerce por ir rescatando del campo de lo inconsciente los contenidos vivenciales reprimidos es la que única y científicamente podría mostrarlo. Así, por ejemplo, recordando lo que Unamuno dice sobre el pecado de haber nacido y las muchas veces que añora la

nistro de Justicia, que llevaba el peso de aquella ofensiva. Desde el banco azul, la oratoria de Albornoz discurría por cauces como éstos: "Cuando en un país tan pétreo como el nuestro, espiritual y religiosamente, surge una figura de la espiritualidad y de la religiosidad de Unamuno, por grandes que sean las diferencias ideológicas que de él puedan separarme, siento una reverencia elevada casi a los términos de la veneración (el señor Unamuno, como consta en el *Diario de Sesiones*, interrumpe y dice: "Yo no soy católico", y varios señores diputados aplauden)."

Llama la atención en aquel debate cómo las ideas con que se expresaba el señor Albornoz eran típicamente unamunianas, ideas que si las medita el lector observará también cuán extendidas se hallan en el área nacional. "Su señoría no me descompono el argumento —continúa Albornoz—, porque no he dicho que su señoría fuera católico; he hablado de la espiritualidad y de la religiosidad, no del catolicismo de su señoría"; y por ese camino, encarándose con la oposición, siguió su discurso —y esto es lo sintomático— con palabras que parecen tomadas directamente de los escritos de Unamuno: "El Cristo exangüe y doloroso de la redención universal queréis hacerlo jurado, llevando la cruz al hombro como una carabina" (nuevo e inenarrable escándalo. Los diputados se ponen en pie... Unos diputados intentan agredir a otros...). Vid. JOAQUÍN ARRARÁS: *Historia de la segunda República española*. Madrid, 1956, pág. 282.

felicidad perdida de la infancia, no vendría mal traer a colación lo que Igor A. Caruso, director del *Círculo Vienés de Psicología Profunda*, ha escrito en su obra *Análisis psíquico y síntesis existencial*, a propósito de la represión de la culpa por el neurótico y su falsa localización, que significan un ensayo de restablecer la inocencia paradisiaca.

Me atrevo a sugerir que el sentimiento o la duda de haber traicionado una llamada divina —que en su vida y en su obra tiene un sentido más amplio que la llamada al sacerdocio, porque apostató de la fe de sus padres— terminó presentándose en el ánimo de Unamuno en forma de una represión. Seguramente después de un periodo de olvido o ante una de sus frecuentes rachas de fervor religioso se gestó todo un detallado proceso de simulación para acallar, de alguna forma, su espíritu y como reacción sustitutiva ante los impulsos de su inconsciente. Pero la represión y la simulación de una vivencia central permanece intacta, rodeada de un vaivén de circunstancias, de actitudes y de episodios aparentemente inexplicables, como lo muestran mil detalles de su vida y su obra.

La simulación de Unamuno y sus dos grandes crisis: la de 1897 y la de 1924.

Es sabido que los estudios más importantes dedicados a Unamuno en los últimos años se han basado en sus dos grandes crisis: la de 1897 y la de 1924. Después de los trabajos de Sánchez Barbudo han pasado a ser éstas las claves fundamentales para entender la obra de Unamuno, de tal modo que con ello se han invalidado en gran medida las apreciaciones críticas anteriores.

Interesante, desde el punto de vista de nuestro trabajo, es que estas dos crisis están íntimamente enlazadas con el problema de la personalidad, "pavoroso proble-

ma", según palabras de Unamuno, que, sobre todo en la última crisis, le asalta de una manera agobiante.

El problema de la personalidad, según lo explica Unamuno, consiste en saber "si uno es lo que es" y "si seguirá siendo lo que es". Plantea la lucha entre el hombre y el personaje; entre el ser y el representante; lucha que constituye el fondo de sus obras de teatro *El Otro* y *El hermano Juan* y de sus novelas *Cómo se hace una novela* y *San Manuel Bueno, mártir*...

El problema se perfila definitivamente en Unamuno en 1897, que es cuando sufre su profunda crisis, resumen intenso de todas sus anteriores experiencias religiosas. Según confiesa el mismo Unamuno en la citada carta a Ilundain, con esta crisis "resurgió de nuevo fuerza en mi alma el recuerdo de esa extraña experiencia de mi juventud", la del suceso de la lectura al azar del Evangelio que llevó siempre grabado en su alma.

A raíz de esa crisis, eminentemente religiosa, Unamuno no logró creer y quedó ateo. Empezó desde entonces a hacer literatura de su tragedia llevado de su ambición de gloria humana. La crisis caló hondamente en su alma, de tal modo que en su libro póstumo, *Cincuenta poesías inéditas* (pág. 122), recoge estos versos, escritos en julio de 1912, en los que se refería a su insatisfecha búsqueda de la fe y al peligro del suicidio que le amenazó en 1897:

O en un rincón de un claustro,
en una triste celda,
en brega con la fe que se me escapa,
luchando con la acedia;
o en un rincón de un camposanto oscuro,
allí, en lo no bendito,
¡donde se guarda a los que no supieron
esperar de la muerte!

No fué ésta la última vez ni tampoco la primera que Unamuno pensó en el suicidio. Según cuenta en una

carta a Max Grillo, antes de 1891 estuvo también muy cerca de él.

Pero fué a partir de 1897 cuando Unamuno empezó a representar la farsa de hablar de una fe que no tenía y de un Dios en quien no creía. Indudablemente Unamuno, como sostiene Sánchez Barbudo, "representaba un drama, evocaba algo que había sido verdadero, pero que se había convertido en literatura y muy a menudo en refrito literario. Pero ello no quiere decir que a veces, representando el drama literario o fuera ya de él, no cayera de nuevo en las angustias del drama verdadero. Se encontraba de pronto con el drama, con el dolor de no creer y de saber que iba a morir. Mas no encontraba la fe que de ese dolor a veces se levanta". El caía al dolor, no a la fe. Por eso digo que en el fondo no creía; en vez de decir que en el fondo tenía confianza, como dicen otros"⁴². Así, concluye Sánchez Barbudo, el Unamuno que el mundo conocía y admiraba, el de la duda y la lucha, no era sino invención del Unamuno desolado y solitario, el verdadero.

En su primera gran crisis de 1897 Unamuno trató de conquistar una forma de fe que resultó más humana que divina, pues su querer creer no es aún creencia. Mas he aquí que en 1924, fecha de su otra gran crisis, siente como nunca el vacío de su farsa, el temor de que el Unamuno de la leyenda, de la novela, hubiera ahogado al íntimo y verdadero, y proponiéndose ser sincero cae en lo más hondo de la desesperación, del remordimiento por haber hecho "novela" y farsa de su vida.

Esta crisis de 1924 se refleja fundamentalmente en

⁴² SÁNCHEZ BARBUDO, ANTONIO: *Estudios sobre Unamuno y Machado*. Madrid, 1959. En esta obra se recogen artículos publicados anteriormente en revistas. Vid. del mismo su polémica con H. Benítez en la "Revista de la Universidad de Buenos Aires", núm. 18, 1951, págs. 390-397, y la crítica de que ha sido objeto por parte de Armando F. Zubizarreta en *Unamuno en su "nivola"*, Madrid, 1960, pág. 392.

Cómo se hace una novela, gestada en dicho año. De ella decía en el prólogo a *San Manuel Bueno, mártir*... que era "el más entrañado y dolorido relato que me había brotado del hondón del alma". También en esta fecha, al sentir el ridículo en las rasces mismas de su historia, creyéndose incapacitado para proseguir su vida, la suya, piensa en el suicidio. El protagonista, que es él, de *Cómo se hace una novela*, al atravesar el puente de Alma —del alma, medita Unamuno—, siente deseos de arrojarse al Sena. Su grito: "¡Y Dios se calla! He aquí el fondo de la tragedia universal: Dios se calla. Y se calla porque es ateo", tiene, como salta a la vista, un sabor de amarga desesperación. Su propio problema lo revela en su artículo *Hispanidad*, publicado el 18 de agosto del año 1927: "El profeta que siente dentro de sí la contradicción de su destino se yergue frente a Dios y le interroga a Dios, le escudriña, le enjuicia, le somete a enquisa. Y a esto es a lo que he llamado en otra parte el sentimiento trágico de la vida. El profeta, el pueblo profético sienten la responsabilidad de Dios. Y sienten la justicia"⁴³.

En 1924 Unamuno, desesperado, escribe los sonetos C y CI *De Fuerteventura a París*, libro que consideró "diario íntimo de la vida íntima". Están dedicados a la nada y seguramente no hay en la literatura de habla española dos textos más nihilistas o nadistas, vocablo este último por el que sentía preferencia, para diferenciarse de los nihilistas rusos. Según él, la nada es creación del hombre, de su voluntad, de su espíritu de disolución y, como lo opuesto, el eternizarse, el no volver a la nada, pende, en parte, de una acción voluntaria, creadora del hombre.

Inmediatamente después de haber escrito *La agonía del cristianismo* y *Cómo se hace una novela*, marchó

⁴³ En *Síntesis*, núm. 6, 1927, pág. 309. Cit. por A. F. Zubizarreta, l. c., pág. 389.

Unamuno de París a Hendaya y allí compuso su *Romance del destierro*. En una de las primeras poesías fechadas el 4 de octubre de 1925. ¡Adiós, España!, nos dice:

¡Adiós, adiós! Esta es mi muerte.
Adiós mi fe, la del engaño
de mi esperanza, adiós mi fe.

.....
¡Llegó, mi España, por fin la hora
del fin de todo, del fin final!

En una carta a Bergamin, del 13 de abril de 1926, decía: "¿Escribir? Poco. Me da miedo escribir. Cuando cojo la pluma parece que se apodera de mí un demonio... y tiemblo. Tiemblo de tener que ponerme a pensar en el que pude haber sido, en el ex futuro Unamuno que dejé hace años desamparado y solo. ¡pobrecillo!, en una sendeja del páramo de nuestra historia"⁴⁴.

En sus dos grandes crisis, en la de 1897 y en la de 1924, está presente el recuerdo de la muerte de dos niños. En la primera, la de su hijo Raimundo, el hijo hidrocéfalo; en la segunda, la muerte del niño Yago de Luna, causada por una meningitis tuberculosa, a cuyo entierro asistió Unamuno, hallándose desterrado en París. Dos niños frustrados que ocupan intensamente su atención y que simbolizarían su propia fe de niño, la que había perdido y no había podido recuperar; una fe perdida por una enfermedad de la cabeza, símbolo del intelectualismo.

En 1930, lo mismo que en 1924, a Unamuno debió pasarle por la mente la idea de deshacer de pronto toda su anterior "novela", de declarar francamente que no creía en nada, que no dudaba, que su obra había sido sobre todo literatura, farsa... Pero en el otoño de 1930, al escribir *San Manuel Bueno, mártir*, rechazaba esa

⁴⁴ Cit. por GRANJEL, L. S.: *Retrato de Unamuno*, Madrid, 1957, pág. 324.

solución radical, apartaba de sí tal pensamiento y buscaba excusas para lo que debía juzgar una debilidad... Allí dice, sin venir a cuento, como ha observado sagazmente Sánchez Barbudo: "A lo hecho pecho y a otra cosa, que no hay peor que remordimiento sin enmienda."

De una de sus últimas obras, *El hermano Juan*, son estas palabras: "Si Don Quijote dice: "Yo sé quién soy", Don Juan nos dice lo mismo, pero de otro modo: "Yo sé lo que represento, yo sé qué represento". Ese Don Juan, "enamorado de sí mismo", "carnaza más que carne", "Don Juan inmortal como el teatro."

Se le acusa a Sánchez Barbudo de un esquematismo peligroso, de interpretar desde su propio ateísmo a Unamuno, pero pese a las críticas más recientes la visión de Sánchez Barbudo en lo sustancial conserva su validez, y mi estudio sobre *El Cristo de Unamuno* aporta textos abrumadores que sólo admiten una interpretación paralela a la suya, pese a algunos otros pasajes esporádicos, que nunca faltan en un espíritu tan contradictorio como es el de Unamuno.

Yo soy mi rey, sí, pero ¿y los ministros?,
la visión sorda y la palabra ciega.

Se va la vida sin llegar la muerte,
y cuando llega, ¿qué es lo que nos queda?:
reino sin rey, peor que rey sin reino,
y sin cimiento, al aire, la conciencia.

¡Tréis, sin ojos, mis pobres palabras,
buscándome la boca hecha ya tierra.

"Yo sé quién soy." ¡Ay mi pobre Don Quijote,
caballero sin fin de la quimera!

Y duerme Sancho, sin soñar, sereno,
sordo y ciego en el goce de la siesta.

Pobre Edipo, que presa de la Esfinge
los ojos se sacó así que viera
la verdad de su error, la culpa adámica
de haber probado el fruto de la ciencia.

Yo soy mi rey, sí, pero ¿y los ministros?,
la visión sorda y la palabra ciega.

21-IX-34 (*Cancionero*, 1714).

¿Fue, por lo tanto, sólo una farsa el Unamuno *clergyman*? Y lo de *clergyman*, precisamente, ¿por qué? ¿Por qué duda? ¿Por qué se rebela? ¿Cómo explicar su obsesión por el suicidio? En el epílogo de este libro, como consecuencia de los capítulos anteriores y de este mismo trataré de responder a estas preguntas. Por lo pronto, conformémonos diciendo que de todos modos hay algo en la lucha con lo divino que no anda lejos de lo que propiamente es el dominio de la psicopatología, porque en cierto modo ésta pertenece también al dominio de lo sagrado, de lo divino no revelado aún.

Notas al margen

Por lo demás, sabemos que no pueden hacerse simplificaciones con Unamuno e igualmente debemos sospechar de las que él hizo con tanta frecuencia, sobre todo en materia religiosa. Leyéndolo se tiene a veces la impresión de que identifica protestantismo y renovación espiritual o de que afirma que el protestantismo es lo único que puede salvarnos del indiferentismo. O bien identifica, según le convenga, por muy paradójico que nos parezca, el catolicismo con Voltaire o con Maurras, o a una *joie de vivre* o al racionalismo. En el fondo su psicología o su exceso de idealismo o cualquier otra incógnita le vedaba comprender un catolicismo severo y varonil demasiado sano para su espíritu.

También cuando habla del protestantismo ha de tenerse en cuenta la observación que, ya en 1910, le hacía Maeztu: "Sus juicios sobre Europa y España están viciados sustancialmente por el hecho de que conoce la cultura europea, pero no a los pueblos europeos, mientras que de España conoce no sólo la cultura sino los sentimientos populares"⁴⁵.

Se ha simplificado tanto la significación religiosa de Unamuno y su postura es en extremo vidriosa y paradójica para simplificarse. Ultimamente hemos visto en España cómo se ha pretendido elevar a Unamuno a la categoría de símbolo, como si fuese uno de nuestros más profundos pensadores religiosos, o, por lo menos, a considerarlo como excitador, removedor o gran revulsivo espiritual que ha llevado a la fe a muchos descarriados. ~~Este último que~~ de ningún modo ~~ponemos~~ en tela de juicio, ~~porque~~ los caminos de Dios son infinitos. Pero si lo pensamos bien, esta apreciación no habla bien de nuestro sentido religioso de la vida, es injusto con él y, por lo general, salvo raras excepciones, suele ser profundamente deformador.

El estadio en que espiritualmente se mueve Unamuno no es un estadio puramente religioso, sino más bien preliminar. Ya lo decía con animosidad y crueldad en la carta antes citada su amigo Areilza, que por aquellos años padecía un agudo ateísmo: "Ellos, los hondistas, caminan mirando con el microscopio el hondón del alma y con el telescopio el hondón infinito de Dios... La religión, en cambio, no pasa de un anhelo inexpressable, personal, íntimo, que en algunas circunstancias subyuga y abisma todo el ser. Hay momentos religiosos, pero no hay vida religiosa; hay emoción religiosa, pero no puede haber creencia religiosa; se debe buscar el ambiente que vibre al unísono de sus armonías reli-

⁴⁵ MAEZTU, R.: *La Muerte*, "Nuevo Mundo", Madrid, 11 Agosto 1910.

gias cuando llegue el momento de sus anhelos; pero es una majadería hacerse el apóstol y predicador de ellos. Es tan ridículo como pretender que todo el mundo goce o sufra porque yo haga bien la digestión o que me pisen un callo."

Este lenguaje de un ateo coincide en lo sustancial con el de los teólogos contemporáneos, que se oponen a que se considere como un hombre eminentemente religioso a Unamuno, porque la religión no está en tener ansias de Dios o en eso que llamamos, vaga y muy modernamente, sentimientos religiosos, sino en amar la dependencia de Dios. La religión está en la adoración, en la sumisión libre y voluntaria y humilde a su voluntad y en el deseo de ser cuanto naturalmente se desea ser por Dios y no por sí mismo. Ningún místico ha sido egocéntrico y todo eso de la angustia, de la desesperación, de la soledad, de la agonía, en buena teología, vale para una descripción teológica del mismo demonio. Maeztu, hace ya algunos años, denunció el carácter irreligioso del pensamiento de Unamuno, que confunde su hambre de Dios con sus ansias personales.

El mismo Unamuno habló de su relación con una auténtica vida religiosa en una carta a Maragall, del 9 de marzo de 1911: "¡Se me van los domingos —decía—, aquellos domingos de sol tras la llovizna de mi materno Bilbao! ¡Mi vida se va convirtiendo en un sábado! ¡Y Dios quiera que me alborée un día el eterno domingo, el día que no acabe del Señor!" Con estas palabras caracterizaba plásticamente una atmósfera que domina sobre casi toda su obra. De por sí es profundamente sintomático que el padre González Arintero, una de nuestras más grandes eminencias en materia mística, se negara, como se dice en la edición de su *Evolución mística*, que ha publicado la "B. A. C.", a ser su director espiritual.

Según cuentan los dominicos del convento de San Esteban de Salamanca, que trataron al padre Arintero, oyeron de sus labios la siguiente explicación: habían sostenido los dos una serie de conversaciones en que Unamuno exponía sus dudas, reparos o divagaciones en materia de fe, que el padre Arintero trataba de aclarar. Al fin llegaron a un callejón sin salida: los misterios divinos es locura pretender comprenderlos con la razón; y ante este atolladero, las palabras de Unamuno fueron éstas: "Yo quiero penetrar el misterio de la Esfinge." "No penetrarás ese misterio y la Esfinge te tragará", fué la respuesta del santo y sabio dominico⁴⁶.

Por lo general, tendemos también a considerar a Unamuno demasiado cerca de nuestro tiempo, como si fuera casi un existencialista, y esta visión no es exacta, porque Unamuno, en mucho, era un hombre del XIX, y en el fondo, pese a su antirracionalismo, demasiado racionalista. El mismo lo dice: "En tanto yo, el intelectual, intelectual ante todo y sobre todo, sintiéndome víctima del intelectualismo, emprendía campañas contra él, y mi anti-intelectualismo resultaba lo más intelectual posible. ¡Y sufría, sufría mucho!"⁴⁷. Unamuno odiaba la ciencia positiva, tanto más cuanto la tenía dentro como una espina dolorosa. Arelliza decía que se burlaba "de toda la ciencia como el jorobado podría reírse de su propia joroba y el rey de la corona que le engrandece. En ese onamismo macabro ha encontrado consuelo a sus sufrimientos, vislumbrando alguna ma-

⁴⁶ Hay en la biografía de Unamuno, como ha dicho el padre Fraile, un capítulo que no se ha escrito y que tal vez no sería el menos interesante: el de sus relaciones con los dominicos de San Esteban. Entre éstos, estimaba mucho el saber del padre Matías García, con el que tenía frecuentes charlas en su celda y a cuyos sermones solía asistir. En una de las celdas de este célebre convento se refugió Unamuno en una de sus más agudas crisis religiosas.

⁴⁷ *Epistolario a Clarín*, Madrid, 1941, pág. 89.

nera de calmar la sed de originalidad que le atormenta y alcanza sus ideas de inclasificabilidad". También se habla demasiado del voluntarismo unamuniano, de su querer creer, y se suele olvidar que en filosofía el voluntarista supone siempre al idealista. De Unamuno puede decirse algo parecido a lo que se dice de su maestro Kierkegaard: que permaneció en buena medida hegeliano, a pesar de sus críticas a Hegel.

Por mucho tiempo todavía, sin embargo, continuarán pensando los españoles, ante lo obra de Unamuno, algo parecido a lo que pensaba Maragall frente a su retrato. Unos, demasiado comprensivos, se sentirán inclinados a no condenarle, en la medida que un hombre puede, claro está, condenar, y preferirán verlo clavado por los cuatro lados en una verdadera crucifixión intelectual, con la piedad que merece todo ser humano que sufre. Otros lo tomarán como una bandera de agitación continua, como una piedra de escándalo, como una fisura en la brecha, en el bastión de la catolicidad española, que es apostólica y romana; ya de por sí es un hecho profundamente sintomático que este hombre tan atormentado por los problemas religiosos sea al mismo tiempo una bandera para la izquierda intelectual y política española y continúe siéndolo todavía, aunque en el extranjero la visión de nuestros problemas, de nuestras divisiones y de Unamuno mismo, diste mucho de ser parecida a la que existe dentro de nuestros horizontes.

"A Unamuno —decía Ortega— sólo parece encomendada por una divinidad sórdida la labor luciferina —*Aufklärung*— que en el siglo XVIII realizaron para Alemania un Lessing, un Klopstock, un Amann, un Jacobi, un Herder, un Mendelssohn. Y aunque no esté conforme con su método, soy el primero en admirar el atractivo extraño de su figura, silueta descompasada de místico energúmeno que se lanza sobre el fondo siniestro y estéril del achabacanamiento peninsular, martilleando

con el tronco de encina de su yo las testas celtíberas⁴⁸."

Pero la imagen que tal vez definitivamente terminemos forjándonos de Unamuno será aquella misma que él trazó de sí en dos versos muy característicos de su *Cancionero*; en ellos habla de una torre, pero también de una gran confusión:

"En la torre de Babel las lenguas se confundieron.
Yo levanté otra torre a la lengua de mi pueblo."

(*Cancionero*, 415, 21-IX-1928.)

¿Por qué habla así Unamuno? Nosotros lo ignoramos. El también, posiblemente, lo ignoraba. Tal vez ahondando más el sentido de este trabajo recibiríamos unos rayos, muy pocos, de luz. Pero algo es siempre algo.

* * *

El tema hasta aquí tratado, en realidad, no tiene una relación directa con el estudio que a continuación haremos de la figura de Cristo en la obra de Unamuno. No obstante, lo juzgamos necesario, ya que por vía indirecta aclarará muchos de sus pasajes.

⁴⁸ ORTEGA: *Sobre una apología de la inexactitud. Polémica con Maeztu*. O. C., Madrid, 1950, t. I, págs. 117-18.

I

CRISTO EN LA POESÍA DE UNAMUNO

El Cristo yacente de Santa Clara

A primera vista, la imagen de Cristo en la poesía de Unamuno parece oscilar entre dos polos: por un lado, su poema al *Cristo yacente de Santa Clara* (1913), y, por el otro, su libro *El Cristo de Velázquez* (1920). Pero entre estos dos Cristos, en el fondo, no existe tanta diferencia como se ha solido creer.

Para estudiar la imagen de Cristo en la obra de Unamuno es imprescindible empezar por su poesía, pues, pese a su polifacetismo, Unamuno se consideró siempre y sobre todo poeta y es precisamente en la poesía donde con más intensidad se ocupa del tema. "¿Cuál será mi obra? No lo sé —respondía en una de las cartas publicadas por H. Benítez (pág. 415)—. Desde luego, he de decirle que, sea lo que fuere, no habrá de satisfacerle a usted. Yo soy ante todo y sobre todo un espíritu ilógico e incorrecto. No busco ni pruebas ni precisión en nada. Y lo que hago con más gusto es la poesía."

Del poema al *Cristo yacente de Santa Clara*, además de recogerlo en uno de sus mejores libros, *Andanzas y visiones españolas*, habla Unamuno con especial acento varias veces, incluso en una de sus obras de teatro, *Solledad*, y en un artículo, *1933 en Palenzuela*. La visión es profundamente sintomática para conocer su imagen de Cristo y, en buena parte, también el carácter de su obra, sobre todo cuando ha de tenerse en cuenta, como textualmente escribe, que fué “cierto remordimiento de haber hecho aquel feroz poema —lo hice en esta misma ciudad de Palencia, y en dos días— lo que me hizo emprender la obra más humana de mi poema *El Cristo de Velázquez*”¹.

Expuestas las cosas así, todo parece claro. Unamuno escribe un poema “feroz” sobre un Cristo yacente, “un trágico Cristo de tierra” que encuentra en un convento de monjas palentino. Luego siente “cierto remordimiento” ante su obra y compone su libro *El Cristo de Velázquez*, en cierto modo, su polo opuesto y, a juicio de la gran mayoría de sus críticos, su mejor obra poética e, incluso, la más cristiana. Pero todo esto, que parece tan claro, se complica cuando vemos con relativa frecuencia en la obra posterior de Unamuno, en su *Romancero del Destierro*, y en su obra póstuma, *Cancionero* —que lleva como subtítulo “diario poético”—, una imagen de Cristo de estilo similar a “la áspera poesía de inspiración paramera” de aquel *Cristo yacente de Santa Clara*. Además, el mismo *Cristo de Velázquez* suscita interpretaciones muy variadas entre sus comentaristas. El tema, pues, merece que vayamos por partes y merece también una exposición ordenada.

Andanzas y visiones españolas, donde se recoge el poema, es un libro de visiones, “de visiones rítmicas”, como las llama su autor. Un conjunto poético que en-

¹ *Andanzas y visiones españolas*, En Palencia, O. C., tomo I, Madrid, 1951, pág. 725.

traña una serie de interpretaciones del paisaje español, sentimiento muy agudo en Unamuno, que ya en el prólogo justifica por qué no quiso insertarlo en sus novelas, prefiriendo relegarlo a páginas como las que ahora agrupa. “Lo que en el libro no está en verso —escribese— debería estarlo”, e indudablemente hay en todo él, prosa y verso, una innegable unidad poemática².

El poema se publicó nueve años antes en “Los lunes de *El Imparcial*” (26 mayo 1913) y su autor lo hizo componer a renglón seguido, como si fuera prosa. Organizado en versos, consta de ciento cincuenta, de varias medidas, endecasílabos, algunos de trece, heptasílabos y pentasílabos —como rima asonante *e-a* en los pares, mantenida a lo largo del poema. Cuando su autor lo incluyó en libro hizo algunas correcciones, pero, como sugiere García Blanco, debemos atenernos al impreso en *Andanzas*, que, además, es posterior. De todos modos, la idea subsiste en ambas versiones.

Se dice por muchos que el *Cristo yacente de Santa Clara* es una momia, pero parece ser más bien —y Unamuno se hace eco de ello— un maniquí de madera, articulado, recubierto de piel y pintado. Con pelo natural y grumos de almazarrón en el que fingen cuajarones de sangre; la boca entreabierta, negra por dentro y no con todos los dientes; los pies con los dedos encorvados...

Se encuentra en la iglesia de Santa Clara, convento de pobres clarisas y, por más señas, legendario. Se trata de la iglesia de la leyenda de Margarita la Tornera, la del poema de Zorrilla, donde la Virgen hizo de tornera, mientras la que lo era del convento se fué —“por sed de maternidad”— a correr tierras en brazos de un tenorio, y, al volver, las monjas, sus compañeras, no se habían percatado de su ausencia.

Además de la imagen en sí y de la vieja leyenda, a

² Además..., “Nuevo Mundo”, Madrid, 27 agosto 1923.

Unamuno le decía mucho el contorno en el que todo está enclavado. La Palencia antigua, pero no vieja, la "Pallentia" de los romanos, "como un oasis en medio de la trágica meseta de la Tierra de Campos, de los Campos Góticos". "Tierra paramera que corona calizos escarpes, terrible páramo que se ve como un mar trágico y petrificado desde la calva cima del Cristo del Otero". "¡El páramo!", exclama Unamuno. En él se ha vendido una hectárea de terreno por seis duros —¡treinta pesetas!— y para aprovechar no más que una cosecha. ¡El páramo! ¡Y qué áspera poesía la que inspira! ¡Cuánto de áspera poesía profética, jeremíaca, apocalíptica, contiene la obra de este hombre trágico y vasto y lisiado como el páramo! Al borde del desierto —Castilla es un desierto para Unamuno— han brotado los más jugosos, los más fuertes cantos de la eternidad del alma. Ni hay agua como el agua profunda, *soterraña*, del desierto."

La torre clara de la iglesia de San Miguel, con sus grandes ventanales góticos, una verdadera aguja gigantesca, con su ojo abierto a un cielo claro, le sugiere a Unamuno la imagen de la aguja evangélica por donde, muerto de sed como el páramo mismo, pasa el camello que ha peregrinado. Todo se funde en la visión de Unamuno: su imagen de Cristo, su fe, su alma, su España y su afán por parangonar lo que él llamaba "nadismo místico español" con el nihilismo de otros climas. Tan fundido, que el Cristo de Santa Clara, para Unamuno, es el Cristo del páramo. "El páramo —dice— es una escombrera, escombrera del cielo. En día de terrible bochorno las piedras de encima del cielo han ido dejando caer su polvo a que se pose en este suelo. Y no el agua. "El Cristo yacente de Santa Clara es el Cristo formidable de esta tierra", "El Cristo del Páramo: Páramo trágico"³, "trágico Cristo de tierra".

³ *Andanzas...*, l. c., pág. 724.

"...Porque él, el Cristo de mi tierra es sólo tierra, tierra, tierra, tierra...; carne que no palpita, tierra, tierra, tierra, tierra...; cuajarones de sangre que no fluye, tierra, tierra, tierra, tierra..."

Ante un poema así no debemos, por lo pronto, olvidar la situación espiritual de su autor, torturado por problemas interiores y dando de tal modo encarnadura a una congoja permanente que de ella hizo la sustancia de su obra. Tampoco debe pasarse por alto su interpretación sumamente parcial de la realidad hispánica. El fenómeno "del 98" está hoy bastante estudiado dentro de una gama muy variada que va desde los críticos de arte y literarios hasta los historiadores y pensadores, coincidiendo todos ellos, por lo general, en que aquellos hombres del 98 tenían ante sus ojos exclusivamente la "España barroca", pero no en cuanto contrarreformadora, sino vista como pudiera verla un Barrés, un Verhaeren, un Larreta o un Zuloaga, deformada en la españolada lúgubre, en una palabra, en la "España negra".

Pero aunque Unamuno reniega de España y reniega por lo mismo que sus compañeros de generación, por amor hacia ella, no dudemos que la visión parcial de la realidad hispánica debe mucho a una visión de nuestra patria hecha fundamentalmente desde fuera, visión que por aquellos años había ya circulado bastante y de la que empezaba entonces a hacerse eco por primera vez en bloque una generación de españoles. Este es el gran escándalo de fin de siglo español, o con otro nombre, ésta es la palabra del 98.

A este respecto, basta recordar los juicios de Azorín en la célebre polémica que suscitó la "cuestión Zuloaga", en los alrededores del año 1910, en la que entraron en liza las plumas más caracterizadas del momento. Sostenía Azorín que Zuloaga nos daba la visión deformada que los franceses tenían de nosotros. "Las visiones que Zuloaga lleva a sus lienzos —decía— están

forzadas para encajar dentro de un prejuicio extranjero, y la España que retrata en tales pinturas no es la España real y auténtica en que todos los españoles vivimos"⁴. El fenómeno de la españolada y su seducción sobre nuestros cerebros "más recios" no ha sido aún debidamente estudiado. Para poner un ejemplo más reciente, ¡cuántas veces se ha llamado la atención en la poesía moderna española sobre lo mucho que la visión andaluza de Lorca debe a los franceses!

A Unamuno le pasó lo que a Zuloaga: que se encontró con que los críticos y los artistas parisienses se entusiasman con su energía de hijo de la naturaleza, con su temperamento impulsivo e indomable. La España abrupta, *la couleur locale*. Queriendo huir de un idioma literario que carecía de vida interior, un idioma de formas huecas; del oropel de falsas visiones panorámicas, Unamuno fué, como la mayoría de sus compañeros de generación, víctima de un retoricismo de signo inverso y absurdo, porque tan absurdo es que la florista se case al final con el príncipe, como que muera estrangulada en manos de éste. Tan absurdo es la España de colorines y panderetas, como la España seca, desgarrada y jorobada. Así dentro de un círculo vicioso aquella Europa que venía de vuelta con su ruta de desilusiones empezaba a entusiasmarse con la literatura bronca y bravía que por aquel entonces comenzaba su carrera de éxitos en el mundo y que precisamente se correspondía, en cierto modo, con la forma de vida típicamente española que, quírase o no, tiene caracteres absolutos: aquellos caracteres absolutos que a Europa le faltaban. Es verdad que, desde afuera, se ha querido evitar muy a menudo y cuidadosamente la perspectiva religiosa y por ello se quiere ver en el casticismo español un terreno neutral por donde pasear

⁴ AZORÍN: *La España de un pintor*, "ABC", Madrid, 9 de mayo de 1910.

sin olvidar el hecho diferencial. Eso mismo hicieron algunos españoles, entre otros Unamuno. Pero ya lo dijo de forma lapidaria López Ibor: "el casticismo es la forma civil, secularizada, del ultramontanismo"⁵.

Que Unamuno cayó de lleno en la españolada cuando canta sus cristos no hay la menor duda. Y si alguna hubiese, basta leer para deshacerla su ensayo *El Cristo español*, que relaciona nuestra plástica barroca con las corridas de toros y que, a juicio de un autor tan poco sospechoso como Aranguren, es "una de las más crasas españoladas que se han escrito nunca".

En ese ensayo, que trata de justificar en prosa lo que ha cantado en verso, decía Unamuno: "Me gustan esos Cristos lívidos, escuálidos, sanguinosos, esos cristos que alguien ha llamado feroces. ¿Falta de arte? ¿Barbarie? No lo sé. Y me gustan las Dolorosas tétricas, maceradas por el pesar." "El Cristo español —me ha dicho muchas veces Guerra Junqueiro— nació en Tánger. Tal vez, tal vez es un Cristo africano." "Cuando usted vea una corrida de toros —seguí diciéndole— comprenderá usted estos Cristos. El pobre toro es también una especie de Cristo irracional, una víctima propiciatoria cuya sangre nos lava de no pocos pecados de barbarie."

Por lo que se deduce del poema al *Cristo yacente de Santa Clara* y de la lectura de su ensayo *El Cristo español* es evidente en Unamuno un decidido voluntarismo creador. A esta conclusión hemos llegado después de estudiar su visión global de Cristo, tanto en su obra literaria como de pensamiento, pero vayamos por partes.

Los versos finales del poema, "y Tú, Cristo del Cielo, redímenos del Cristo de la tierra", quieren ser algo así como una salvación. Unamuno parece poner especial empeño en hacer constar que "este Cristo no es el Verbo que se encarna en carne vividera", etc. No obs-

⁵ LÓPEZ IBOR: *El proyecto vital español*, "Punta Europa", núm. 13, Madrid, 1957, pág. 48.

tante, "el feroz poema" le produce, según confiesa, "cierto remordimiento". El tema es difícil de abordar, porque en su autor, que se define como "sentidor", no se separa tan fácilmente el mundo de las ideas del de las congajas existenciales. Pero lo que en sí es difícil de dilucidar no deja de iluminarnos con un contexto global de su pensamiento.

En su ensayo *El Cristo español* trata de cimentar su imagen de Cristo en un estado de ánimo colectivo de los españoles, alejado del verdadero espíritu cristiano. "Aquí —dice— todo el mundo, pero en particular artistas y literatos, se destrozan unos a otros con una ferocidad tauromáquica, o no sé si cristiana, de nuestro cristianismo tangerino"... ¡Sobre todo, el olor a tragedia!... "Y ese odio, ese mismo odio que, como subterránea corriente de lava, circula aquí por dondequiera, ese mismo odio... surge de lo más profundo de nosotros mismos; nos odiamos, y no ya unos a otros, sino cada cual a sí propio..." "Pero ustedes no tienen verdadero amor a la vida, aunque tengan apego a ella", me dijo una vez, como quien hace un descubrimiento, otro extranjero, éste francés. Y le respondí: "¡Acaso!" Y volvió a exclamar: "¡Pero esto es un verdadero culto a la muerte!" Y le repliqué: "No, ¡a la muerte, no! ¡A la inmortalidad!"

A esta visión de la realidad social española ha de unirse la propia situación espiritual de Unamuno, su propia desesperación, inseparable de su visión de Cristo. "Así —escribe—, hay un Cristo triunfante, celestial, glorioso: el de la Transfiguración, el de la Ascensión, el que está a la diestra del Padre, pero para cuando nos hayamos transfigurado, para cuando hayamos ascendido. Pero aquí en esta plaza del mundo, en esta vida que no es sino trágica tauromaquia, aquí el otro, el lívido, el acardenalado, el sanguinolento y exangüe."

Unamuno no comprendió nunca el carácter dionisíaco, de pentecostés, del Cristianismo. A pesar de su

quijotismo, ya se lo decía el escritor uruguayo Zorrilla de San Martín: en su alma, al fin, triunfa Hamlet sobre Don Quijote. También Maetz le criticó duramente su sentido de la religión, sumamente ególatra y egocéntrico. Eran muchas las cualidades que se daban juntas en Unamuno y que le hacían dirigir su mirada unilateralmente en una dirección. El mismo lo dice a propósito de su imagen de Cristo: "En tomándole el gusto, ya otros ambientes resultan desabridos. Es como la austera hermosura del páramo. El que templó su alma, o la destempló —no lo sé—, en la contemplación de los Cristos ensangrentados y desangrados, no se hace luego a otros" ⁶.

Además de un Cristo español, Unamuno hablaba de un Dios español. Y todavía en sus últimos años se apoyaba firmemente en estas ideas de un Dios que realiza y teje el pensamiento divino en la Naturaleza y en la Historia, de un Dios que sueña a una España y a sus hombres sobre ciudades, ruinas y montes españoles. "El cielo en que quiero creer —decía— es una España celestial y eterna, y mi Dios un Dios español." (*Niebla*, pág. 282.) Que en este pensamiento, con un fuerte sabor a Dostoyevski, hay un voluntarismo creador no ofrece duda. El siguiente pasaje de una carta fechada en Hendaya el 13 de diciembre de 1929 es bastante significativo: "Y si he de serle sincero, y como el Universo espiritualmente es Dios, debo decirle que yo, el español eterno, al intentar eso, trato de españolizar a Dios para divinizar a España" ⁷. Inclusive, en *El Otro*, habla Unamuno de que es "¡Dios también doble!", una especie de Dios trágico, unamunizado.

Los grandes poetas, por muy errados o vulgares que

⁶ *El Cristo Español*. Ensayos, O. C., t. III, Madrid, 1950, pág. 837.

⁷ Cit. por G. DE TORRE: *La aventura y el orden*, Buenos Aires, 1943, pág. 74. Vid. también CARLOS CLAVERÍA: *Temas de Unamuno* Madrid, 1953, pág. 33.

El Cristo de Cabrera

Un estudio de la etapa última de la poesía de Unamuno pone de manifiesto cuán poderosamente domina su visión del Crucificado el estilo con que ha "cantado" al *Cristo yacente de Santa Clara*. Con este poema Unamuno ha creado su modalidad más típica, la llamada trágica y desgarrada. En adelante será inútil cuanto haga por sobrepujarla o modificarla esencialmente. Pero antes de adentrarnos en las diversas etapas cristológicas de su poesía tengamos presente que su *Cristo yacente de Santa Clara* viene ya determinado por una visión anterior.

En su primer libro de versos, *Poesías* (1907), encontramos su poema *El Cristo de Cabrera*, frente al cual ya había meditado el 21 de mayo de 1899. Esta poesía prepara, en germen, la del *Cristo yacente de Santa Clara* y en su lista iconográfica interesa registrarla como pieza clave.

No es tal imagen ni aun trasunto vago
del olímpico cuerpo que forjaron
los que con arte y juego
poema hicieron de la humana forma,
sino torpe bosquejo
de carne tosca,
de sudor amasada del trabajo
con el molde de piedra
sobre la dura tierra,
aquella fealdad y grosería
del pobre monstruo humano
que en sí el fruto recoge
que los vicios sembraron de los hombres,
honda piedad inspira
el pobre Cristo
amasado con penas,
al Cristo campesino
del Valle de Cabrera.

Del leño a que sus brazos
están clavados
penden de exvotos cintas
y pinturas sencillas,
que en tosquedad al Cristo se aparejan,
en la cámara ostentan
sencilla fe.

De *El Cristo de Cabrera* habla Unamuno varias veces en su correspondencia y de ella se deduce que le preocupó profundamente. En una carta a Ruiz Contreras le decía: "Si yo insisto es porque juzgo, no sé si engañado, que estas poesías, sobre todo algunas, son de lo "más mío" que produjo. Hay una, *El Cristo de Cabrera*, que no dejo de acariciarla en mi memoria"⁹. También a Maragall confiesa haber puesto mucho cariño en ella¹⁰, y en otra carta a Bernardo G. de Candamo le dice: "Casi nunca hago referencia a lo helénico ni acudo a Pan o a Afrodita. Acaso consista en que para mí la Naturaleza me parece cristiana y no pagana (en *El Cristo de Cabrera* lo dejé verter)"¹¹.

La más genuina poesía cristológica de Unamuno tiende a surgir siempre de una atmósfera determinada. Lo que en *El Cristo de Cabrera*, rodeado de medievales encinas de hojas oscuras y visitado por toscos campesinos es inmóvil gravedad granítica, valle austero y solitario sobre el que mana la tristeza de la luz cernida por el ramaje —un Cristo torpe bosquejo de carne tosca, amasada con sudor y trabajo en molde de piedra y tierra dura—, es en *El Cristo de la Colegiata* —que publica al final de *Andanzas y visiones españolas* y a continuación del *Cristo yacente de Santa Clara*— un yacer

⁹ Carta a Ruiz Contreras (22 junio 1899), *Memorias de un desmemoriado*, Madrid, 1946, pág. 165.

¹⁰ *Epistolario entre Miguel de Unamuno y Juan Maragall* (16 junio 1900), Barcelona, 1951, págs. 10-11.

¹¹ Prólogo a la edición de *Ensayos*, t. II, Madrid, 1942, página 34.

entre las ruinas de un viejo templo románico abandonado ya para el rito, con su cúpula batida por los murciélagos. No arden ya cirios ni resuenan plegarias en sus naves. Solitario en un oscuro rincón, hállase también solo, terriblemente solo, un Cristo lívido, sin almas postradas a sus plantas, como antaño. De las bóvedas gotean leyendas remotas, hijas de la negra congoja apocalíptica de los siglos más bárbaros, cuando el alma temblaba, con las alas rotas, en la cárcel de la carne, esperando torturada la muerte. Un silencio de piedra cubre la paz de sepulcro del recinto tétrico, túmulo de una fe muerta. Fuera, donde no alcanzan a ver los ojos del Cristo crucificado, bajo un sol vivificante, se redondea el ábside con un manto de yedra, donde la vida animal pone cada año sus crías para luego llevarselas a alguna mezquita rayana al Sahara. En la ruina de la torre hay también una cigüeña hierática, con los ojos sonámbulos, que al caer de la tarde alza su vuelo para buscar en el campo el botín que en nido devora. Y el Cristo solitario, prisionero de aquel interior abandonado por los hombres, se aburre oyendo el piar lejano de las golondrinas y el castañeteo, que es como un rezo litúrgico, con que cuentan las cigüeñas los días que faltan para el éxodo.

Las imágenes poéticas de Cristo en Unamuno son llevadas por lo más lejano de la representación de una objetividad complacida sin comentario. A esto precisamente es a lo que se ha llamado espíritu del 98. El 98 se entroniza tanto en las letras como en la pintura —Zuloaga, Solana— cuando no sólo se pinta, sino también se opina. El 98, ya sea escribiendo o pintando, no se concibe sin crítica. La crítica de Unamuno en *El Cristo de Cabrera* no es tan feroz como la que después hizo en el *Cristo yacente de Santa Clara*. Pero los dos Cristos pertenecen al mismo mundo: a la España negra de los hombres del 98.

Y no es que Unamuno no conociera otra imagen de

Cristo, sino que se aferraba a la suya. Especialmente cuando habla del Cristo Portugués sabe que Teixeira de Pascoaes quería unir a Jesús con Pan —*Jesús e Pan*, se titula uno de sus libros—, y no se extraña de que parangone a Jesús con algunas figuras paganas, “cosa —dice— que hará horrorizarse a algún timorato que no tenga de Jesús idea más clara que de Venus”. “El Cristo Portugués —le decía en otra ocasión Guerra Junqueiro— juega por los campos con los campesinos y merienda con ellos, y sólo a ciertas horas, cuando tiene que cumplir con los deberes de su cargo, se cuelga de la cruz.” “No es como el Cristo español que nació en Tángier, un Cristo africano, que jamás se aparta de la cruz, donde está lleno de sangre”¹². Este precisamente es el Cristo objeto de su poesía y el que domina sobre su espíritu.

Un Cristo sumido en un agrio olor a cirios y a crisantemos que deja la muerte, esa tremenda sombra incómoda. Con toda seguridad, Unamuno hubiera preferido el humilde entierro con plantas aldeanos, al Cristo sin dolor y nada cristiano que andaba buscando en vano Mr. Baton, director del cementerio de Forest Lawn. Esta visión de Unamuno trasciende incluso al mundo de las personas y llega a impregnarse en el mismo paisaje que él quería ver de un modo que no fuera pagano.

Valle de selección en que el silencio
melancolía incuba,
asilo de sosiego,
crisol de la amargura,
valle bendito,
solitario retiro
del Cristo de Cabrera,
tu austera soledad bendita sea!

¹² *Jesús e Pan, Teixeira de Pascoaes. Por tierras de Portugal y España*. O. C., t. I, Madrid, 1951, págs. 316-17.

Mana cordial tristeza
de la difusa luz de la encina
el ramaje tamiza
y es la tristeza
calma serena.

En el artículo necrológico que Ortega dedicó a Unamuno se encuentran estas palabras contundentes: "Toda su vida, toda su filosofía han sido, como la de Spinoza, una *meditatio mortis*", "este gran celtíbero —por que, no hay duda, era el gran celtíbero, lo era en el bien y en el mal— hizo de la muerte su amada. De aquí el sabor o, al menos, el dejo macabro que nos llega de todas sus páginas, hable de lo que hable, juegue con lo que juegue"¹³.

Y en efecto, hay en la producción poética de Unamuno algo así como una incapacidad de ver en el panorama del mundo todo aquello que no fuera infeliz, trágico, funesto o aciago. Y no se crea que esta actitud obedece a lo que hoy se entiende por tremendismo, que lleva camino de ser definitivamente definido como mera moda o pasatiempo hecho de gestos artificiosos, superficial y casi siempre insincero; deliberada batahola para impresionar a los demás. En la actitud de Unamuno se trata de algo distinto. Es una actitud del espíritu y no de los ojos, no exenta de ternura ni de filosofía, que si unas veces parece descarnada, otras encubre una intención ascética. Recientemente el doctor Marañón ha acuñado una palabra, "sinestrismo"¹⁴, que él diferencia esencialmente del tremendismo, y, poniendo el dedo en la llaga, afirma, con escándalo a veces de los que le han oído, que la vena profunda del "sinestrismo" es la

¹³ ORTEGA: *En la muerte de Unamuno*. O. C., t. V, Madrid, 1951, pág. 264.

¹⁴ De la contestación del doctor MARAÑÓN al discurso de ingreso en la Academia de CAMILO JOSÉ CELA: *La obra literaria del pintor Solana*, Palma de Mallorca, 1957, págs. 114-17.

religiosidad. Es lo que, incluso, con más literatura que otra cosa y muy superficialmente, se ha solido llamar religiosidad española; la de nuestra plástica policromada, Ribera, Valdés Leal, Quevedo, Torres de Villarroel, que con frecuencia se mezcla, en un cuadro hecho a brocha gorda, con la religiosidad, muy otra y muy problemática, de los Solana o Unamuno... No obstante esta mezcla tan problemática, en el ascetismo hispánico late una fuerza especial que todavía, en pleno siglo XX, permite con relativa naturalidad lo que casi es imposible que sucediera en otras latitudes: que un pintor como Solana llene lienzos descomunales con danzas de la muerte o con escenas del Juicio final, o que surja una obra como la de Unamuno, el cual, aunque consideraba obscena la sensualidad fuera de los límites matrimoniales, no sospechaba de peor gusto todavía el sentir halago en evocar la corrupción de un cuerpo femenino. "No sé —comenta Cernuda¹⁵— lo que un discípulo de Freud hallaría tras estos versos de *Teresa*, sin duda algo despreciable." Además de su sequedad y de su horror por lo sensual, otro tanto podría decirse de su atormentada sed paramera.

Las últimas raíces del fenómeno posiblemente radiquen en una concepción falsa de la religiosidad, cuyo punto de partida coincide con el punto de llegada de una falsa concepción de la vida.

A Unamuno, y en esto coinciden sus mejores conocedores, le sobró hondura y espíritu filosófico, pero le faltó humildad, seriedad radical y, en última instancia, fe en el sentido estricto para ser un cristiano creyente. Este fenómeno se ve con claridad en su actitud ante la muerte. Es tan positivo como natural sentir la muerte como algo antinatural y nefasto. Nada menos cristiano que el verso de Rilke, en la novena de sus *Duisen*

¹⁵ CERNUDA, L.: *Estudios sobre la poesía española contemporánea*, Madrid, 1957, pág. 96.

Elegien, en la que artificiosamente canta a la muerte como si fuese la cosa más amistosa del mundo:

"Namenlos bin ich zu dir entschlossen, von weit her
Immer warst du im Recht, und dein heiliger Einfall
Ist der vertrauliche Tod"¹⁶.

La actitud de Unamuno ante la muerte es más cristiana que la reflejada en estos versos de Rilke. Pero Unamuno, que se siente molesto y atormentado por el tener que morir, parece, al fin, no conformarse con la explicación de que la muerte vino al mundo como castigo y fruto del pecado, y en consecuencia su actitud ante la muerte —su "perenne amiga-enemiga", que diría Ortega— se hace permanente protesta, un no querer morir, una inquietud que lejos de resignarse desemboca en desesperación. Tan es así, como que en la religiosidad de Unamuno no hay otro problema que el de no morir y su Dios no es más que el Dios inmortalizador y sólo porque es inmortalizador. Todo lo demás se reduce a una vida poética irreprimible a la luz del deseo de inmortalidad. A esa forma de religiosidad antropomórfica y finalista, con un Dios inmortalizador, que es la proyección al infinito de nuestra propia conciencia, para salvar a ésta de su propio aniquilamiento, es a lo que Unamuno llama cristianismo en su forma pura o primitiva, no falsificada, por la teología¹⁷.

Por ello, a Unamuno ha podido echársele en cara que carecía de capacidad contemplativa que desaparece bajo su voluntad configuradora y mítica. Un egotismo que, como decía Baroja, le aislaba del mundo. Su solipsismo, su falta de capacidad para el amor llegan para

¹⁶ Estoy indeciblemente decidido, desde lo más remoto, hacia ti (la tierra), siempre estabas en la razón y tu santa ocurrencia es la muerte amistosa. (Trad., Gonzalo Torrente de Ballester.)

¹⁷ OROMÍ, M.: *El pensamiento filosófico de Miguel Unamuno*, Madrid, 1943, págs. 148, 186.

algunos a traslucirse en la ausencia de musicalidad de su poesía.

Hay, indudablemente, en Unamuno una obsesión que se ve siempre de primera intención, con esos ojos de insecto que no perdona nada y que dicen caracterizan a los sinestristas. Una limitación que podrá estar a tono con la sorpresa, ya experimentada por los romanos y que Tito Livio nos transmite, de ver que los celtíberos era el único pueblo que vestía de negro y adoraba a la muerte, pero que se aleja infinitamente de la actitud cristiana.

Como tu cielo es el de mi alma triste
En el día y con él llueve tristeza a fino orvallo¹⁸.

Esto puede verse si se compara la actitud típicamente sinestrista con el sentimiento de la fugacidad de la belleza, de la alegría, de la gloria que tan fundamentalmente caracteriza la mejor poesía española. A este tema, *La brevedad de la vida en nuestra poesía lírica*¹⁹, dedicó precisamente Maeztu su discurso de ingreso en la Academia de la Lengua, llamando la atención de que si el tener que morir es un lugar común, no lo es, en cambio, lo que constituye un fenómeno único en la literatura universal: el hecho de que este lugar común haya inspirado en la poesía castellana las mejores composiciones. Recuérdense tan sólo los versos que todo el mundo sabe de memoria, de tan exquisita forma como ricos en sentimientos y filosofía: "Breve bien, fácil viento, leve espuma", "verdura de las eras", "rocío de los prados", "el otoño pasó con sus racimos", "el heno, a la mañana verde, seco a la tarde", "marchitará la rosa el viento helado", "cuándo será que pueda, libre de esta prisión, volar al cielo"... No hay poeta de nuestra

¹⁸ *Poesías* (1907). En la Basílica del Señor Santiago de Bilbao, martes de Semana Santa, 10 de abril de 1906.

¹⁹ MAEZTU: *La brevedad de la vida en nuestra poesía lírica*, 1935. Recogido en *Ensayos*, Buenos Aires, 1948.

habla que no consagre a este tema de la muerte y de la transitoriedad de los bienes terrenos alguna, por lo menos, de las más celebradas de sus obras. Sin embargo, la diferencia es patente si comparamos su actitud con la típicamente sinestrista. Nimba estas poesías una paz, una serenidad, una esperanza que no se ven en los sinestristas. Lo que en la poesía de Unamuno es tan sinestrista como en un cuadro de Solana, en la poesía tradicional, de fondo eminentemente popular cristiano, es gravedad. *La morgue espáñole*, el sobrecejo que en nosotros observan los franceses, la "gravedad" de que nuestros antepasados se ufanan era algo parecido a la *gravitas* romana, sólo que su origen era moral, y no político, porque no procedía de la circunspección imperio, como en los romanos, sino de la conciencia del imperio, con que medimos el valor de los actos y de las cosas. Y ya resaltó Maeztu, en aquel discurso, que esta actitud debe mucho a la influencia que tuvieron nuestros grandes líricos sobre nuestro carácter²⁰.

En la actitud sinestrista se ha perdido el centro y tomando, a veces, pie en detalles muy accesorios de la representación plástica cristiana, ya sea la sangre o ya las faldas de los Cristos, se acentúa una interpretación en la que se ha perdido no sólo el sentido sacro, sino la gravedad de espíritu, de tal modo que lo que es teología se convierte, al fin, en amarga antropología.

Por eso cuando el sol en el ocaso
se acuesta lento,
como perfume espiritual del campo
sube rústico rezo,
que es como el eco
que de los siglos al través repite
el resignado ruego
de la pobre alma hasta la muerte triste,
de aquel sudor de sangre es el incienso.

²⁰ MAEZTU, L. C.

En las imágenes procesionales vestidas con pesadas telas, en los rostros ensangrentados rodeados de joyas, en las caras bañadas en llanto y coronadas de diamantes, el sentir propiamente cristiano ve surgir la dimensión del misterio. Si el arte religioso español, pongamos por ejemplo, ha revestido muchas veces sus estatuas con verdaderos vestidos, no es sólo por una preocupación realista. Es para elevarse por encima de estas semejanzas humanas que, sin embargo, se ofrecen a la invocación religiosa, ya que vestir un objeto es ocultarlo, señalar la distancia, trasladarlo más allá del mundo y situarlo al lado de lo divino. El hábito insólito es algo que sustrahe de la multitud, de su vida demasiado profana, subyacente y próxima. Y lo que decimos del vestido puede decirse también de otras particularidades del realismo mágico de nuestra plástica religiosa.

Una visión muy distinta de la que es frecuente en España, y muy dentro de la sensibilidad de nuestro tiempo para lo sacro, puede verse en los estudios de los padres dominicos franceses Dubarle y Couturier sobre nuestros Cristos y sobre nuestras procesiones, aparecidos en un número dedicado a las procesiones españolas de *L'art sacré*, que yo he traducido al castellano²¹.

El pueblo entra en un acto teologal hecho precisamente para él. En él encuentra la obediencia a la fe, el despertar al amor divino, la iluminación de una esperanza eterna tal como le hace falta. Esta es su manera peculiar de ser religioso y su manera peculiar de buscar a Dios como puede hacerlo una conciencia todavía imperfectamente reconcentrada. Lo que ya no está bien es lo que con esta manera peculiar popular hace el intelectual. Usarla para sus concepciones particulares de hombre cultivado, buscando un pretexto para su ideas, para su "ideología", para su voluntarismo creador e incluso para sus congojas.

²¹ Vid. "Punta Europa", núm. 16. Madrid, 1957.

En *El Cristo de Velázquez*, su obra cristológica de más envergadura, que merece un estudio aparte, puede verse con más claridad la preocupación mítica de Unamuno, tan distinta de la cristiana y de la popular.

El Cristo de Velázquez

Esta obra de Unamuno ha suscitado las más variadas opiniones entre sus intérpretes y comentaristas, cosa explicable, ya que, además de lo que su autor ha querido representar en ella, un análisis crítico de la obra da pie a las interpretaciones más aventuradas.

Por lo general el juicio de sus críticos, especialmente desde el punto de vista religioso, salvo contadísimas excepciones —como la del P. Luis de Fátima Luque, O. P., la del P. Oromí y la de Aranguren—, ha sido bastante desorientado. Algunos llegan a decir, como Julián Marias, que “Unamuno estuvo lleno de auténtico espíritu religioso y cristiano, como aparece en *El Cristo de Velázquez*, cima de la poesía religiosa española en trescientos años, cuyos versos llenan los ojos de lágrimas de emoción religiosa a un auditorio sólo en parte católico”. “*El Cristo de Velázquez*, el más entrañable poema religioso español desde el siglo XVII, poema lingüístico, filológico —si se entiende lo que quiero decir con esta palabra—, en que la Escritura está incrustada y recreada desde la lengua española, revivida desde el espíritu que va con ella, interpretada y entendida así poéticamente, y como palabra —por tanto, como poesía— adivinado y comprendido su sentido religioso y teológico. Porque es la palabra en su misma corporeidad sonora la que revela poéticamente su significación. Este sentido de la lengua condiciona la obra intelectual de Unamuno”²²

²² MARIAS, J.: *Filosofía actual y existencialismo en España*. Madrid, 1955, págs. 118, 126.

La opinión más extendida, incluso en textos de bachillerato, ha tendido a ver este poema tal como lo vio Luis Felipe Vivanco en el prólogo a su *Antología Poética*. Como una especie de *Nombres de Cristo*, “como poema tranquilo y creyente de confianza en Dios y, por tanto, es el destino del hombre, que representa, dentro de la obra total de Unamuno, algo único y hasta opuesto a todo ese resto atormentado de ella que culmina en las páginas de *San Manuel Bueno, mártir*”.

Se ha señalado ya el hecho de que Unamuno, al elegir *El Cristo de Velázquez*, que es de nuestras grandes imágenes barrocas del Crucificado una de las más sobrias, nobles y dignas, parece predisponernos, efectivamente, a una concepción religiosa *toto caelo* alejada de su habitual y bochascoso sentido de la existencia. Pero ¿no fué acaso el mismo Unamuno quien en su pasaje *Del sentimiento trágico de la vida*²³ consideró a este Cristo como “agonizante”, lo que en su lenguaje quiere decir “agónico”, es decir, trágico? “Un Cristo que está siempre muriéndose, sin acabar de morir, para darnos vida.” ¿No acentuó acaso fuertemente el Cristo “agónico”, sometido al suplicio de la Cruz dudando ante su Padre en el trance misterioso? Con toda seguridad también nosotros nos inclinamos a creer que el tono y acento del libro, tan moroso y temansado que da un respiro al continuo jadeo, ha desorientado a muchos de sus exaltados admiradores, que lamentan el hecho indiscutible de su heterodoxia. A ello ha contribuido también indudablemente el espíritu ambiguo de Unamuno y su declaración de que con este libro quiere borrar la impresión producida por su poema al *Cristo yacente*

²³ *Del sentimiento trágico de la vida*. O. C., t. IV, Madrid, 1950, pág. 517. Vid. sobre el particular ARANGUREN: *Sobre el talante religioso de Miguel de Unamuno*. “Arbor”, número 36, Madrid, 1948, pág. 502, recogido en su libro *El catolicismo y el protestantismo como formas de existencia*. Madrid, 1957.

de Santa Clara. Y, en efecto, *El Cristo de Velázquez* no es tan terreno ni tan humillado como el otro. Hay una cercanía a una idea de Dios, un vaivén agónico típicamente unamuniano lleno del equívoco que quiere hacer creer y al mismo tiempo crear a Cristo como Hombre-Dios.

El poema comenzó a redactarse en 1913 y se publicó en 1920. Consta de cuatro partes de desigual extensión, divididas en capítulos, con un total de dos mil quinientos treinta y ocho endecasílabos libres. No es un poema en que se enfoquen con unidad y ordenadamente escenas de la Pasión de Nuestro Señor ni narración poética sometida a plan alguno. En conjunto, ni siquiera es el Cristo de Velázquez, sino el suyo propio, el Cristo de Unamuno, meditaciones espirituales, de soliloquios dirigidos a la imagen de Cristo.

Unamuno puso toda su alma en esta obra. "Es la obra que trato con más cariño", escribía (6-V-1916) a Jacques Chevalier. "Será lo más retocado que haga", le decía (6-V-1914) a Federico de Onís. "Y francamente, todo lo que habría podido hacer, o desde la oposición ó desde el Poder, no creo que hubiese valido nada, en eficacia íntima y duradera, junto a mi libro *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, o junto a mi poema *El Cristo de Velázquez*, en el que estoy todavía trabajando"²⁴.

En una ocasión en la que Unamuno, en busca de reposo, había visitado el convento de Silos, en el álbum del monasterio dejó entonces la primera redacción de su poema *El Cristo de Velázquez*, que fraguaba por aquel tiempo. "Y desde aquel verano de 1914 —escribe Unamuno—, en que empezó mi mayor batalla, ni un sólo día de verdadera paz. ¿Y descanso? Peor sería

²⁴ Cartas inéditas citadas por GARCÍA BLANCO en su estudio *Don Miguel de Unamuno y sus poetas*. Salamanca, 1954, págs. 225 y 277. Vid. también el artículo de UNAMUNO, *Pequeña confesión clínica*, "Nuevo Mundo", Madrid, 7 noviembre 1914.

canarse de descansar, que es devorador aburrimiento claustal"²⁵. ¿Qué nos quiere decir Unamuno con estas palabras un tanto enigmáticas? Tal vez, desentrañando el meollo oculto de su poema, percibirá el lector mejor el alcance último y la zozobra que respiran estas líneas.

En el poema se alude en muchos fragmentos a las Sagradas Escrituras, a los profetas, Libros Sapienciales, *Cantar de los Cantares*, Santos Evangelios, Cartas de San Pablo. Incluso se nombra a la Iglesia, se habla de la fe, se canta a la Sagrada Eucaristía, se da a Cristo el título de Hijo del Hombre.

Esto explica que personas competentes y religiosas hayan defendido hasta con entusiasmo la ortodoxia por excepción de este libro. Y explica también la vida misma del poema que vive de esa luz que admite, con alusiones bellísimas, un sentido y muchos resplandores francamente ortodoxos. Todo ello vertido, además, en un castellano único, labor de forja repujada líricamente bella. Modelo de verso blanco, regio y elocuente, de tono mayor.

Sin embargo, ni el Hijo del Hombre significa en el poema igual que en San Mateo, ni la fe de Unamuno es la fe de la Iglesia, ni la Iglesia concebida lírica o filosóficamente como "humanidad sin lindes" es la Esposa de Cristo...

A nosotros no nos interesa en especial mostrar tanto la diferencia existente entre este Cristo de Unamuno y el Cristo de la Iglesia —doctores tiene la Santa Madre—, como poner de manifiesto que en este poema, mirado frecuentemente como un islote ortodoxo en su vasta producción, se da también la imagen de un Cristo mítico-trágico a tono con el voluntarismo creador de su filosofía.

Leído el poema de acuerdo con la intención que su autor quiso darle, salta a la vista su voluntad de figu-

²⁵ Por el alto Duero. O. C., t. I, Madrid, 1951, pág. 991.

ración mítica que él creyó idéntica a la fe de su pueblo. Antes, en y después de la confección de este libro Unamuno pensaba lo mismo sobre el particular; ¿por qué había de variar de opinión en el preciso momento de escribirlo? Máxime cuando, en los muchos años que en él trabajó siguió hablando del cristianismo con su tan peculiar visión.

La intención del poema la expresó Unamuno con alguna claridad en varias de sus cartas. "A mí me ha dado ahora —escribía— por formular la fe de mi pueblo, su cristología realista, y... lo estoy haciendo en verso. Es un poema que se titulará *Ante el Cristo de Velázquez* y del que llevo escritos más de setecientos endecaslabos. Quiero hacer una cosa cristiana, bíblica y... española. Veremos"²⁶. "Es un intento de formular poéticamente el sentimiento religioso castellano, nuestra mítica"²⁷. "*un long poème grave, solemnel, clair, plein et l'expression de la foi chretienne de mon peuple*"²⁸. Y todavía en noviembre de 1913 escribía a Ilundain: "aparte de ese poema sobre el Cristo velazqueño, que es una cristología poética..."

Lo peculiar de estas citas, ya lo habrá observado el lector, es esa nota común que aparece en todas ellas: su voluntad de expresar o de encarnar "el Cristo español", de hacer "una cristología poética", preocupación obsesiva que no puede separarse de la ideología unamuniana y que deben tener presente aquellos que se agarran a este Cristo queriendo probar la fe de Unamuno.

En el voluntarismo mítico de este libro insistió hace ya algunos años el padre dominico Luis de Fátima Lu-

²⁶ Carta inédita a Teixeira de Pascoaes, 22 julio 1913, citada por GARCÍA BLANCO, l. c., pág. 209.

²⁷ Carta inédita a Teixeira de Pascoaes, 20 febrero 1914, citada por GARCÍA BLANCO, l. c., pág. 215.

²⁸ Carta inédita a Jacques Chevalier, 31 diciembre 1914, citada por GARCÍA BLANCO, l. c., pág. 218.

que, en un artículo que pocas veces he visto citado en la ya extensa literatura unamuniana²⁹. Es verdad que el padre Luque no intenta hacer una crítica literaria, pero señala con claridad ciertos fragmentos del libro que, tal vez disimulados por ese constante equívoco verbal que tan peculiarmente le caracteriza, pasan inadvertidos a la mayoría de sus lectores.

Por paradójico y extraño que parezca, en este "hermano de Kierkegaard", como se llamó a sí mismo Unamuno, la filosofía idealista está como una gasa envolviendo todo el poema. Precisando más su opinión, el padre Luque dice certeramente que en el poema se nos da una interpretación hegeliana de Cristo.

Y en efecto, aunque el padre Luque, en la exposición que hace del pensamiento hegeliano, no se base en citas originales, sino en la *Historia de la Filosofía*, del Cardenal Ceferino González, su parangón es evidente. Tan evidente como paradójico. Porque el sentidor Unamuno, el cantor y el filósofo del "hombre de carne y hueso", a pesar de todas las "encarnaduras" de su lenguaje extremadamente entrañado y cuidado, canta a Cristo, en últimos términos, como idea abstracta más que como realidad viva. Uno no se da cuenta de esta existencia ideológica hasta chocar con ella. *El Cristo de Velázquez*, pues, ha de leerse con clave, de manera parecida a como se lee una novela de Sartre, con su magia de expresión adaptada de antemano a perspectivas teóricas.

Y así tenía que suceder. A Unamuno no le interesaba el Cristo histórico, como tampoco le interesaba el Quijote de Cervantes. La existencia histórica de Cristo, como la del Quijote, no le preocupa a Unamuno; es cuestión —dice— para los eruditos, para los de la re-

²⁹ FR. LUIS DE FÁTIMA LUQUE, O. P.: *¿Es ortodoxo el Cristo de Unamuno?* "Ciencia tomista", Salamanca, 1943, t. 64, núm. 200, pág. 65.

ligión racional; para ser cristiano basta sentir a Cristo en el corazón, como para ser quijotista basta sentir el espíritu del Quijote; todo lo demás es cervantismo.

Unamuno hizo su Cristo. Lo construyó en su mente como expresamente dice y expondremos más adelante.

Cuando Maeztu discutió a *Azorín* algunas de sus apreciaciones en torno a la influencia de autores extranjeros sobre los componentes de la llamada generación del 98, hay un interesante juicio suyo sobre Unamuno. Decía Maeztu que sobre Unamuno fué grande la influencia de Marx y de Hegel, influencia más importante que las de los Ibsen y los Amiel que citaba *Azorín*. Y el juicio de Maeztu debe tenerse en cuenta, ya que en su tiempo ningún otro escritor contemporáneo conoció y siguió tan de cerca los pasos de Unamuno³⁰.

No en vano una de las más típicas doctrinas de Hegel es su cristología. El mismo Ortega lo reconoce con estas palabras: "una de las creaciones más sabias y fecundas de Hegel es su cristología, su interpretación laica del símbolo cristiano. Cristo es, según él, el ensayo más enérgico que se ha realizado para definir al hombre"³¹. Pero ¿para qué acudir a otras fuentes si es el mismo Unamuno quien nos lo dice? Más de una vez nos cuenta que aprendió el alemán traduciendo la *Lógica* de Hegel. Y, sobre todo, en aquellas ocasiones en las que nos habla como "en puro racionalizar su fe la pierde" —o como "la labor de racionalizar su fe iba carcomiendo, despojándola de sus formas y reduciéndola a sustancia y jugo informe"—, es cuando estas

³⁰ MAEZTU, R.: *El alma del noventa y ocho y La obra del noventa y ocho*, "Nuevo Mundo", Madrid, 6 y 15 de julio de 1913. Vid. mi *Maeztu*, Madrid, 1955, pág. 142. Sobre los antecedentes ideológicos de Unamuno puede verse en el libro del padre GONZÁLEZ CAMINERO, S. J., la profusión de fuentes de filósofos idealistas.

³¹ ORTEGA Y GASSET, J.: *La pedagogía social como problema político*. O. C., t. I, Madrid, 1950, pág. 510.

alusiones tuyas a Hegel³² adquieren desde nuestro punto de vista más valor. En especial nos resulta valiosa su carta al anarquista Federico Urales: "Proseguí en mi empeño —escribe— de racionalizar mi fe, y es claro, el dogma se destroza en mi conciencia... dejé de serlo (católico) en fuerza de intimar y racionalizar mi fe, en puro buscar bajo la letra católica el espíritu cristiano. Y un día de carnaval (lo recuerdo bien) dejé de pronto de oír misa. Entonces me lancé en una carrera vertiginosa a través de la filosofía. Aprendí alemán en Hegel, en el estupendo Hegel, que ha sido uno de los pensadores que más honda huella han dejado en mí. Hoy mismo creo que el fondo de mi pensamiento es

³² Es sabido que el origen de toda la crítica de la religión en el siglo XIX está en Hegel. Quizá se siga discutiendo mucho tiempo para saber si fué "ateo" o "antropoteísta". Esta discusión importa poco y apela sin duda a una distinción que no puede menos de rechazarse en el seno de una filosofía dialéctica. Indiscutible es que Hegel ha pretendido revelar el contenido racional de los dogmas y reducir las actitudes religiosas, que no son más que "representaciones", al concepto racional. Recordemos también cómo Hegel, en sus escritos de juventud, atacaba al cristianismo de su tiempo acusándole de haberse "judaizado", a diferencia de Cristo... Hegel pretendía con ello dar una significación del cristianismo, pero purificándole de todos los elementos de "positividad" que le enturbian. Tocó todas las formas de vida religiosa exterior, la moral y el culto. La obra hegeliana, por lo menos, se quedaba ambigua. Un ala derecha se desgajó del tronco de la filosofía del maestro y se dedicó firmemente a justificar la ortodoxia protestante recobrada gracias a los esfuerzos reformadores como Schleiermarcher. Pero al mismo tiempo se formó un ala izquierda que no tuvo preocupación más urgente que la de entregarse a una crítica radical de los dogmas, de su "positividad" en nombre de las exigencias del concepto o de la conciencia. Podríamos enumerar ahora una larga lista de críticas al cristianismo que arrancan de Hegel y tienen sus primeros eslabones en Strauss y Bauer. Críticas en las que abrevó el espíritu de Unamuno. Por lo demás, el mismo Kierkegaard, antítesis de Hegel, está también poderosamente condicionado por esta misma clave, la hegeliana, sin la cual no lograríamos ambientar la obra de Unamuno ni la de Kierkegaard.

hegeliano. Luego me enamoré de Spencer, pero siempre interpretándolo hegelianamente. Y siempre volvía a mis preocupaciones y lecturas del problema religioso, que es el que más me ha preocupado siempre. Bastante más tarde leí a Schopenhauer, que llegó a encantarme y que ha sido, con Hegel, de los que más honda huella han dejado en mí”³³.

Como se sabe, lo que en principio distingue a Hegel de los pensadores cristianos que le antecedieron es que Hegel interpreta la religión cristiana en términos de razón especulativa y la providencia como el “ardid de la razón”. El proceso que muestra la historia, según él, es únicamente la manifestación de la religión como razón humana, la producción del principio religioso bajo la forma de libertad secular. Se necesitaron mil quinientos años de pensamiento occidental antes que Hegel pudiera atreverse a transmutar los ojos de la fe en los de la razón y la teología de la historia en una filosofía de la historia que no es ni sagrada ni profana, sino, como dice Löwith en su *Meaning in history*, una curiosa mezcla de ambas; pues degrada la historia sagrada hasta el nivel de la secular y exalta ésta al nivel de aquélla; Cristianismo en términos de un Logos auto-suficiente que absorbe la voluntad divina en el espíritu del mundo y en los de los de las naciones, el *Weltgeist* y el *Volkgeist*.

Para Hegel la Historia es la historia del Espíritu; y aunque éste también se consume a sí mismo, no vuelve meramente a la misma forma, sino que en cada una de sus fases sucesivas aparece exaltado, glorificado, convirtiéndose a su vez en un material sobre el cual la vida espiritual del hombre avanza hacia un nuevo ideal de perfección. Pero se ha visto muy bien que el error fundamental del idealismo de Hegel reside en la afirmación

³³ URALES, FEDERICO: *Evolución de la Filosofía en España*, vol. II, Barcelona, 1934, págs. 203-13.

de la primacía del devenir sobre el ser, como resalta principalmente al principio de su *Lógica*, obra, como ya sabemos, en la que Unamuno aprendió alemán traduciéndola; el ser es sólo un momento parcial junto a la nada dentro de la verdadera realidad; el devenir. Puesto que también el fundamento primitivo absoluto está, en consecuencia, sometido al devenir, es inmanente en el mundo del devenir y sólo por el devenir alcanza el despliegue de su plenitud. El espíritu primitivo divino llega entonces a la conciencia de sí mismo únicamente en el espíritu del hombre; por lo tanto, la más elevada realización del saber humano coincide con el saber divino y el hombre cree poder incluir exhaustivamente en el saber absoluto el proceso del universo. Con Cristo, según Hegel, se cumple el tiempo y el mundo histórico se convierte, en principio, en perfecto, porque solamente el Dios cristiano es Espíritu verdadero y, al propio tiempo, hombre.

Pero se vió en seguida que la reconciliación que quiso hacer Hegel entre la fe cristiana y la filosofía no fué reconciliación, sino separación, principio de una gran ofensiva. Inmediatamente después, con el historicismo, a medida que éste se fué alejando de las raíces metafísicas que le unían a Hegel, empieza todo un proceso de humanización, historización y psicologización de la Revelación y su ethos.

Finalmente, frente al impersonalismo hegeliano, triunfó la reacción personalista que quiere auténtica Revelación, no mero desarrollo de Dios; que quiere una respuesta con poder de decisión, no mero devenir de lo divino en el hombre; que quiere situaciones concretas en las que Dios llame al hombre, como llamó a Adán, por su nombre.

Sin embargo, en personalistas tan ^{sobresalientes} destacados como Kierkegaard, verdadero antípoda de Hegel, sigue siendo patente la amenaza, el peligro, tantas veces registrado por la crítica, de hundirse en el hombre general, en una

especie de "hombre paradigmático" en cierto modo situado por encima del hombre concreto.

Pero es un error ver el pensamiento de Unamuno bajo el prisma único de Kierkegaard. El mismo confesó, según hemos visto, en su carta a Federico Urales: "Hoy mismo creo que el fondo de mi pensamiento es hegeliano." En su obra *De Fuerteventura a París* (pág. 42) recalca: "He dicho y repetido que la historia es el pensamiento de Dios en la Tierra de los hombres."

Así, después de haber citado un largo fragmento del *Postscriptum final*, en el que Kierkegaard ataca a Hegel, Unamuno, que se adhiere a la manera de ver de su hermano de congoja, no obstante se acuerda de que Hegel calmó algún tiempo sus ansias de buscarle sentido al misterio y de que no importa escribir abstractamente para sentir muy en concreto el problema de la inmortalidad personal. Por ello no puede menos de intentar una conciliación entre el danés y el prusiano, con las siguientes palabras: "Mas no creo esté del todo en lo cierto el hermano Kierkegaard, porque el mismo pensador abstracto, o pensador de abstracciones, piensa para existir, para no dejar de existir, o tal vez piensa para olvidar que tendrá que dejar de existir. Tal es el fondo de la pasión del pensamiento abstracto. Y acaso Hegel se internaba tan infinitamente como Kierkegaard en su propia, concreta y singular existencia, aunque para mantener el decoro profesional del filósofo del Estado lo ocultase. Exigencias del cargo." (*Del sentimiento trágico...*, O. C., tomo IV, pág. 550.)

Por lo demás, el fondo hegeliano del pensamiento de Unamuno hay que entenderlo referido no solamente a Hegel, sino a su escuela, de las más influyentes en la filosofía moderna. Hay en ella un nombre que quizá para la comprensión de este poema que nos ocupa, *El Cristo de Velázquez*, arroja alguna luz. Nos referimos a Strauss.

Es sabido que la representación religiosa en Hegel se

dirige a la idea, mientras que en Strauss, desarrollando el impulso inicial del hegelianismo se encamina hacia el mito creado libremente. El último resultado de su explicación mítica de la doctrina de la fe cristiana la formula así: "El Hijo de Dios es la Humanidad", pensamiento que entronca con Hegel, en tanto que éste considera al Hijo de Dios no como un hecho aislado históricamente, sino como una manifestación del espíritu general.

Hegel fué el gran secularizador, el gran racionalista. Hasta Hegel los intentos por extraer el sentido de la Historia no habían logrado desasirse del inevitable providencialismo que Bossuet magníficamente pregonara. A partir de Hegel fué ya posible una filosofía de la Historia sin Dios. Y en efecto, como reconocen todos los estudiosos de las ciencias del espíritu, después de él se han intentado los más variados recursos para constituir la filosofía de la Historia sin Dios. Así, por ejemplo, pensando en Unamuno, piénsese también en esta idea principal de la *Vida de Jesús*, del hegeliano Strauss, que claramente se desprende de su ensayo final dedicado a la *Spekulative Christologie*. Citamos in extenso este texto capital para Strauss, así como para la doctrina posterior a Hegel: "Si se admite la realidad divina y la humana, ¿querrá esto decir que se ha hecho verdad en un individuo, como no ha sucedido antes ni sucederá después? Esta no es la forma de que la idea se haga real, derramando todos sus dones en un ejemplar y mostrándose avara con los demás, manifestándose completa únicamente en aquél e incompleta en todos los restantes, sino que le gusta distribuir sus riquezas entre una diversidad de ejemplares que se complementan mutuamente y de individuos cambiantes que suben o bajan. ¿Y no constituirá esto la verdadera realidad de la idea? ¿No será la idea de la unidad de la naturaleza divina y humana más real en un sentido infinitamente más elevado, si considera a toda la Humanidad como su verificación, en vez de considerar a un

hombre aislado? ¿No sería más verdadera la conversión de Dios en hombre desde toda la eternidad que realizada en un momento determinado del correr de los tiempos? La clave de toda la Cristología consiste en que, como sujeto de los predicados que la Iglesia atribuye a Cristo, se sitúa una idea en vez de un individuo, pero una idea real, no irreal según el sentido kantiano. En el individuo, en el Dios-hombre se contradicen las propiedades y funciones que la doctrina de la Iglesia atribuye a Cristo, pero, sin embargo, concuerdan en la idea de la especie. La Humanidad representa la reunión de ambas naturalezas del Dios convertido en hombre: la del espíritu infinito abocado a un fin y la del espíritu finito que recuerda su infinitud; es la hija de la madre visible y del padre invisible, del espíritu y de la naturaleza; es la taumaturga, pues a lo largo de la Historia de la Humanidad es el espíritu el que se posesiona más completamente de la Naturaleza, lo mismo en el hombre que fuera de él, reduciéndola a materia inerte de su actividad; es la libre de pecado, mientras el proceso de su evolución sea perfecto, pues la mancha cabe solamente en el individuo, diluyéndose, por el contrario, en la especie y en su historia; es la mortal, que resucitará y ascenderá a los cielos, ya que de la negación de su naturaleza se desprende una vida espiritual cada vez más elevada, así como de la carencia de todo elemento finito como espíritu personal, nacional y mundial se desprende su unidad con el espíritu infinito del Cielo. Por la creencia en este Cristo, especialmente en su Muerte y en su Resurrección, es como se justifica el hombre ante Dios, es decir, que por la vivificación de la idea de la Humanidad en sí —especialmente a partir del momento en que constituye la negación de lo natural y de lo sensorial, que ya de por sí es negación del espíritu y, por lo tanto, negación de la negación, el único camino para alcanzar la verdadera vida espi-

ritual de los hombres—, conseguirá también el individuo aislado tomar parte en la humanizada vida divina de la especie”³⁴.

De acuerdo con estas teorías resulta la Humanidad ser el mismo Hijo de Dios, aunque sólo de forma incompleta alcanza el hombre aislado la cualidad de Hijo de Dios, a causa de sus relaciones con la especie común. En este punto, en las relaciones entre individuo y especie, se expresaron de distinto modo el sector derechista y el izquierdista del hegelianismo. Por lo demás nos podíamos seguir extendiendo en las explicaciones que hace Strauss de la vida de Jesús y de sus sucesos más importantes como simples mitos. Según Strauss, los mitos son productos necesarios de la fantasía, inconscientes y de lenta formación. En su última obra dedicada a la vieja y a la nueva fe (*Der alte und der neue Glaube*, 1872), Strauss hace tres preguntas a la vieja fe. La primera, ¿somos todavía cristianos?, la responde con un no. La segunda, ¿tenemos aún religión?, es contestada con un sí a medias. La tercera, ¿cómo ordenamos nuestra vida?, es la única que responde positivamente, pero en el espíritu del progreso científico y de los grandes poetas y músicos. Hoy no tenemos idea de los pro y contra que en su tiempo levantó la obra de Strauss. Fue como una chispa en un polvorín. Pero en él es evidente el paso de la teología a la filosofía y de ésta al positivismo. La nueva fe es para este típico hegeliano el proceso del cristianismo al humanismo, situando en el lugar el Dios el Todo o el Universo.

* * *

³⁴ *Das Leben Jesu*, vol. II, 4.ª ed. Tübingen, 1840, páginas 709-10. Vid. sobre este tema la conocida obra de KARL LÖWITZ, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*. Stuttgart, 1953, 3.ª ed.

Así puede verse que la tesis general diluía a lo largo del poema *El Cristo de Velázquez* viene a ser ésta: Jesús es el Hombre eterno, el Hombre ideal, mito creado por el hombre —por los hombres— en su instinto de inmortalidad, en su afán de no morir, en su hambre de vivir para siempre.

La clave del poema es una visión de la religión cristiana o, mejor dicho, de su religiosidad como aspiración constante hacia el Dios inmortalizador y sólo porque es inmortalizador. Todo lo demás se reduce a una vida poética irreprochable a la luz del deseo de inmortalidad. Así interpreta Unamuno al Cristianismo en su forma, que él llamaría pura o primitiva, o sea, irracional, no falsificada por la teología. Las mismas prácticas religiosas y misterios del Catolicismo —según él— no tendrían otro sentido. Jesucristo no es más que el símbolo de un hombre, el Hombre, que enseñó con su ejemplo esta religión que es la esencia de toda religión personal verdadera.

Para Unamuno Dios es el inmortalizador, es la proyección al infinito de nuestra propia conciencia para salvarla de su aniquilamiento; el Dios real, sustancial y viviente para Unamuno sólo puede concebirse antropomórfico y finalista: nuestro inmortalizador. Y si el hombre desea y crea por la fuerza de su voluntad la existencia de Dios es porque quiere vivir siempre. "El Dios cordial o el sentido, el Dios de los vivos —decía en su obra *Sentimiento trágico*— es el Universo personalizado, es la conciencia del Universo." Y en otro párrafo escribe: "Crear en Dios es, en primera instancia, querer que haya Dios, no poder vivir sin él." Todas estas ideas y sentimientos están sintetizados en una poesía suya:

Fantasma de mi pecho dolorido;
proyección de mi espíritu al remoto
más allá de las últimas estrellas;
mi yo infinito;

sustanciación del eternal anhelo;
sueño de la congoja;
Padre, Hijo del alma,
¡oh Tú, a quien negamos afirmando
y negando afirmamos,
dinos si eres!
Quiero verte, Señor, y morir luego...³⁵

Que Unamuno vió una honda relación entre *El Cristo de Velázquez* y su *Sentimiento trágico de la vida* es evidente. La afirmación de San Bernardo, después repetida por Lutero, de que el conocimiento de uno mismo sin el conocimiento de Dios conduce a la desesperación, explica la honda relación de este largo poema con el sentimiento trágico. Tanto en verso como en prosa, es evidente que no es Dios el fundamento inmediato de su religiosidad, sino el hombre mismo, "es ése —como reconoce Marias— el que nos lleva a postular a Dios"³⁶.

Aquí encarnada
en este velo silencioso y blanco
que habla con líneas y colores, dice
su fe mi pueblo trágico. Es el auto
sacramental supremo, el que nos pone
sobre la muerte bien de cara a Dios³⁷.

Unamuno quería enlazar la que él llamaba "desesperación española" con la del "sentimiento trágico de la vida" del pueblo español. Así reza el título de esta obra *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Y un testimonio de este carácter trágico,

³⁵ *Poesías*, Bilbao, 1907, pág. 109. *Sentimiento trágico*. O. C., t. IV, Madrid, 1950, págs. 483, 583, 594, 596. Vid. sobre el particular el libro del padre OROMÍ *El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno*, Madrid, 1943, págs. 148 y 186.

³⁶ MARIAS, J.: *Miguel de Unamuno*, Madrid, 1943, pág. 146.

³⁷ *El Cristo de Velázquez*, t. I, Madrid, 1947, pág. 13.

agónico de nuestro pueblo, Unamuno cree encontrarlo en nuestras imágenes de Cristo. Ese Cristo español que está siempre muriéndose, sin acabar nunca de morirse³⁸ y que sólo se comprende bien después de haber visto una corrida de toros. Un mundo que no es sereno, sino trágico, tangerino y de Dolorosas "tétricas". Keyserling posiblemente oyó de labios de Unamuno lo que después ha repetido por todo el mundo, a saber: "que los mejores Cristos españoles representan al Salvador agonizando. Junto con la vida afirma el español la muerte, junto con la vida ama la sangre, su símbolo más inmediato".

¿En qué piensas Tú, muerto, Cristo mío?
 ¿Por qué ese velo de cerrada noche
 de tu abundosa cabellera negra
 de nazareno cae sobre tu frente?
 Miras dentro de Ti, donde está el reino
 de Dios; dentro de Ti, donde alborea
 el sol eterno de las almas vivas.
 Blanco tu cuerpo está como el espejo
 del padre de la luz, del sol vivífico;
 blanco tu cuerpo al modo de la luna
 que muerta ronda en torno de su madre
 nuestra cansada vagabunda tierra;
 blanco tu cuerpo está como la hostia
 del cielo de la noche soberana,
 de ese cielo tan negro como el velo
 de tu abundosa cabellera negra
 de nazareno³⁹.

La tesis general, dijimos, diluida a lo largo del poema viene a ser ésta: "Jesús es el Hombre", "eres el hombre eterno", el hombre ideal, mito creado por el hombre —por los hombres— en su instinto de inmorta-

³⁸ Del sentimiento trágico..., l. c., pág. 517.

³⁹ El Cristo de Velázquez, l. c., t. IV, pág. 16.

lidad, en su afán de no morir, en su hambre de vivir para siempre.

¡Tú eres el Hombre-Dios, hijo del Hombre!
 La humanidad en doloroso parto
 de última muerte que salvó a la vida,
 te dió a luz como Luz de nuestra noche,
 que es todo un hombre el Dios de nuestra noche
 y hombría es su humanidad divina.

Tú eres el Hombre, la Razón, la Norma...

(*Ecce Homo*, pág. 20.)

"La Humanidad en doloroso parto", "da a luz" a Cristo; es decir, crea el mito. Dios es "todo un hombre". Su divinidad es "hombría".

Tú has humanado el universo, Cristo,
 ¡que por Ti es obra humana! ¡Vedlo todo!
 "¡He aquí el Hombre!", por quien Dios es algo.

(*Ecce Homo*, pág. 20.)

Tú hiciste a Dios, Señor, para nosotros.

(*Dios-Tinieblas*, pág. 22.)

Tu humanidad devuelve a las tinieblas
 de Dios la lumbre oculta en sus honduras
 y es espejo de Dios.

(*Dios-Tinieblas*, pág. 23.)

...con tus dos brazos
 desabrochando el manto del misterio,
 nos revelaste la divina esencia,
 la humanidad de Dios, la que del hombre
 descubre lo divino.

(*Dios-Tinieblas*, pág. 24.)

Tú, obediente,
 —que es obediencia la Razón.

(*Obediencia*, pág. 109.)

Y así tomaste sobre Ti el pecado,
del bien y el mal la triste ciencia amarga,
la que te hace ser Dios siendo al par hombre,
pues te has hecho pecado por nosotros.

(Cabeza, III, 3.)

La alusión a Hegel, que hemos leído a propósito de este poema, es atinada, porque el filósofo alemán desfigura y anula en realidad el misterio de la Encarnación, misterio que en unión con el dogma de la Trinidad constituye el eje central de la religión cristiana. Lo que es para el Cristianismo unión real del hombre y Dios, o mejor, de la Naturaleza humana y de la divina en la persona del Verbo y en el Cristo de la historia, para el filósofo alemán es la unión de Dios con el hombre, según que el primero adquiere conciencia de sí mismo en el hombre o por el hombre, o hablando más propiamente, la unión de Dios con el hombre consiste y se verifica según que la idea, al adquirir conciencia de sí misma en el hombre, después de haber atravesado otros estados y formas inconscientes, reconoce su identidad real y sustancial con el hombre.

Que Dios tiene conciencia de sí mismo en el hombre y por el hombre lo afirma el poeta, de nuevo, más tarde:

Quiso sentir lo que es morir tu Padre,
y sin la Creación vióse un momento
cuando doblando la cabeza diste
al resuello de Dios tu aliento humano.
¡A tu postrer gemido respondía
sólo a lo lejos el piadoso mar!

(II, pág. 71.)

Conocida la definición que de la fe nos da el autor, "la fe es crear lo que no vimos", la fe crea su objeto, no puede olvidarse a lo largo del poema como clave de interpretación.

¿Sofíaste, Hermano, el reino de tu Padre?
¿Tu vida acaso fué, como la nuestra,
sueño?

...Di, ¿de qué vivimos,
sino del sueño de tu vida, Hermano?
¡No es la sustancia de lo que esperamos,
nuestra fe, nada más que de tus obras
el sueño, Cristo! ¡Nos pusiste el cielo,
ramillete de estrellas de venturas;
hicístenos la noche para el alma
cual manto regio de ilusión eterna!

(La vida es sueño, pág. 29.)

Unamuno juega siempre con el equívoco y así como interpreta el "Hijo del Hombre" de San Mateo a su manera, hace lo mismo con el otro pasaje de San Lucas, "Jesús nos trajo la guerra" (XII, 51):

¡Ya estás en paz, la de la muerte, amigo!
Tú que a traernos guerra descendiste
a nuestro mundo, guerra creadora,
manantial de deseos desmedidos,
huracán de las almas que levantan
como olas sus ahínco con la tema
de anegar las estrellas en su seno.

(Paz en la guerra, pág. 30.)

Y ¿qué quiere decir esa "guerra creadora", ese manantial de deseos desmedidos", ese "tema de anegar las estrellas"...?

Hijo eres Hostia, de la tierra negra;
Hijo eres de la tierra, Hijo del Hombre,
Hijo de Dios y de la Virgen Madre,
nuestra madre la tierra.

(Hostia, pág. 38.)

Palabra por palabra, estos versos amasados con alusiones sagradas —donde se nombra a Dios y a la Virgen y se dan cita imágenes teológicas y evangélicas—, a primera vista son devotísimos. Pero, siempre el equívoco, la frase de dos filos, y en el contexto general de

Pero este "Hombre, del Universo Rey" es una Idea más que el Cristo Rey de la Iglesia Católica.

Se mantenía,
sin haber Tú nacido, en el vacío,
nuestra madre la Tierra, vacilante,
colgando sobre nada; y hoy descansa
sobre el seno del hijo de su seno,
que eres puntal del mundo.

(Pecho, pág. 112.)

...Pena
Naturaleza culminó en tu pecho;
que al humanarte, humanizaste al mundo
vuelto conciencia en tu dolor. Camino
para llegar a Ti, que eres el Hombre,
Naturaleza es sólo; Tú, a la Tierra,
nuestra negra nodriza, con tus manos,
sellada con tu sangre, la levantas
como hostia al cielo y a la luz la pones
del Sol eterno que en blancura anega
su verdor y en idea la convierte.
Tú sobrenaturalizaste, el Hombre,
lo que era natural, humanizándolo.
Selvas, montañas, mares y desiertos
confluyen a tu pecho, y en Ti abarcas
rocas y plantas, bestias, peces y aves.

(Soporte-Naturaleza, pág. 129.)

Hijo, el Hombre es de Dios, —y Dios del Hombre
hijo; ¡Tú, Cristo, con tu muerte has dado
finalidad humana al Universo
y fuiste Muerte de la muerte al fin!

(Muerte, pág. 133.)

El catecismo habla de que el fin de todo es la gloria de Dios, que para eso creó el mundo. Unamuno, en cambio, habla de la *finalidad humana* del Universo que en algo recuerda el *Saludo mundial* de Walt Whitman.

o la síntesis definitiva y última del devenir universal, necesario y dialéctico de la Idea del filósofo de Sturrgart.

Tú, el Hombre, idea viva.

(Palabra, pág. 136.)

La poesía-clave del poema, titulada *Recapitulación*, tiene una nota marginal: *I Corintios, XV, 26-28*, versículos que hicieron soñar a Orígenes con la Apocatástasis:

Quando todas las cosas soyugadas
bajo tus pies ensangrentados sean
por tu Padre y escaño de tu gloria
la creación entera al pie del Hombre.
Tú mismo al punto rendirás tu cuerpo,
mansión de la Palabra, y sometido
bajo el poder de Dios, será ya todo
por siempre en todos El. ¡Y Tú, cabeza
del mar sin lindes de cuanto se alcanza,
del ser hecho Visión final Caudillo,
por Ti humanado el Universo entero
y el Hombre mira de la Creación!

(Recapitulación, pág. 137.)

Ese Hombre a quien se sujetan todas las cosas es Jesús o, más bien, la abstracción de la Humanidad, el Hombre perfecto, típico, la Idea hegeliana. Dios será todo en todos y al mismo tiempo el Universo entero quedará humanado —ya se nos habló antes de la finalidad humanada del Universo—, pues el Hombre es "mira" de la Creación y Dios "siéntese Hombre que es del todo el fin" (XVII, tercera parte, pág. 131).

Caudillo de la patria sin linderos
de la infinita Humanidad, nos llevas,
mesnadas de cruzados, a la toma
de la Jerusalén celeste, encierro
de la gastada ley y señorío
del porvenir eterno; asiento el único

de la libertad —de que eres el dechado—,
ciudad de Dios, lugar final del hombre;
cristianado Universo que a tu gracia
se ha forjado en el hombre, el hombre mismo.
“¡No es —dijiste— mi reino de este mundo!”,
tu reino es de la historia la creciente,
no progresiva, eternidad; ¡tu reino,
la Humanidad sin lindes, y sin hitos,
conquista del Espíritu en sazón!

(Reino de Dios, pág. 139.)

Esa libertad de que el hombre perfecto es el dechado; ese Universo, por muy cristianado que esté, que “se ha forjado en el hombre el hombre mismo”, y ese reino de Dios, que “es de la Historia la creciente eternidad” en cuanto manifestación y revelación de la Idea; esa Humanidad “sin lindes y sin hitos” —sin diferenciaciones— que es “conquista del Espíritu en sazón” —plena madurez de la conciencia y libertad— son evidentemente conceptos hegelianos, conceptos filosóficos míticos.

¡Y Tú, Cristo que sueñas, sueño mío,
deja que mi alma, dormida en tus brazos,
venza la vida soñándose Tú!

(Saducelismo, pág. 143.)

El poeta que afirma su creencia de la vida perdurable se contenta con la inmortalidad ficticia, falsa y abstracta de “soñarse Cristo”. Porque si el Universo es un “sueño de Cristo” y Cristo mismo es un sueño del poeta, lo que queda es imaginación.

...Déjanos

nuestra sudada fe, que es frágil nido
de aladas esperanzas que gorjean
cantos de vida eterna, entre tus brazos.

(Oración final, pág. 144.)

Y el poeta antes de acabar, en los últimos sinceros e íntimos versos del poema, pide entrar, “cuando salga

de esta noche tenebrosa”, “en el claro día que no acaba” y una vez más invoca a Cristo, al Cristo de su sueño.

Hijo del Hombre, Humanidad completa...

Y este es el Cristo de su poema y de su fe sudada, trabajosamente adquirida, frágil nido, y no la fe tal como la entiende el cristiano creyente, firme roca, infuso y sobrenatural don de Dios.

El efecto que produce el poema es sorprendente. Escrito en una lengua entrañable que busca el hondón del alma, sin embargo, la figura de Cristo no tiene interioridad, no tiene calor. Desde el punto de vista literario *El Cristo de Velázquez* es lo que dirían los franceses un poema *rébarbatif*. Nunca ha sido un gran acierto hacer arte sobre el arte ya hecho. Sobre todo si se trata de un arte hecho sobre la culminación de una tradición renacentista que no es precisamente la mejor del arte cristiano. La imagen barroca velazqueña es demasiado humana desde el punto de vista iconográfico. Y es sabido —en términos generales— que la medida en que la imaginería religiosa se aleja del arte medieval y se acerca al renacimiento pierde poesía y religiosidad. Máxime cuando se canta a un Cristo que se pinta y se ve desde un plano más intelectual que situacional. El acento erudito y filológico apoya esta apreciación. Pero esto no es lo más importante, porque más que velazqueño el Cristo que canta es unamuniano. De todos modos no es posible aducir el testimonio de *El Cristo de Velázquez* como prueba de un retorno de su autor, ni siquiera esporádico, a la fe que perdió en su mocedad. Y no lo es —dice con razón Azaola, que precisamente discrepa en algunos puntos de la interpretación del P. Luque— porque falta en el poema la única prueba inequívoca de conversión verdadera: la sumisión a la autoridad de la Iglesia. Unamuno acepta el dogma de la Redención porque necesita de él para salvar su

inmortalidad. Unamuno con este poema —escrito entre 1913 y 1920, año el primero de la aparición *Del sentimiento trágico...* y el segundo inmediato al período en que compuso *La agonía del cristianismo*—, está claro, no retorna a la fe que perdió en su mocedad. En su poema trata a Cristo equivocadamente, con su ambigüedad de espíritu tan característica, extremada aquí al límite de sus posibilidades⁴².

En *El Cristo de Velázquez* no hay encuentro, lo que se dice propiamente un encuentro con Cristo. No se ve el flechazo, el sentirse absorbido por un pasaje, por una parábola, por una mera palabra de su Evangelio; el dejarse llevar, arrastrar por una corriente sencilla, pero poderosa y superior a la humana. En el poema se ve, antes que a nadie, al propio autor que se escucha y no tanto al que se dispone a escuchar y a salir de sí trascendiendo. Se trata de una representación de Cristo hecha además sobre una representación anterior, sobre todo, ideológica. El creyente, en cambio, se torna *otro* —*christianus alter Christus*— en función de Cristo, aunque sabe que El es en su yo más que sí mismo.

Por lo demás, sabido es que sobre el valor literario de la obra unamuniana la alabanza ha sido casi unánime, particularmente entre aquellos que rebajan su significación ideológica. Estos se encuentran muy propicios a conceder el elogio en el campo literario, temáticamente inocuo. Pero se ha visto también que siendo los autores que critican a Unamuno de formación predominantemente filosófica, sus juicios acerca de los valores literarios no son, en general, demasiado de fiar. Pocas veces se ha enfocado el asunto desde el campo rigurosamente artístico y se echa en falta un estudio realizado desde supuestos puramente literarios. Lo que

⁴² J. M. DE AZAOLA: *Las cinco batallas de Unamuno contra la muerte*. Cuadernos de la cátedra Miguel de Unamuno, t. II, Salamanca, 1951, págs. 33-109.

existe se halla tan mediatizado por criterios ideológicos, que difícilmente puede ser objetivo. Además, la interpretación de Unamuno, en cuanto literato, implica un planteamiento previo de las relaciones entre filosofía y literatura; aunque al hablar de sus poesías ya es casi un lugar común, denunciar, como hace Dámaso Alonso en *Poetas españoles contemporáneos* (pág. 394), su “primaria incapacidad formal”, su “soneto lleno de versos durísimos, atormentado por violentos encabalgamientos”, muchas veces un suplicio para el lector, que, en fin de cuentas, tiene que apreciar la poesía de Unamuno en su conjunto, como un total de una fuerza sin semejante en la literatura contemporánea; pero para llegar a esta conclusión tiene casi que olvidar cada uno de los ejemplos particulares”.

Estas son apreciaciones que, a nuestro juicio, deben tenerse en cuenta en una valoración final de los méritos literarios indiscutibles de su obra, compuesta con tanto empeño y repujada por la mano de un gran escritor que con su *Cristo de Velázquez* contradujo por su tema y su extensión dos hechos aceptados en la literatura de su tiempo: uno, el tema de la poesía religiosa; otro, que la poesía ya sólo había de expresarse en poemas breves.

Cristo en la poesía última de Unamuno

Después de *El Cristo de Velázquez* (1920), escrito, como dice su autor, por “cierto remordimiento de haber hecho aquel feroz poema” *Al Cristo yacente de Santa Clara*, esperará el lector de la obra posterior de Unamuno, como parece explicable, una imagen de Cristo más a tono con el velazqueño que con su negra visión del palentino. Pero no sucede así en su *Romance-ro del Destierro* (1928), compuesto ocho años antes de morir, ni en su obra poética, mucho más importante

y póstuma, *Cancionero*, que lleva por subtítulo "diario poético".

La machaconería reiterativa con que los Cristos desencajados y trágicos vuelven a su poesía es explicable, en última instancia, desde su visión de la existencia, desde su mismo pensamiento, desde su espíritu desgarrado. Por otra parte, su visión de estos Cristos, que no quiere caer dentro de una representación falsa y apolínea del Salvador, tampoco es espiritual, entusiasta o dionisíaca. La de Unamuno es una representación personal y mítica que pretende ser la social de un pueblo. Un voluntarismo creador que persigue una finalidad, sobre todo crítica, frente a una forma determinada de religiosidad. Algo, en suma, inseparable de su pensamiento y de sus congojas.

Este voluntarismo mítico persiste en Unamuno hasta los últimos años de su vida, como puede verse en los artículos que entregó a la prensa madrileña entre 1932 y 1936, período de máximo profetismo unamuniano, con el tema de la cruz subyacente tras todas sus imprecaciones.

El *Romancero del Destierro* va precedido de una atmósfera muy a tono con el paisaje que durante algún tiempo sirvió de plataforma a su alma. Siempre el sentido telúrico en Unamuno, un sentido tan familiar a la conciencia mítica. Se trata esta vez de un pedazo del Sahara en el Atlántico, que nos recuerda a los calizos escarpes, al mar trágico petrificado de la Tierra de Campos, de los Campos Góticos que, en otra ocasión, divisó desde la calva cima del Otero palentino. Un islote, también paramero, el de la isla de Fuerteventura —la más desafortunada del archipiélago canario, "trozo de desierto sin agua"—, redescubierto ahora por el sinestrismo unamunescos, en ocasión de haber ido allí deportado por el Gobierno del general Primo de Rivera. Hemos dicho sinestrismo: "La aulaga, un esqueleto de planta; la camella es casi esquelética y Fuerteventura

es casi esqueleto de isla." "Los barrancos son cadáveres de río", "las montañas, ruinas de volcán"... Fuerteventura con su aridez y su mar ha podido evocar en el alma de Unamuno la Castilla seca, fuerte y trágica del hombre del 98 que ahora, desde unas tierras calcinadas por el fuego de volcanes que aún respiran, va a lanzar su tempestad petrificada como de almogávar que viene del desierto a la civilización. No en balde Unamuno ha sido llamado, nada menos que por Ortega, nuestro "morabito máximo".

Orden de sangre y más sangre
de nuestros Cristos blasón,
en las entrañas sin sangre,
toda sangre al exterior.
Desangrados más sangrientos,
a cada lado un ladrón
y al pie Longinos, verdugo
mercenario del honor.

Hagan nuevos cardenales,
venga sangría mayor,
vengan ostras de sangrazas
de sangre renovador.

Carne y sangre de soldados,
carne y sangre de cañón;
se acabaron pan y vino,
vino y pan de comunión.

Haga el pueblo rogativas,
brote sangre en efusión,
la cruzada dentro y fuera
y ¡viva la Inquisición!

Sangre sea el santo y seña
de la cruzada mayor,

sangre de orden, sangre de orden,
de nuestros Cristos blasón.

A cristazos pretendían
conquistar el corazón
de menguados sarracenos...
¡Camino de perdición!
Al obispo don Jerónimo,
abad sangriento y feroz,
le han tomado por Santiago
Apóstol de tu pasión.

En el *Cancionero*, su diario poético, su última obra hecha en la frontera del cielo y de su patria y con el propósito de llegar a lo más hondo de sí mismo, nos encontramos con esta misma imagen de Cristo sangriento, paramero, tauromáquico y, como era de suponer, militarizado.

En su estudio sobre la poesía de Unamuno reproduce García Blanco un prólogo del *Cancionero* que quedó inédito y que Unamuno comenzó a redactar en marzo de 1928, aunque fué experimentando nuevas ampliaciones. En este prólogo es bastante sintomático cómo abundan profusamente los pasajes inspirados en los del Evangelio, aunque matizados de un tinte sinestrata. En él aparece Unamuno en su "celda de destierro —o desentierro—", "leyendo el *Nuevo Testamento*, cerca de la mar, que es el *Testamento Eterno*", "recordando a aquella arena *más bien polvo* sobre la que escribió Jesús con el dedo desnudo y sin tinta al perdonar a la mujer adúltera", o sobre la hierba para descansar "*soñando la vida; debajo de ella, durmiéndola*", un Unamuno en la "celda de un mediano albergue de Hendaya, *hogar de paso* y de alquiler" que le recuerda "la casa de que el apóstol Pablo nos habla (*II Cor. V*) de que *hemos de salir* para retornar al Señor", y como en casa sus canciones, "*ahora muertas y vacías, más tarde polvo*", "*casas de almas huideras*" que le visitaban con

la sal de la mar fronteriza, con la sal milenaria de su golfo de Vizcaya, de su Vasconia-Gazcuña, con la "sal de Dios, fronterizo también"...

Sin embargo, observemos en el *Cancionero* su imagen de Cristo:

Ceñudo Cristo martillo
de los ojos de azabache
que chispearon al remache
en los brazos del caudillo.

Cristo del campo sediento
de la Castilla cimera;
Cristo de la paramera,
zafo del renacimiento.

No hay seso que te resista,
Cristo del Cid, cuatro clavos,
Tú que nos has hecho esclavos,
Cristo, de la reconquista.

(14-X-29.)

Ya muy entrado el siglo puede verse en el *Cancionero* cómo perdura todavía en Unamuno una visión de España muy del 98, una visión que tiene toda la monotonía que caracteriza a la fealdad. Sus exageraciones a veces ni siquiera llegan a tener el rasgo de la caricatura, sino que, saltando límites, son anárquicamente explosivas. Y al romper moldes y saltar fronteras, veces hay en que, paradójicamente, se nos aparece su alma como arrastrada por una especie de laxitud interior.

Hay en Unamuno, tal como se refleja en su última época, una etapa mucho más crítica que la del último Kierkegaard, con su acento menos realista que profético y con una idea especialmente preconcebida de ser un mensajero extraordinario, con lo que no se pudo librar de caer en un inevitable subjetivismo, tanto más peligroso por aparecer mezclado con los principios religiosos. Sin embargo, lo que en Kierkegaard es el pe-

ligro de la soledad y un ensayo de instalarse en el vacío al separarse de toda forma de Iglesia, en Unamuno se complica mucho más por su aislamiento, por su espíritu agrietado "contra esto y aquello" y, sobre todo, por su cristianismo subjetivo que muy poco o nada tenía que ver con el de Kierkegaard y muchos menos con el del Evangelio.

Se ha insistido mucho en poner de relieve cómo el juicio que los escritores del 98 se formaron frente a la Iglesia por su actitud ante el desarrollo y el progreso de nuestra cultura no estaba siempre inspirado por un misterioso motivo de "anti-españolismo", sino a veces por un honesto y afligido patriotismo. Sin embargo, por muy comprensiva que sea la actitud de los que así juzgan, no puede generalizarse de ningún modo, y mucho menos en el caso de Unamuno.

Obsérvese su visión de Castilla, que aparece a sus ojos sumida en "la triste acedía que corroe a la nación entera, una nación que hace del odio amor y atiza hogueras de Inquisición".

Burgos, cabeza de Castilla,
Santo Cristo de la materia,
maldito el que cuelga de un leño,
frente a Alfonso en Santa Gadea.
El Cid que estafa a los judíos,
Campeador, capador de tierra.
La Cartuja conquista Nada;
sueño preso huelga en las Huelgas;
de sed para Arlanzón mezquino
y al sol de Castilla se hiela.

(13-XII-1928.)

Hasta la regla con que el maestro carda la mano del niño en la escuela está, a sus ojos, en relación con la cruz redentora.

El viejo maestro la regla — no la usada para dar la línea, sino la mano — del niño para cardar.

A reglazos corregía — lo que no supo arreglar,
la corrección desarreglo — y la regla irregular.
Regla es la cruz redentora, — martillo la han hecho ya;
a cruzazos martillazos — nos quieren crucificar.

(7-IV-28.)

En la visión de Unamuno aparece el "Cristo-Quijote, trágico troglodita", al lado del guerrillero carlista, del cura de Santa Cruz o de un Torquemada que habla en prosa lo que Don Quijote en poesía. Sus labios se encienden en imprecaciones terribles:

Maldito seas, hígado monástico
que empozoñaste el tuétano
de escuálida nación;
volviste litúrgico carámbano
derritiéndose al ábrego
de lívida pasión.

(20-VII-28.)

Nada importe que Unamuno se aleje de su visión del pasado y hunda su mirada en asuntos contemporáneos. Siempre la misma obsesión adornada, en ocasiones, con alusiones como ésta, innoble, de bastante mal gusto y, por supuesto, irreverente: después de enumerar todas las guerras civiles y otros episodios sangrientos haciendo alusión a las augustas personas, habla de una herencia terrible, herencia de efusión de sangre, de hemofilia espiritual, atávica en España, "y es que hay —escribe— una terrible y paternal Providencia cristiana que hace pagar a justos por pecadores y hay pobres cristos de las casas trágicas y pagan en su cuerpo la hemofilia atávica de la raza; y hay también esa misma terrible Providencia que hace pagar la sordera de toda una casta. Pobre Cristo; es que él no oye, es que está también sordo"⁴³.

⁴³ *Dos discursos y dos artículos*. Madrid, 1930, pág. 154.

Goya vió con su sordera
la tragedia de su España;
sobre la tierra Dios sordo,
sordas de dolor las almas.

(15-I-29.)

Es el Unamuno que nos habla de "ese catolicismo no católico, no universal de El Escorial, que es el catolicismo de Santiago Matamoros, del cierra España y de la Cruzada, del que tanto y tan insistentemente — dice— vengo hablando"⁴⁴, "de la inhumana concepción de mancebía y que ha originado el catolicismo testicular de los requetés"⁴⁵.

Que ¿qué he encontrado en la Iglesia?
Pues aquí, para *inter nos*,
no he encontrado nada: ¡poesía,
Dios!

(1-III-29.)

La agresividad de Unamuno, cada vez más en colisión contra la religiosidad del medio ambiente —contra esto y aquello—, hace que un balance final de su poesía cristológica arroje un superávit de desprecio y de asco más que de amor e, incluso, de crítica. Con ello estamos diciendo que la actitud de Unamuno roza una característica de tipo metafísico, ya que si es imposible que comprendan al sacerdote los que no creen en la realidad del más allá, no pueden menos de odiarle los que, sintiéndola, la descartan.

Escudriña los riñones —de mis entrañas, señor,
por si sangre turbia escancian —al vaso del corazón.
Mira que la triste acedia —que corroe a la nación
empozofia nuestra sangre —y es señal de maldición.
Que a nuestros ojos mal de ojo —de unos en otros pasó;
andancio que es la tragedia —que nuestro sino aunó.

⁴⁴ L. c., pág. 166.⁴⁵ L. c., pág. 16.

Mira, Padre, que vivimos — haciendo del odio amor.
y por amor atizando — hogueras de Inquisición.
Con tu cruz hecha martillo — nuestro pueblo redentor
iba bajando cabezas — a trueque de salvación.
Mira, Señor, que me arranca — del cuajo del corazón
esta confesión patriótica — patriótica contrición.
Mira, Señor, que me duelen — los riñones, ¡qué dolor!,
de estar cerniendo la sangre — que me nace de nación.
Mira que has hecho de España — un Purgatorio Mayor,
aplaca, Señor, su ira, — su justicia y su rigor.
Misericordia, Señor.

(27-III-28.)

Pero si nos alejamos de la imagen que Unamuno tiene de este mundo y nos fijamos en su escatología, su visión permanece con mucha más razón inalterable.

Puede verse en su poesía dedicada a Prudencio, que se comprende mejor si se lee la cita que la encabeza: "*Hispanos Deus aspicit* περίς τερφανίου *benignus Cum moritur Christus, cum plebiciter tumultatur me video.*" Una imagen truculenta, macabra, de Prudencio, nuestro cantor de los mártires cristianos bajo la dominación romana, resucitado por Unamuno desde el negro abismo, arrastrándose al sol, con sus dientes, sus uñas, su color, su cara, todo y entero, con otros españoles de carne y hueso y de huesa, Gracián, Goya, la duquesa Cayetana. "carne que sueña aún en la hoya podrida enternar la gana". Una visión en la que no podía faltar la imagen turomáquica.

¿Qué es, Prudencio, tu psicomauquia
sino una tauromaquia
a lo divino?

Corre la sangre del mártir, del moro o del toro
igual destino,
y se alza el coro
del coso resonante:
¡España, España triunfante!
Suenan el clarín; de los sepulcros abiertos
levántanse los muertos

y entre ellos tú, castio aragonés
 ibérico cantor de truculencias,
 que adivinaste a San Pedro Arbués
 nuestras guerras civiles sin clemencias.
 Cantaste la parrilla
 de San Lorenzo, que fué luego Escorial
 al ensanchar Castilla
 sus rejas al girón meridional.
 Y ardieron las católicas hogueras
 apostólicas, hispánicas,
 y el bieldo del Señor aventó en las eras
 las cenizas satánicas.
 Santiago, cierra España, y pon el yugo
 del credo a los infieles;
 la víctima verdugo
 recoge ahornagados sus laureles.

Incluso en aquellos poemas del *Cancionero* donde su imagen de Cristo parece alejarse de esta visión desencajada y truculenta por otros caminos menos espeluznantes, pero no por ello libres de congojas y de torturas interiores, nos da Unamuno una imagen parecida. Léase con atención un poema de ambiente tan remansado y tan tierno como el que dedica al *Cristo de la Laguna*. Aquellos que conocen su *Agonía del Cristianismo* y su *Sentimiento trágico de la vida* no pueden leer estos poemas sin escuchar en ellos sus genuinas resonancias. Y es que, en el fondo, no se trata de Cristo, sino de Unamuno mismo, ya cante el Cristo de Velázquez, ya al de la Laguna.

Tú me has hecho encontrarme, Cristo mío,
 y aunque mi sueño duerma, en el ensanche
 de Dios he de dormir y con su sueño
 y tú conmigo, Hermano, al abrazarme.

(14-III-28.)

Demasiada intrahistoria, demasiado afán místico —humano, demasiado humano— que no se desvanece bajo la abundancia de alusiones evangélicas que aparecen en

sus escritos. Por ese fondo místico, la influencia de Unamuno en la obra de Américo Castro es patente. Siempre éste se reconoció deudor suyo, y la crítica, recientemente, con motivo de sus famosos ensayos de interpretación histórica, ha registrado en varias ocasiones esta filiación innegable.

Es la canción gráfica del Cristo-Cruz
 o Cruz-Cristo, el Hombre hecho Tormento o viceversa.
 (12-V-29.)

Consuelo en el desconsuelo,
 razón de la sin-razón;
 a la esperanza da suelo
 firme desesperación.

(28-II-29.)

El páramo helado o el Cristo horizontal

Para sacar algunas consecuencias de las visiones poéticas que hasta aquí hemos expuesto no es preciso remontarse al mundo de las ideas, en el que el mismo Unamuno no se sentía muy a su gusto. Podemos permanecer en el mundo de las sensaciones y dentro de él seguir una especie de dialéctica que tal vez —con un poco de indulgencia— pudiera calificarse de preideológica. Es un hecho reconocido, y de sobra repetido, que los hombres del Sur son de una visualidad tan aguda que tanto puede calificarse de cruda como de cultivada. Y en Unamuno, español aspirante a africano, esta potencia visual es literalmente agudísima. Con él lo sensual parece romper sus cadenas de esclavo de la idea y declararse independiente y aun diríamos rebelde. No hay nada comparable a una retina sureña, ardiente y perpetua justificación de la sensualidad, de la apariencia, de las superficies, de las impresiones fugaces que dejan las cosas sobre los nervios conmovidos. Llega a

tal punto que, a veces, no necesita proponerse la descripción de una cosa para que entre los giros de la narración se deslicen sus propios puros colores, su sonido, su íntegra corporeidad.

No en balde a Unamuno, en las letras hispanas, nadie le regatea sus condiciones de primerísimo paisajista, punto éste el más indiscutible de toda su obra. Tenemos, pues, presente la concepción unamuniana del paisaje como reactivo de la propia emoción que brota al contemplarlo, mejor diríamos al vivirlo. Ya en 1885 habla hecho esta afirmación: "no sé apreciar la Naturaleza más que por la impresión que en mí produce". Por ello, sus compiladores han podido, bajo el título de *Paisajes del alma*, abarcar convenientemente en un volumen póstumo los mejores escritos suyos que, consagrados al paisaje, quedaban aún por recopilar. Los paisajes, con su entrañada interpretación, constituyeron para Unamuno un género propio no accesorio. Y a este criterio personal se mantuvo fiel rehuyendo intencionalmente de sus novelas —salvo en la primera, *Paz en la guerra*— toda descripción de paisaje, que él reservó para publicarlos aparte. Conocemos hasta cinco libros de esta modalidad tan suya que cultivó desde los primeros hasta los últimos años de su carrera de escritor.

Hay entre sus visiones de paisaje una que juzgo decisiva y que puede servir de colofón a esta primera parte del presente libro. Se trata de su artículo *Paisajes del alma* que encabeza el volumen al que ha dado título y que apareció en "El Sol" el 6 de enero de 1918.

La visión es profundamente sintomática, porque pertenece, según confiesa el mismo Unamuno, "a uno de estos paisajes que se ven o se sueñan en esas horas abismáticas en que, al separarse uno de la dulcísima ilusión de la sociedad de sus hermanos, de sus compañeros, cae de nuevo en la realidad de sí mismo".

Y Unamuno ha soñado estos paisajes del alma, viendo cómo nevaba sobre la capital de España, sobre el

Madrid estepario, sobre el Madrid administrativo, viendo asimismo cómo nevaba en densos copos sobre su corazón. "Y mirando a lo largo de la sábana de nieve vi —escribe— que se levantaba la sierra contra el cielo. Y un momento desesperé. Un momento que se prolonga como la misma nieve sobre el suelo."

Motivo central de su visión es la nieve que cubre "las cumbres todas rocosas del alma". Nieve que había caído en tempestad de copos y que envolvía al alma "en un manto de inmaculada blancura de acabada pureza", bajo el cual "tiritaba arrecida de frío". "¡Porque es fría, muy fría la pureza!"

Como en sus poemas que hasta aquí hemos comentado, en esta su visión el motivo de soledad es patente. "La soledad era absoluta en aquellas rocosas cumbres del alma, embozadas, como en un sudario, en el inmaculado manto de la nieve"; y como en sus poemas, "tan sólo de tiempo en tiempo algún águila hambrienta avizoraba desde el cielo la blancura, por si lograba descubrir en ella rastro de presa".

La elevación máxima del alma unamuniana o, empleando sus palabras, sus "horas abismáticas", le da frío. Frío, soledad, silencio. La atmósfera que preside unas cumbres rocosas es pesada y todo en la visión tiende a acentuarla. El motivo de las cumbres rocosas es viejo en Unamuno. Recuérdese su canto a Bilbao:

Como tu cielo es el de mi alma triste,
y en él llueve tristeza a fino orvallo
y como tú, entre férreas montañas,
sueño agitándome.

Pero lo singular de esta visión unamuniana es la sensación de frialdad que le da la pureza. El motivo principal de la vida, de la religión, de la vida espiritual de todos los pueblos suele ser siempre el fuego, el calor. En Unamuno, en cambio, y pese a su lenguaje entra-

ñado, parece ser el frío. Frío es su cielo y su soledad. Es cierto que "dentro de aquellas cumbres rocosas, embozadas en la arreciente pureza de la blancura de la nieve y escoltadas del cielo bullían aún las pavesas de lo que en la juventud de las rocas fué un volcán". Pero pavesas, sólo pavesas, fuego extinto. En el fondo de su visión el frío aparece como "fuente de vida". Y en efecto, si se analiza su visión minuciosamente todo en ella parece ir al revés de lo corriente. Su principio central no es el ascendente, sino lo que desciende de modo tan onigmático como misterioso.

"Lo seguro es que las cumbres anhelaban bajar al valle, deshacerse en polvo para hacerse tierra mollar. Las cumbres, presas en la soledad de la altura, miraban con envidia la vega; su blancura se derretía de deseo del verdor del valle." Las cumbres rocosas ceñidas de cielo se miran en éste como en un espejo y se ven, a las veces, reflejadas en forma de nubes pasajeras. Las montañas que ven volar sobre ellas, a ras de cielo, a las águilas y sienten las sombras de éstas recorriendo su blancura, ansían ser estepa que sienta sobre sí las pisadas de los leones. Y mirándose las montañas y las estepas y cambiando sus pensamientos, aguileños los de aquéllas y leoninos los de éstas, sueñan en el águila-león, en el querubín, en la esfinge. Y lo ven en las nubes que, acariciando la estepa, como una mano que pasa sobre la cabellera de un niño gigante, van a abrazar a las montañas. El cielo, en lugar de ser fuego es frío y la tierra aparece como centro de gravedad de las cosas del espíritu.

La visión de Unamuno es, en el mejor sentido de la palabra, de una ingenuidad asombrosa. La tierra tiene un centro de gravedad innegable. Todo cae sobre ella. Pero lo peculiar de la visión unamuniana es hacer de la gravitación física la imagen fundamental de una visión espiritual. Unamuno hace caso omiso de que, aun físicamente, cuando se sale de la órbita de la tierra no

hay atracción, no cae nada. Pero cuando este principio físico se traslada al mundo del espíritu se hace del descendimiento un principio central. Lo importante, entonces, parece que viene siempre de abajo y no de arriba. Y así en la visión unamuniana, en sus paisajes del alma lo de arriba mira con envidia a lo de abajo, hasta que se llega al páramo en donde no es posible ya otra descendión. Ese páramo sobre el que cae también la blanca soledad de la nevada silenciosa y que, como la montaña, se envuelve en arreciente manto de nieve. Y es que el páramo, según una interpretación equivocada de Unamuno, suele ser también montaña, todo él vasta cima ceñida en redondo por el cielo.

La contraposición formal entre llano y cumbre desaparece en Unamuno, especialmente cuando interpreta el paisaje castellano, una de las piedras claves de su obra. Para Unamuno toda Castilla y su grandiosa paramera es cumbre⁴⁶.

* Es todo cima tu extensión redonda
y en ti siento al cielo levantado,
aire de cumbre es el que se respira
aquí, en tus páramos⁴⁷.

"Sólo al tocar otra vez el llano —escribe en otra ocasión—, el ancho y redondo llano de Castilla, que es todo él cumbre, volví a encontrarme el hombre de lucha y de conquista"⁴⁸. Ciertamente en Castilla nos sentimos sumidos en la tierra, "náufragos en la arcilla", como dice Francisco de Cossío. Los pueblos y ciudades se apiñan y encastillan, cerrándose sobre sí mismos, a dife-

⁴⁶ *Paisajes del alma. Castillos y palacios. O. C.*, tomo I, Madrid, 1951, pág. 915.

⁴⁷ *Castilla. Poemas. Antología poética de L. F. Vivanco.* Madrid, 1942, pág. 12. Vid. sobre el particular la interpretación que hace Granjel, *l. c.*, pág. 176.

⁴⁸ *Andanzas y visiones españolas. Al pie del Maladeta. O. C.*, t. I, Madrid, 1951, pág. 705.

rencia del valle, donde las agrupaciones humanas se atomizan hasta individualizarse. Para ver un paisaje como el castellano es necesario vivir dentro de uno mismo. En él el cielo es más importante que la tierra, "el cielo, jardín de Castilla", como dice *Azorín*. Todos éstos son elementos que Unamuno, excelente catador de paisajes y de impresiones, no ignora y explota equívocamente, porque vienen como anillo al dedo a su interpretación personal de Cristo. Efectivamente, en llegando al páramo es donde una vez más Unamuno tiene una visión de Cristo. De un Cristo horizontal, muy a ras del suelo, con lo que también una vez más parece decirnos que el Cristo vertical no es el suyo. Que su Cristo, el horizontal, no es sino el hombre que se vive a sí mismo en sus horas abismáticas, en el principio descendente y enigmático.

Recuérdese que en su visión del *Cristo yacente de Santa Clara* cantó ya Unamuno al Cristo horizontal:

"Este Cristo español que no ha vivido,
negro cual mantillo de la tierra,
yace, cual la llanura, horizontal, tendido,
sin alma y sin espera,
con los ojos cerrados cara al cielo,
avaro en lluvia y que los panes quema,
y aún con sus negros pies de garra de águila
querer aprisionar la tierra."

Pero hablemos ahora con más extensión de su Cristo horizontal y paramero y retengamos su visión en sus propias palabras: "Cuando el cielo del alma —páramo de la vasta alma esteparia— se cubre de aborascadas nubes, de una sola enorme nube que es como otro páramo que cuelga del cielo, es como si fuesen las dos palmas de las manos de Dios. Y entre ellas, tiritando de terror, el corazón del alma teme ser aplastado."

"Terrible como Dios silencioso es la soledad de la cumbre, pero es más terrible la soledad del páramo.

Porque el páramo no puede contemplar a sus pies arroyos y árboles y colinas. El páramo no puede, como puede la cumbre, mirar a sus pies; el páramo no puede mirar más que al cielo. Y la más trágica crucifixión del alma es cuando, tendida, horizontal, yacente, queda clavada al suelo y no puede apacentar sus ojos más que en el implacable azul del cielo desnudo o en el gris tormentoso de las nubes. Al Cristo, al crucificarlo en el árbol de la redención, lo irguieron derecho, de pie, sobre el suelo, y pudo con su mirada aguileña y leonina a la vez abarcar el cielo y la tierra, ver el azul supremo, la blancura de las cumbres y el verdor de los valles. ¡Pero el alma clavada a la tierra...! Y ninguna otra, sin embargo, ve más cielo. Sujeta a la palma de la mano izquierda de Dios contempla la mano de su diestra, y en ella, grabada a fuego de rayo, la señal del misterio, la cifra de la esfinge, del querubín, del león-águila."

"Y cuando empieza a nevar en el páramo, sobre el alma crucificada a su suelo, la nieve sepulta a la pobre alma arrecida y en el blanco manto se descubren ondulaciones del alma sepultada. Sobre ella pasan las fieras hambrientas y acaso escarban con sus garras en la blancura al husmear vida dentro."

¿No es acaso —podemos preguntar nosotros— el mundo de esta visión el propio de sus poemas cristológicos? ¿Y no nos dice ella con más nitidez lo que en sus poemas deja entrever? A la frialdad, soledad y pesadez de su visión hay que añadir ahora una clara sensación de terror, de tormento.

La primitividad impresionante de Unamuno vive en el terror del espacio. Da la impresión de no haber llegado siquiera al tiempo. Es como un hombre prehistórico que después de un sueño de dos o tres mil años despierta de repente y, sin entender nada, pregunta, con los ojos ávidos, por todo. Tiene el sentido de lo cósmico y del paisaje. Por ello, tal vez sus sentidos están afinados para el mundo del mito, que es el mundo propio

del hombre arcaico que tantas resonancias encuentra en su corazón vasco y atormentado⁴⁹.

Unamuno era el tipo humano que se sentía a gusto en el páramo, en el desierto —¡Fuerteventura!—, en el mar. Lo que hay de arcaico, de precivilizado en su alma puede juzgarse por la morriña tan agobiante que sintió de súbito en París al escaparse de su destierro de Fuerteventura. Piénsese con qué nostalgia, hablando de sus horas de clase, recordaba cuando, por la mañana, desde la gran ventana abierta de la grande aula, podía ver a lo lejos, por encima de la cúpula de San Esteban, el histórico templo dominicano, la reposada llanura de pan llevar, y, en el fondo, como un enorme oleaje de la llanada que quiere trepar al cielo, estribaciones de la sierra matriz de Castilla. “¡Visión eterna de Gredos!” —exclama, añadiendo—: “Y no porque haya de durar por siempre, sino porque está fuera del

⁴⁹ Posiblemente relacionado con este sentido primitivo de la vida de Unamuno estén sus prácticas de nudismo. Fué ésta una de las cosas que a mí siempre me chocaron en las costumbres de Unamuno, ya que desde niño las oí referir a mis paisanos canarios. En el tiempo que Unamuno estuvo exilado en la isla de Fuerteventura solía tomar el sol, completamente desnudo, en la azotea de su casa, impertérrito a los ojos de los vecinos. También se sabe que cuando iba a La Peña de Francia, a la envidiable hospedería que allí tienen los padres dominicos de Salamanca, hacía unos descansos en plan primitivo y selvático. Se bañaba en cualquier charco y bien remojado practicaba un nudismo integral tumbado entre las brezas, paseando o recitando versos. Los padres dominicos más viejos creen que fué él quien descubrió, en uno de sus ejercicios declamatorios, la prolongación o repetición del eco, con el que tanto se entusiasmaron después los coristas, en un lugar pintoresco del campo de San Andrés. Por lo general, mientras permanecía en la Peña, Unamuno asistía a misa los días festivos y durante ella solía leer el Evangelio en griego en una edición moderna. También entre semana entraba en la iglesia a horas en que no había cultos, tal vez por ser el lugar más silencioso, donde permanecía largas horas a veces leyendo librotos de cualquier materia y sentado como más le acomodaba, aunque fuese de espaldas al altar.

tiempo, fuera del pasado y del futuro, en el presente inmóvil, en la eternidad viva.” Piénsese con qué rememoranza hablaba de sus paseos de la tarde, cuando después de la hora del café —¡qué dulzura, amigos!—, carretera de Zamora arriba, ungió su vista con la *visión eterna* de la nevada cumbre de Gredos. “Y en Palencia, en mi querida Palencia, subía al Cristo del Otero a bañar mis ojos en el *reposo del páramo*.” Y “allá en Fuerteventura, en mi entrañada Fuerteventura —*pedazo de mi alma eterna ya*— bañaba todos los días mi vista en la *visión eterna* de la mar, de la *mar eterna*, de la mar que *vió nacer y verá morir la historia*, de la mar que guarda la misma sonrisa con que acogió el albo del linaje humano, la misma sonrisa con que contemplará su ocaso”.

Gredos, la montaña, el páramo palentino, el desierto, ¡la mar! exclama Unamuno y su exclamación es profundamente sintomática por exhalarla en el mismo París, “desde este París que está *reventando historia*, lo que pasa y mete ruido, ni se ve montaña, ni se ve desierto, ni se ve mar. Los pobres hombres que estamos enjaulados aquí, en la ciudad, en la gran ciudad, en el Arca de Noé de la civilización y de la *historia* no podemos a diario limpiar nuestra vista, y con ella nuestra alma, en la visión de las *eternidades* de la montaña, del desierto, de la mar”.

Unamuno es el tipo humano que, contemplando la torre Eiffel, se acuerda de la sierra de Gredos y siente morriña de la eternidad, pero de esa eternidad que dura *por debajo de la historia*; de lo que no vive, sino que vivifica. Porque Gredos, dice Unamuno, es *lo eterno* que vió a los iberos llegar a España y vió a los romanos y a los godos y a los árabes y verá acaso pasar a otros bárbaros. Y, en cambio, ¿qué es la torre Eiffel?, pregunta Unamuno, desengañado. “Asistí yo a su inauguración hace treinta y cinco años, cuando la Exposición

Universal de 1889, y subí a ella cuando estaba recién estrenada. Porque la torre Eiffel se estrenó... No, no; esa torre es todavía historia: *no es aún más que historia*. Ni siquiera nos da la *ilusión de eternidad* que deben de dar las Pirámides, estas lunas —ya que no son— de luz de eternidad. Y el Sena no es un río, es un canal; es ya, como la torre Eiffel, un artefacto. ¡Ni montaña, ni desierto, ni mar, ni siquiera río, verdadero río! *Y por todas partes historia, historia, historia*. Y luego, almacenada en museos, arqueología. “Aquí decapitaron a Luis XVI.” “De esta torre se tocó a rebato en lo de San Bartolomé.” “Esta columna derribaron los de la Comuna”... ¡Ay! ¡Este empacho de civilización! ¡Y pisar siempre en losa, en enchado! *¡Pisar siempre en historia!*”

“El enredar a los hombres en la lucha por la vida histórica de la nación —había escrito Unamuno— ¿no los distrae y aparta de luchar por su propia vida eterna?”⁵⁰ Así lo histórico que aparece en el sentido de Unamuno como lo consciente se diferencia de lo intrahistórico que es lo irracional o inconsciente. Distinción que es consecuencia lógica de su problemática más esencial.

No nos extrañemos, pues, si Unamuno envidiaba a aquel rey bárbaro que se hizo enterrar en el lecho de un río al que, para ello, hubieron de hacer salir algún tiempo de su cauce. Unamuno se extraña incluso de que a Carlos V, el hijo de la *Loca* de Castilla, no se le ocurriera mandar que le enterrasen en la cumbre de Gredos y no que su hijo le llevase luego “al gran artefacto histórico de El Escorial, a aquel hórrido panteón que parece un almacén de lencería. ¡Ser enterrado en lo alto de Gredos! ¡O en medio del páramo! ¡O de la mar! ¡Sierra de Avila! ¡Páramo de Palencia! ¡Mar de

Fuerteventura! ¡Aguas apaciguadoras del Tormes y del Carrión!”⁵¹.

No se nos oculta que en estas palabras de Unamuno hay algo positivo. En su protesta contra el empacho de civilización, no todo es inadaptación. Pero va demasiado lejos. Llega hasta no digerir la civilización, a confundir eternidad con naturaleza, al espíritu con lo telúrico, a considerar, como L. Klages, al espíritu, en última instancia, como un tirano del alma; a poner, incluso, al espacio sobre el tiempo.

Esa inclinación del alma de Unamuno es preciso tenerla presente las veces que habla de Cristo. Aunque su virtud sea la sinceridad y aunque su no conformismo sea auténtico, Unamuno, al fin, no llega a Cristo, que es historia, que es persona, que es Espíritu. Este desconocimiento o inversión de valores en Unamuno explica también, en buena medida, la trágica frialdad de sus afectos. Cuando desaparecen los principios superiores, como puede verse hoy en la literatura más radical y existencialista, aparece el asco, el desprecio del prójimo, la afirmación egoísta y ególatra. Con la desaparición de la auténtica contemplación se da entrada al voluntarismo creador, mítico, a un afán de remoldear incluso lo que ya está moldeado. Habrá sentimiento racial, telúrico y paisaje, pero no espíritu y mucho menos verdadero afecto cristiano. Se mira al exterior y no se profundiza en la verdadera existencia; y es ahí, en la profundización de la verdadera existencia y no por la lectura de libros ni por las perspectivas panorámicas o mundiales donde se encuentra el verdadero venero de la vida cristiana.

Nieve, blanda nieve,
la que cae tan leve

⁵⁰ *La vida es sueño*. Ensayos. O. C., t. III, Madrid, 1950, pág. 202.

⁵¹ *Paisajes del alma. Montaña, desierto, mar*. O. C., t. I, Madrid, 1951, pág. 908. El artículo fué publicado en “Nuevo Mundo”, 3 octubre 1924.

sobre la cabeza,
sobre el corazón,
ven y abriga mi tristeza,
la que descansa en razón⁵².

*Breve paréntesis sobre la estepa
y la primavera rusa*

Esta visión del páramo helado de Unamuno me lleva de la mano a un pueblo que vive en la estepa. No que la sueña o la imagina, sino que realmente la vive, la Rusia de heladas más infinitas y crudas que las que caen sobre el páramo tan caro a los paisajes del alma de Unamuno.

Este breve cambio de objetivo o de enfoque que hacemos ahora no es tan arbitrario como a primera vista pudiera sospecharlo el lector, a que le conviene por un momento cambiar de ambiente y fijarse precisamente en un pueblo de la cristiandad cuya visión del Crucificado puede calificarse de horizontal. Este pueblo es el ruso, por muy neumático que nos parezca su cristianismo.

Y ¿qué pasa en Rusia, en el paisaje infinito de su estepa helada? Si hay una paradoja en los paisajes del alma, ninguna mayor que la que ofrece ese inmenso país de llanuras y parameras cubiertas de nieve en las que no un visionario genial, sino millones de seres han hecho centro de su vida la imagen de un Cristo resucitado de los muertos, "con la muerte pisando a la muerte", como tremenda y gráficamente canta la liturgia oriental.

No sólo el profundo sentido litúrgico, sino también el espíritu dominante en la masa de los fieles dan una prueba elocuente de que toda la piedad, toda la devoción, toda la sensación religiosa ortodoxa constituye un

⁵² *Paisajes del alma. Nieve, l. c.*, pág. 832, artículo publicado en "Caras y Caretas", Buenos Aires, 22 abril 1922.

círculo cuyo punto de partida y cuyo punto final son idénticos: es la alegría de la Resurrección del Señor y es al mismo tiempo la alegría de la resurrección, del renacimiento del hombre, de la creación, del universo. ¡Cristo ha resucitado! ¡En verdad, ha resucitado!, se dicen los ortodoxos, dándose el triple beso durante la noche pascual.

Hoy día todo está lleno de luz,
el cielo, la tierra y el infierno.
¡Que toda la creación festeje la resurrección de Cristo,
su fundamento y su principio!

Canta la Iglesia ortodoxa en el Canon Pascual del oficio de maitines:

Celebramos la muerte de la muerte,
el derrumbamiento del infierno,
el Principio de la vida eterna⁵³.

Quando se celebra la fiesta pascual en Rusia todavía existe el deshielo, que allí se prolonga más que en el resto de los países occidentales. En la Noche Pascual de Moscú, ese inmenso centro de la ortodoxia eslava, antes de medianoche, enormes muchedumbres se dirigen hacia el Kremlin; son silenciosas, llenas de aquel sentimiento de piedad misteriosa que rinde imposible el desorden. Las iglesias, los campanarios están ya iluminados. Desde lo alto del Kremlin se ve la ciudad entera, la enorme capital rusa con los centenares de cúpulas doradas de sus iglesias que reflejan las luces verdes, rojas, azules... Un silencio misterioso se establece

⁵³ La traducción es de O. JORGE TZEDRIKOV, a quien debo esta información sobre los pormenores de la liturgia rusa de los que aquí me hago eco. Vid. su obra *El espíritu del cristianismo ruso*, publicada en español, así como los fragmentos de sus *Memorias* aparecidos en los núms. 10 y 12 de "Punta Europa", Madrid, 1956.

unos instantes antes de medianoche, y de repente la voz de bronce de la gigantesca campana del inmenso campanario "Juan el Grande" llena el aire con su vibración. Miles de cabezas se descubren. Las manos hacen el signo de la cruz. Cada uno enciende su cirio. Es el momento solemne, porque Cristo ha resucitado. Todas las catedrales del Kremlin, que son varias, una al lado de otra, responden con la armonía plateada de las campanas pascuales e inmediatamente las 600 ó 700 iglesias de Moscú comienzan una campanada sonora y alegre. Las puertas de las catedrales y de las iglesias se abren anchas y las procesiones de obispos, sacerdotes, diáconos y cantores, resplandeciendo de oro y llevando los santos iconos, aparecen frente a las muchedumbres, y el canto triunfal y alegre que hace brotar lágrimas se levanta hacia los cielos. Miles de pechos cantan:

Cristo ha resucitado entre los muertos,
habiendo vencido la muerte por la muerte,
dando la vida a todos los que están en los sepulcros.

La gente se da el beso pascual, exclamando: "¡Cristo ha resucitado! ¡En verdad, ha resucitado!" Los cañones de la vieja fortaleza del Kremlin anuncian la alegre noticia *urbi et orbi*; los cohetes multicolores se lanzan al cielo, las iglesias se inundan de luces y comienzan los célebres Laudes pascuales. En la misa, el diácono canta el Evangelio de San Juan y el primer capítulo del Verbo encarnado se canta en eslavo, griego, latín y en otras muchas lenguas, haciendo resaltar la universalidad de la Iglesia.

El sermón pascual, el admirable sermón de San Juan Crisóstomo que se lee al final de los Laudes refleja con fuerza extraordinaria el sentido de la fiesta: "Entrad todos en la alegría del Señor vuestro; los primeros y los segundos recibid la recompensa; los ricos y los pobres, alegraos juntos; los sobrios y los perezosos, hon-

rad este día. Los que habéis ayunado y los que no habéis ayunado, alegraos hoy. Que nadie llore sus pecados, que el perdón resplandeció del cielo. Que nadie tenga miedo de la muerte, ya que la muerte del Señor nos ha liberado..."

Es una noche de alegría mística. Sacerdotes, monjes, laicos, hombres, mujeres, niños, todos han de estar alegres en esta grande y misteriosa noche que nos trajo a todos la Vida eterna. Suprimid esta alegría y vuestra fe será vana. En esta alegría de los fieles, simples hombres de Dios, se oculta el sentido de la Resurrección.

No estamos aquí ante una pretenciosa religiosidad literaria o ante una visión genial. Es una estampa real de la vida de un pueblo estepario que sabe del rigor de las crudas heladas. Un pueblo para el que su máximo acontecimiento litúrgico se produce cuando empieza a extinguirse el deshielo, pero no el regocijo de los corazones de sus multitudes cristianas, muy pecadoras tal vez, pero que hallaron la alegría en el beso, en la comunicación simbólica —no egológica— que se dan todos, seguida de la exclamación que es el Verbo quien justifica la existencia del universo, de la humanidad, del cosmos mismo.

Para seguir con el cristianismo oriental sin perder el hilo de nuestro discurso unamuniano, tengamos además presente que el arte cristiano oriental desconoce la imagen de Cristo moribundo, única imagen de Cristo que concibe Unamuno, quien, a mayor abundamiento, puso especial empeño en restablecer el sentido originario o etimológico de la voz agonía como lucha, y una visión del cristianismo agónico, "un cristianismo que está siempre agonizando en Cristo, al que rinden culto los creyentes agónicos". La relación entre su pensamiento agónico y sus imágenes de Cristos agonizantes la hizo expresamente en varios pasajes de su obra. Es la relación antihierática por excelencia. El arte religioso occidental se distingue del oriental porque aquél tiene una

expresión más débil de la imagen de Dios. En el arte oriental se presenta ante todo a Dios en su divinidad y a Cristo como Señor del mundo y como Rey. Hay un pasaje en la vida de Dostoyevski, según nos cuenta su segunda mujer en su *Diario* y que el mismo Dostoyevski recoge, creo que en *El idiota*, que es un testimonio de lo que acabamos de decir. Contemplando el *Descendimiento de la Cruz* de Holbein, que se encuentra en el museo de Basilea, estuvo a punto de sufrir un ataque por hacérsele la imagen repulsiva, exclamando que un hombre ante un cuadro como ése sería capaz de perder la fe. Tan humana y tan poco divina le parecía la imagen en él representada.

La indignación de Dostoyevski es explicable porque en el arte cristiano bizantino exclusivamente es objeto del arte lo sobrenatural. Imágenes y edificios tienen el mismo carácter sacramental. Ellos transmiten por medio de los signos externos el principio de la semejanza-desemejanza o la experiencia de algo que en sus fundamentos está sobre la misma experiencia. Hombre y naturaleza son, por así decirlo, elevados al estado secreto del más allá. Es un arte, como el páramo, en el que dominan los planos.

El arte oriental se distingue además del occidental románico no sólo por las figuras de sus iglesias, sino a través de otra concepción esencial de la materia, de la luz y, a través de la prevalencia del contenido de la imagen, ante todo por una imagen más digna de Dios. El mismo Cristo es frecuentemente concebido como Padre en la pintura oriental y como tal invocado.

Ciertamente el satanismo leninista ha cubierto de hielo la expansión espiritual de las muchedumbres enervorizadas en aquel país de nieves casi perpetuas. El documento, sin embargo, no ha perdido por ello su valor; y retengámoslo *in mente* para que nos sirva de contraste, como una imagen fotográfica, en esta excursión por los paisajes del alma de don Miguel de Unamuno.

Unamuno, en lugar de cantar la victoria sobre la muerte, como se canta en la liturgia oriental y en todas las formas litúrgicas del Cristianismo, hace de la muerte la base de su religiosidad. Una religiosidad en la que no hay fe en aquella victoria sino, entiéndase como se quiera, filológicamente o no, agonía y una no menos evidente falta de alegría.

Jueves de Pasión en el río seco de la paramera castellana

Pero dejemos este breve paréntesis de las estepas rusas y volvamos con Unamuno a su visión paramera. También España, como decía él, es "de vastos llanos así, de estepas asiáticas, de donde salieron los conquistadores ante cuyos corceles se ensanchaba la tierra"⁵⁴. Sin embargo, ¡qué poco nos dicen sus desgarros heroicos y quijotescos al lado de sus visiones últimas! El se imagina, como hemos visto, el páramo y la estepa, pero no en la resurrección, sino a la sombra de esa eterna amiga-enemiga suya, a la sombra de la muerte.

Muy de los límites postreros de su vida es esta su visión de un Jueves Santo en Medina de Rioseco, que tiene, como las grandes visiones unamunianas, toda la dimensión simbólica de un paisaje del alma, de su alma paramera atormentada y religiosamente reseca.

Preparémonos de nuevo para cogerle la embocadura a las expresiones de Unamuno, para quien "el paisaje es un lenguaje y el lenguaje un paisaje"⁵⁵. El mundo suyo tan característico es el del "alma y no el del espíritu, el de la psique y no el del pneuma, el del alma animal, ánima"⁵⁶. Para Unamuno el "espíritu, el pneu-

⁵⁴ *Paisajes del alma*. O. C., t. I, Madrid, 1951, pág. 983.

⁵⁵ L. c., pág. 937.

⁵⁶ L. c., pág. 1045.

ma, el alma histórica no se hace sino sobre el ánima, la psique, el alma natural, geográfica y geológica si se quiere"⁵⁷. Son sus palabras y no crea el lector que se trata de pura quiromancia. Olvidémonos, pues, de aquella bella y piadosa estampa ortodoxa y sigamos con Unamuno, empeñado en hacer de la casta, pura y mística Castilla un paisaje heterodoxo del alma, máxima herejía del 98, descubridor de paisajes.

Estamos en Medina de Rioseco, en una procesión de Jueves Santo del año 1932, año que a Unamuno le parece más significativo que en otras ocasiones⁵⁸. Una ciudad castellana abierta, labradora, en los antiguos campos góticos, en tierra llana, asentada y sedimentada, con cuatro grandes y grandiosos templos, como cuatro naves ancladas en la paramera. Es la mayor la espléndida iglesia de Santa María, con su altiva torre barroca y con la celebrada capilla de los Benaventés. En esta capilla, entre otras excelencias, se encuentra aquella representación de las épocas de la vida de nuestros primeros pobres padres Adán y Eva, a los que, acabada su breve inmortalidad interina, guíales a la huesa la Muerte —la Muerte con mayúscula, como la escribe Unamuno— mientras les toca la guitarra.

Jueves Santo, jueves por eminencia santo, por ser el de pasión, "con la santidad de ésta y la pasión de la santidad". Iba atardeciendo. Desde la plaza de Santo Domingo, al bajar la procesión, se veía empujada sobre el apiñado caserío la torre de Santa María, sobre el "cielo agonizante que empezaba a parir estrellas". Y pasaba el *paso* de la Dolorosa, de Nuestra Señora de los Dolores, de la Soledad —"dolorosa soledad y dolor solitario"—, de Juan de Juni. Una de esas "castizas Dolorosas españolas, símbolo acaso de España misma, con

⁵⁷ L. c., pág. 1047.

⁵⁸ L. c., pág. 975.

el corazón atravesado por siete espadas". "¿Serán —se pregunta Unamuno— nuestros siete ríos mayores?"

Pasan los *pasos*. Y los llevan los mozos. Los más pesados los iban a llevar el viernes, también santo, los socialistas, los de la Casa del Pueblo. Y el párroco, el popular párroco, dos o tres veces se sale de la presidencia de la procesión para venir a hacerse útil a Unamuno con indicaciones de cicerone. Luego entra la noche. Se da un último vistazo a las lumbreras procesionales, desfilando por las callejas, y en lo alto del cielo otro *paso*, "el Carro Triunfante —Orión— arrastrado por Sirio y llevando a las Tres Marías. Paso de eterna procesión —¿también pasional?— celeste, la que señala horas y siglos de siglos".

"Y cruzábamos —¡siempre cruz!— el páramo asentado y sedimentado, la dolorosa soledad serena del páramo, hacia Palencia, hacia el Carrión de Alonso Ber ruguete y de Jorge Manrique, el de que "nuestras vidas son los ríos"... Y ¡ay, cuán seco! Fatídico y emblemático nombre ese de Rioseco, río seco. "Nuestras vidas son los ríos, que van a dar en la..." ¿Y no también las estrellas? Que van a dar... ¿dónde? Y pasarán como los ríos y como los pasos de toda procesión humana o divina, en perpetuo Jueves Santo, mientras la Muerte toca la guitarra y al son bailan los mortales. ¿Qué mejor podemos hacer? Y quedarán, resonando en el silencio, la cruz y la palabra, la cruz de la palabra y la palabra de la cruz."

Jueves Santo en Medina de Rioseco: "jueves de pasión en el río seco de la paramera castellana, pero bajo una estrellada que es un consuelo. Y el dolor se serena, se depura en la Dolorosa. La tierra está llena de cielo y el cielo está como henchido de tierra y en la soldadura de uno y de otra, de cielo y de tierra, en el horizonte se ve cómo se cierra nuestro mundo pasajero". ¡Cómo se encierra Unamuno en esta visión del paisaje! Ese

paisaje que es un lenguaje y ese lenguaje que es todo un paisaje.

En ese mismo libro *Paisajes del alma* vemos cómo Unamuno en Palencia, en "su querida Palencia", sube al Cristo del Otero a "bañar sus ojos en el reposo del páramo, a sacar su espíritu de la historia". Y contemplando el páramo palentino "oía el rumor de la voz secular, eterno más bien, de su hijo, Jorge Manrique, que susurraba divinamente —la voz de Dios es, según las Escrituras, un susurro—: "Nuestras vidas son los ríos, que van a dar en la mar..." El páramo le descubría a la mar. El páramo es como la mar"⁵⁹.

Es el Unamuno que desde aquella cumbre de páramo que es Medinaceli en ruinas, barbacana sobre Aragón en tierra castellana, veía "abrir al cielo de Dios a nuestra España y soñaba que el Dios del Cristo la soñaba como El se sueña: una y trina. Y con un solo Verbo y un solo Espíritu"⁶⁰. Y es que España entera, a los ojos de Unamuno, es "como una parrilla...; mejor, una mano tendida al mar poniente que es la tierra de España. Sus cinco dedos líquidos de sus ríos. Y la mano —pregunta— ¿pide u ofrece?"⁶¹.

¿Qué lenguaje es éste con que nos habla Unamuno? ¿Qué nos dice y qué nos quiere decir? ¿Es una visión? ¿Es pura quiromancia? El mismo lo dice: "He procurado sin ser quiromántico, a la gitana, leer en la raya de esta tierra que un día se cerrará sobre uno apuñándolo; rastrear en la geografía la historia..."⁶². ¿Le-
yó bien? ¿Rastreó como es debido? ¿Podía leer acaso un hombre de la textura espiritual de Unamuno determinadas cosas del Espíritu?

A veces en sus escritos hay salidas desconcertantes que llenan de confusión al espíritu más despierto. Hay

⁵⁹ L. c., pág. 906.

⁶⁰ L. c., pág. 971.

⁶¹ L. c., pág. 1045.

⁶² L. c., pág. 1046.

ocasiones en las que dice: "Y pues la vida es juego, juguemos a los conceptos. Que así se mantiene verdor y frescura de espíritu"⁶³.

¿Juguemos con los conceptos? "Nosotros los vascos —propuso Unamuno en cierta ocasión a Maeztu— somos un pueblo ágil y hasta ahora sólo se nos conoce por la agilidad corporal, por ser un pueblo de pelotaris; es menester que demos a conocer nuestra agilidad mental y que sabemos también jugar a la pelota con las ideas. Lo importante no deben ser para nosotros las ideas, sino el modo de pelotearlas"⁶⁴.

Este peloteo con las ideas, tan desconcertante en Unamuno, es una de las primeras impresiones que recibe el lector. Es lo que hace posible que un comentarista tan devoto suyo como Julián Marias escribiera estas palabras: "y llamo frívola a su heterodoxia porque es inicial, porque no es su resultado, porque Unamuno buscaba ante todo, al elegir, la opinión otra, aparte y señera, más que la opinión recta o verdadera; Unamuno es deliberadamente heterodoxo *a priori*, sin razones últimas, y a esto es menester llamar, con sentimiento y rigor, frivolidad"⁶⁵.

Por eso Unamuno, que habla de frescura de Espíritu, lo dice muy pronto, aunque reconoce "que la nieve endurecida luego por la helada es el caudal de agua para el agostadero del estío". ¡Ay del que al llegar al ardoroso estío de la vida, al agosto de las pasiones ardorosas no conserva en el alma la blanca nieve de la infancia, de donde manan surtidores de frescura fecundante! Nieve de infancia, nieve de vejez también"⁶⁶. El que quiera entender que entienda.

Ese rastrear en la geografía la historia, cuando lleva

⁶³ L. c., pág. 940.

⁶⁴ *Más sobre el japonismo. De esto y de aquello, O. C.*, t. V, Madrid, 1952, pág. 246.

⁶⁵ MARIAS, J.: *Miguel de Unamuno*, Madrid, 1943, pág. 159.

⁶⁶ L. c., págs. 833-834.

el camino de alejarse del Espíritu, del Logos evangélico, como sucede en la religiosidad de Unamuno, además de caracterizarse por sus estrechas limitaciones se significa, como es natural, por su agobiante temor ante la muerte.

En España, cuando se toca este tema de la muerte, ya sea al hablar del Jueves Santo o de la corrida de toros, no tarda en salir, de una forma u otra, el certificado de una especie de virilidad animal e irracionada, de una especie de deportivo gusto de la muerte, como si se quisiera acentuar la fisonomía extraeuropea de España, como si se la clasificara, una vez más, un poco al margen de una normal civilización. Pero esto es un tópico. El problema cala más hondo: en las raíces metafísicas del sentimiento de rebelión en el hombre, ya que el rebelde no es el que esencialmente niega, sino el que esencial y primordialmente desafía... Y en la raíz de toda rebelión metafísica existe un sentimiento de protesta contra la idea de la muerte y este sentimiento trágico, de una forma u otra, aflora siempre en Unamuno.

En su obra, una vez más, vemos el fenómeno de la cercanía del arte a la muerte y a su atmósfera cadavérica. Un fenómeno viejo en la historia del arte y en especial del arte anti-clásico, al que muy superficialmente se le llama romántico. Muy diferente del arte de la antigüedad, que se inclinaba hacia la naturaleza, éste brota de una exagerada inclinación hacia la noche. La cercanía del arte a la muerte en los románticos, en Gilly, Beethoven, Kleist, Hölderlin, Novalis, Runge, Friedrich... es también humanamente trágica. Y Unamuno tiene, como hombre del XIX, muchas huellas del siglo romántico. Afirma su ley ante lo que no es cercano, pero que se ha convertido en arte; su ley ante el caos que él experimenta profundamente. De ahí que por diversas maneras sienta la cercanía de la muerte, que de mil modos aparece bajo todo lo viviente trans-

formada en máscaras. De ahí la angustiosa duda ante la dignidad y ante la esencia del hombre sea de modo doloroso, sea cínicamente. De ahí su sinestrismo.

En el arte contemporáneo, en especial en la pintura, pueden verse las huellas profundas que ha dejado este mundo nocturno, misterioso, cadavérico, mórbido, pasado. Piénsese en la rigidez cadavérica del cubismo o en el caos a veces cálido o entrañable, pero casi siempre angustioso, del expresionismo, o en el dominio de las esferas infernales más bajas y frías que nos muestra el surrealismo, el tremendismo, el feísmo, etc.⁶⁷ Sobre el sinestrismo de Unamuno ya hicimos algunas consideraciones. ¡Y qué podemos decir ahora de ese Jueves Santo tan suyo, tan sin resurrección ni gloria y de ese páramo helado con su Cristo horizontal, cubierto de aborascadas nubes, de una sola nube que es como otro páramo que cuelga del cielo, las dos palmas de los mártires de Dios, y entre ellas, tiritando de terror, el corazón del alma que teme ser aplastado!

En una de las muchas ocasiones en que Unamuno versifica la vivencia de una muerte que cree próxima, escribe⁶⁸:

Llevad mi cuerpo al maternal y adusto
páramo que se hermana con el cielo

Raíz mi corazón, polvo de roca,
se haga del santo páramo ermitaño,
del páramo que al otro, al cielo, toca
para juntos parir feliz engaño

Si caigo aquí, sobre esta baja tierra,
subid mi carne al páramo aterido.

⁶⁷ SEDLMAYR, H.: *Verlust der Mitte. Die bildende Kunst des 19 und 20. Jahrhunderts als Symptom und Symbol der Zeit*. Ed. Salzburg, 1951, pág. 131.

⁶⁸ *Romancero del Destierro*, Buenos Aires, 1928, pág. 17.

II

DON QUIJOTE Y CRISTO

EL QUIJOTISMO DE UNAMUNO Y EL DE DOSTOYEVSKI

El paralelismo que hace Unamuno entre Cristo y Don Quijote puede seguirse a lo largo de su obra adornado con todo lujo de detalles. Pero no se trata de un mero parangón alegórico, externo o puramente anecdótico. Lo que Unamuno dice sobre el particular ha de tomarse desde las raíces mismas de su pensamiento, desde su definición de la fe.

Unamuno trata a Don Quijote como a una auténtica personalidad histórica, como a un santo laico del que Cervantes habría sido su único e imperfecto evangelista. Incluso lo llama "Nuestro Señor Don Quijote", "el Cristo español" y define el quijotismo como una "religión nacional"...

Si para Unamuno la fe es crear lo que no vemos, el quijotismo es también una transformación de la realidad por la visión. Su misma interpretación es un fenómeno de quijotismo, pues él ofrece su Quijote, el Quijote de su visión y no el de Cervantes, afirmando, eso sí, que el suyo, el unamuniano, es el auténtico.

Cree, por tanto, en su mundo encantado y pregunta rotundamente quién puede separar el sueño de la realidad.

En su ensayo *Sobre la lectura e interpretación del "Quijote"* es muy significativo el comentario que hace al libro del alemán A. Kalkhoff, *Das Christus Problem*, que, tal como lo expone Unamuno, "ha vuelto a la antigua tesis, nunca del todo abandonada por todos, de la no existencia histórica de Jesús de Nazaret, sosteniendo, con argumentos más o menos fundados o infundados, que los Evangelios son novelas apocalípticas compuestas en Roma por judíos cristianos y que el Cristo no es más que un símbolo de la Iglesia cristiana, que nació en las comunidades judías en virtud del movimiento económico-social".

Y agrega Kalkhoff que "esto debe importar poco a los cristianos, pues que Cristo no es el Jesús histórico que pretende restablecer en toda su pureza y exactitud histórica la escuela protestante liberal, la que el autor llama teología de la vida de Jesús (*Leben Jesu Theologie*), sino la entidad ética y religiosa que ha venido viviendo, transformándose, acrecentándose y adaptándose a las diversas necesidades de los tiempos en el seno de la conciencia colectiva de los pueblos cristianos".

Confiesa Unamuno que no trae esto a colación por hallarse de acuerdo con la doctrina de Kalkhoff ni tampoco para rebatirla, sino —son sus palabras— "tan sólo para poner más en claro lo que pienso respecto al Quijote. A nadie se le ocurrirá sostener en serio, no siendo acaso a mí, que Don Quijote existió real y verdaderamente e hizo todo lo que de él nos cuenta Cervantes, como la casi totalidad de los cristianos creen que el Cristo existió e hizo lo que de él nos cuentan los Evangelios; pero puede y debe sostenerse que Don Quijote existió y sigue viviendo con una existencia y una vida acaso más intensas y más eficaces que si hubiera existido y vivido al modo vulgar y corriente". "Y lo que

ha hecho con las Sagradas Escrituras del Cristianismo —pregunta Unamuno más adelante—, ¿por qué no ha de hacer con el Quijote, que debería ser la Biblia nacional de la religión patriótica de España?"¹.

En la actitud ante Don Quijote no debe, pues, percerse nunca de vista el libre examen, la interpretación personal e incluso la violencia con que Unamuno ha tratado al Quijote de Cervantes, en cuya conversión o mordura final no quiere creer, considerando, en cambio, que el verdadero Don Quijote, el real, es el que quedó a vivir entre nosotros alentándonos; el que no se convirtió y sigue animándonos a que nos pongamos en ridículo. "Ese es —exclama— el que no debe morir." El mundo para Unamuno tiene que ser como Don Quijote —"El caballero de la fe"— quiere y las ventas tienen que ser castillos. "Fué poniéndose en ridículo —dijo— como alcanzó su inmortalidad Don Quijote², pero la razón ha de ser, no obstante, nuestra arma. Lo es hasta del loco, y nuestro loco sublime, nuestro modelo, es Don Quijote. Hay un más terrible ridículo y es el ridículo de uno ante sí mismo y para consigo. Es mi razón, que se burla de mi fe y la desprecia... Y aquí es donde tengo que acogerme a mi Señor Don Quijote, para aprender a afrontar el ridículo y vencerlo, y un ridículo que acaso —¿quién sabe?— él no conoció"³.

Sus palabras son llevadas por las consecuencias lógicas de su concepción voluntarista y desesperada de la fe, así como por una dirección claramente secularizadora que nos habla de un Don Quijote redivivo, interior, consciente de su propia comicidad, que no debe triunfar en este mundo porque no es de él y porque es mejor que no triunfe". No hay que ser muy lince para pensar

¹ *Sobre la lectura e interpretación del "Quijote"*. "Ensayos", O. C., t. III, Madrid, 1950, págs. 573, 575.

² *Del sentimiento trágico...*, O. C., t. IV, Madrid, 1950, página 701.

³ L. c., pág. 699.

que, posiblemente, Unamuno hubiera tomado como protagonista algún otro personaje histórico o religioso si su trayectoria religiosa hubiera tenido distinto rumbo del que tuvo. Para domar sus propias dudas y rebeldías necesitaba un ente de ficción que, por otro lado, es el símbolo por antonomasia de España, cuya interpretación violentó a su gusto, convirtiéndolo en el héroe desesperado de quien quiere creer y no puede.

El verdadero alcance de las afirmaciones de Unamuno, independientemente de lo que literalmente dicen, ha de juzgarse además teniendo en cuenta que sirvió de soporte a una época que todavía estaba muy dentro del espíritu de la segunda mitad del siglo XIX, y que Unamuno mismo describió como "afilosófica, positivista, tecnicista, de pura historia y de ciencias naturales, época en el fondo materialista y pesimista"⁴.

Partiendo desde este punto de vista creemos poder encontrar una base que, en cierto modo, justifique el desequilibrio espiritual y romántico del quijotismo unamuniano, al que hay que distinguir, ya lo expondremos, del de Cervantes y también del cristianismo, cosa que aquí nos interesa fundamentalmente.

Dos actitudes ante el "Quijote"

Antes de adentrarnos en este parangón que hace Unamuno entre Cristo y Don Quijote conviene tener presente que ante el *Quijote* adoptó Unamuno, a lo largo de su carrera de escritor, dos posiciones antitéticas y extremas y ambas problemáticas. Cayó en los dos polos opuestos, donde no suele caer un espíritu equilibrado. Por sí solo este hecho es profundamente sintomático.

Unamuno comenzó renegando, en su juventud, de Don Quijote. En la revista "Vida Nueva" lanza su *¡Muera Don Quijote!*, y en su madurez canta las bien-

⁴ L. c., pág. 704

aventuras de *San Quijote de la Mancha*, pide su canonización y le llama "el Cristo español". Dos visiones distintas, pero en los dos casos igualmente exageradas.

En su artículo *¡Muera Don Quijote!*, publicado en el número 3 de "Vida Nueva", del 26 de junio de 1898, decía: "España, la caballeresca España histórica, tiene, como Don Quijote, que renacer en el eterno hidalgo Alonso el Bueno, en el pueblo español, que vive bajo la historia, ignorándola en su mayor parte por su fortuna. La nación española —la nación, no el pueblo—, molida y quebrantada, ha de curar, si cura, como su héroe, para morir. Sí, para morir como nación y vivir como pueblo"⁵.

Esta idea de Unamuno se nos hace más clara si la cotejamos con la de otro artículo suyo titulado *Renovación*, aparecido, poco después del anterior, en la misma revista: "no creo quede ya otro medio que sumergirnos en el pueblo, inconsciente de la historia, en el protoplasma nacional y emprender en todos los órdenes el estudio que Joaquín Costa ha emprendido en el jurídico". Con razón decía Maeztu, en aquellos años, en su célebre artículo *El libro de los viejos*⁶, que Unamuno lanzó su grito "¡Viva Alonso Quijano, el Bueno!" en condenación de la vida heroica y aventurera. Y Maeztu, que criticaba al *Quijote* desde un lado completamente opuesto al de Unamuno, añadía que no era eso lo que se trataba de buscar, sino precisamente lo con-

⁵ El artículo ha sido publicado recientemente por don Manuel García Blanco en la colección "De esto y aquello", que recoge bastantes artículos de Unamuno aparecidos en la prensa y no recogidos hasta ahora en forma de libro. O. C., tomo V, Madrid, 1952, pág. 655.

⁶ Vid. sobre el particular mi libro *Maeztu*, Madrid, 1955, pág. 132. El artículo de Maeztu ha sido reproducido en el núm. 33-34 de "Cuadernos Hispanoamericanos", Madrid, 1952.

consciente de que una locura cualquiera deja de serlo en cuanto se hace colectiva.

"Y lo di un ¡muera Don Quijote!, y de esta blasfemia, que quería decir todo lo contrario que decía —estábamos entonces—, brotó mi *Vida de Don Quijote* y *Sancho* y mi culto al quijotismo como religión nacional. Escribí aquel libro para repensar el *Quijote* contra cervantistas y eruditos, para hacer obra de vida de lo que era y sigue siendo para los más letra muerta. ¿Qué me importa lo que Cervantes quiso o no quiso poner allí y lo que realmente puso? Lo vivo es lo que yo allí descubro, pusiéralo o no Cervantes; lo que yo allí pongo y sobrepongo y sotopongo y lo que ponemos allí todos. Quise allí rastrear nuestra filosofía"¹¹.

Unamuno va tan lejos que a base del quijotismo quiere hacer no sólo una filosofía, sino también una religión. "¿Hay —se pregunta— una filosofía española, mi Don Quijote?" Para responder: "Sí, la tuya, la filosofía de Dulcinea, la de no morir, la de creer, la de creer la verdad"¹². Y por este camino va tan allá que considera a Nuestro Señor Don Quijote como ejemplar vitalista cuya fe se basa en la incertidumbre, y a Sancho, héroe de la desesperación íntima y resignada, racionalista que duda de su razón"¹³. Así que de la desesperación procedería el brío de Don Quijote, arquetipo de desesperados.

Sin embargo, con el tiempo, como ha puesto de manifiesto la crítica, Unamuno, en sus últimos años, terminaría viendo en Don Quijote, sobre todo a partir de la crisis de 1924, "al otro", esto es, a un Unamuno posible y fracasado". Hay en sus postreros días como

¹¹ *El sentimiento trágico. O. C.*, t. IV, Madrid, 1950, página 704.

¹² *Vida de Don Quijote. O. C.*, t. IV, Madrid, 1950, página 363.

¹³ *El sentimiento trágico. O. C.*, t. IV, Madrid, 1950, página 557.

una nueva reconciliación con Alonso el Bueno, reconciliación que se ha querido ver inclusive en su *San Manuel Bueno, mártir*, coincidencia nominal nada fortuita si se tiene en cuenta el cuidado que ponía Unamuno al dar nombres a los protagonistas de sus novelas. Sobre el particular se expresa Unamuno en el prólogo de su *San Manuel*...

El Quijote de Cervantes y el Quijote de Unamuno

Insistamos ahora de paso, y ello ayudará también a nuestro intento, en la diferencia entre el Quijote de Unamuno y el de Cervantes. Papini, hace tiempo, llamó la atención sobre esta confusión tan frecuente en algunos comentaristas no españoles. Y la diferencia entre las dos visiones del personaje debemos tenerla aquí, por diversas razones, en cuenta.

La grandeza del Quijote —y no hace falta apostillar que hablamos del de Cervantes—, tal como ha sido admirado por el género humano, consiste en estar sentido al mismo tiempo con escarnio y admiración, con befa y con piedad, con alejamiento y con ternura. Hay en él una misteriosa armonía de contrarios, de idealismo y de realismo que constituye el verdadero secreto de su fama universal. Destruir esa armonía de contrarios sería acabar con el Quijote, y a ello precisamente, a destruir esa armonía de contrarios, apuntó Unamuno, celoso o no —demostré de lado a esta enojosa cuestión—, de la gloria de Cervantes.

En el fondo del *Quijote* juega una especie de dialéctica, de tal modo que los papeles de sus dos protagonistas parecen trocarse. A veces es Sancho, contra lo previsto, quien de repente asume el papel ridículo, mientras que el fantástico caballero, el de la más profunda gravedad.

los pies del Señor y enjugándose los con su cabellera. Cuando Don Quijote vela las armas Unamuno cita al caballero andante de Cristo, Ignacio de Loyola²¹, si hay momentos en los que comenta que Don Quijote no tiene una blanca, exclama: "¿No vive el sacerdote del altar?"²² Y prosiguiendo por esos derroteros llega hasta a hacer un parangón entre la tragedia del Redentor y la de Don Quijote. "La tragedia de Cristo —dice—, la tragedia divina es la de la Cruz. Pilatos, el escéptico, el cultural, quiso convertirla por la burla en sainete e ideó aquella farsa del rey de cetro de caña y corona de espinas, diciendo: "¡He aquí el hombre!". pero el pueblo, más humano que él; el pueblo, que busca tragedia, gritó: "¡Crucificalo! ¡Crucificalo!" Y la otra tragedia, la tragedia humana, intrahumana es la de Don Quijote con la cara enjabonada para que se riera de él la servidumbre de los duques, y los duques mismos, tan siervos como ellos. "¡He aquí el loco!", se dirán. Y la tragedia cómica, irracional es la pasión por la burla y el desprecio"²⁴.

Unamuno llega a comparar la muerte de Don Quijote con la de Cristo: "Su muerte —dice— fué su última aventura caballerescas; con ella forzó el Cielo, que padece fuerza. Murió aquel Don Quijote y bajó a los infiernos y entró en ellos lanza en ristre y libertó a los condenados todos, como a los galeotes, y cerró sus puertas, y quitando de ella el rótulo que allí viera el Dante, puso uno que decía: "¡Viva la esperanza!". y escoltado por los libertados, que de él se refan, se fué al Cielo. Y Dios se rió paternalmente de él y esta risa divina le llenó de felicidad eterna el alma"²⁵.

²¹ *Ibidem*, pág. 123.

²² *Ibidem*, pág. 127.

²³ *Ibidem*, pág. 125.

²⁴ *Del sentimiento trágico. O. C.*, t. IV, Madrid, 1950, página 708.

²⁵ *Ibidem*, pág. 715.

Esta última aventura de Don Quijote encarna un pensamiento que se reitera varias veces en su obra, con un eco de Carducci y que puede verse en su mismo poema al Cristo de Velázquez.

¡Pobre Luzbel, estrella de la tarde,
en sombra de tinieblas convertido,
caído desde el cielo como un rayo!
¡Dale, Señor, tu mano, y se derrita
su sombra en las tinieblas de tu Padre
y vuelva a ser lucero matutino!

(Puerta, pág. 53.)

por seguir más allá de la muerte este parangón entre Don Quijote y Cristo, Unamuno habla, incluso, del imperativo religioso de "haced de él un Don Quijote interior"²⁶.

Es verdad que en varias ocasiones Don Quijote se nos aparece en Unamuno como un discípulo de Cristo que, como su maestro, hizo de su vida enseñanza eterna en los campos y caminos de la pequeña Galilea²⁷, estando a lo que la ventura de los caminos le trajere²⁸. Otras veces parece situar a Don Quijote a la misma altura de los cuatro caballeros andantes del cristianismo que pelearon a lo divino: San Jorge, San Martín, San Diego Matamoros y San Pablo²⁹; y adentrándose más en los tiempos modernos y sin salirse de su país vasco, lo hace suponer hermano de San Ignacio de Loyola, cotejo que en su *Vida de Don Quijote y Sancho* le proporciona muchos episodios. Es —como Unamuno mismo dice— una "manía que se obstina en sostener"³⁰.

²⁶ *Ibidem*, pág. 714.

²⁷ *Vida de Don Quijote y Sancho. O. C.*, t. IV, Madrid, 1950, pág. 313.

²⁸ *Ibidem*, pág. 120.

²⁹ *Ibidem*, pág. 324.

³⁰ *Temas argentinos. De esto y aquello*, t. IV, Buenos Aires, 1954, pág. 1052.

quijotismo especulativo o meditativo, que es, como el práctico, locura; locura hija de la locura de la cruz, y por eso despreciado por la razón. En esta obra lucha Unamuno contra la filosofía, que, según él, en lo más profundo de su ser, aborrece del cristianismo. Filosofía que se aparece en el alma de su pueblo como la expresión de una tragedia íntima, análoga a la tragedia del alma de Don Quijote. Como la expresión de una lucha entre lo que el mundo es, según la razón de la ciencia nos muestra, y lo que *queremos que sea*, según la fe de nuestra religión”⁴³. En *Cómo se hace una novela* afirma que el *Quijote*, “el Libro” de España, es sagrado como lo son los Evangelios o el Corán. Es un libro “revelado”, dice en el *Cancionero* (págs. 283-284). Y *De Fuerteventura a París* (págs. 40-41) son estos versos:

Tu evangelio, mi señor Don Quijote,
al pecho de tu pueblo cual venablo
lancé, y el muy bellaco en el establo
sigue lamiendo el mango de su azote.

Pero quede también igualmente claro —y de ello nos ocuparemos más adelante— que no es según la fe de nuestra religión como Unamuno interpreta al “Caballero de la Fe”, a Don Quijote de la Mancha. Para Unamuno “el ansia de gloria y renombre es el espíritu íntimo del quijotismo, su esencia y su corazón de ser... ¡El toque está en no morir!... Esta es la raíz última, la raíz de las raíces de la locura quijotesca”⁴⁴. En este sentido interpreta Unamuno tanto al quijotismo como al tan cacareado individualismo español. Ese individualismo español que, según él, “explica la intensísima sed de inmortalidad individual que al español abraza, sed

⁴³ *Ibidem*, págs. 708, 713.

⁴⁴ *Vida de Don Quijote y Sancho*. O. C., t. IV, Madrid, 1950, pág. 357.

En cambio, sus cultos en Madrid se me han ido
a un porche ni a cada vez a punto en el alma
EL CRISTO DE UNAMUNO 177

que se oculta en eso que llamamos nuestro culto a la muerte”⁴⁵.

Por estas razones profundamente quijotescas e individualísimas Unamuno hablaba de españolizar a Europa y se oponía a los que querían europeizarla. De manera semejante a Dostoyevski, que quería rusificar al mundo y con ello cristianizarlo de modo radical y a su manera, Unamuno llega hasta hablar de un Dios cercano, próximo a la tierra, el Dios de España que hablaba en la sierra de Gredos, al sur de Avila, cara a la ciudad, un Dios que llama a los profetas por su nombre.

De ahí las simpatías de Unamuno por los rusos, “nuestros semejantes”, y por los progresos que suelen venir del bárbaro, porque nada consideraba más estancado que la filosofía de los filósofos y la teología de los teólogos”⁴⁶. No sin razón ha podido decir Keyserling que, “en versión española, Unamuno es comparable a los más grandes rusos”⁴⁷.

De ahí también el tono profético de la obra de Unamuno, su estilo de predicador, al que ya hicimos referencia. Tan es así, que las palabras con que Unamuno excita a la cruzada del rescate del sepulcro de Don Quijote tienen el tono profético y carismático de las alocuciones con que Bernardo de Claraval reclamaba la movilización en su tiempo.

Tono profético que encontramos tanto al principio como al final de su vida. En los comienzos de su carrera de escritor decía: “Ahora me preparo a otra campaña, voy a predicar estos sermones laicos. Es mi labor. Tengo fe en mí mismo y esto me da calma. Hasta he empezado a creer en una misión providencial que

⁴⁵ *Individualismo español*. Ensayos. O. C., t. III, Madrid, 1950, pág. 395.

⁴⁶ *Del sentimiento trágico*. O. C., t. IV, Madrid, 1950, pág. 699.

⁴⁷ CONDE DE KEYSERLING: *Viaje a través del tiempo*, t. II; *La aventura del alma*, Buenos Aires, 1951, pág. 173.

en ciertos momentos de dolor, pero no puede vivirse de ella. Consuela, pero no salva ni transfigura. Nastasia Filippovna le huye. Su "elemento angélico le aburre"... Le falta el elemento viril de la decisión y del amor activo. Su compasión se desdobra, se debate entre dos mueres y es incapaz de evitar la catástrofe. Ante Rogochin el príncipe demuestra la insuficiencia de un amor que no es más que compasión.

Hay, evidentemente, en *El idiota* un misterio que hace que esta simpatía instintiva hacia el príncipe se cambie de buen grado en una hostilidad no menos instintiva. En una obra tan importante como la del P. de Lubac, *El drama del humanismo ateo*, se ha querido indagar por qué la bondad del príncipe Myschkin no resulta tan sospechosa. Cita textos de Evdokimoff, Chestov, Thurneysel que iluminan mucho el problema. Hasta no deja de preguntarse, con Adler, si no influiría en su espíritu la vergonzosa herencia de este príncipe epiléptico, ya que la buena salud física, como la perfecta inteligencia, raramente son altruistas. Entre este estrechamiento de la conciencia, donde no entra en absoluto la percepción del mal, y la tara nerviosa del príncipe hay una relación misteriosa. El hombre en el que el querer egoísta no existe está herido de una especie de hemiplejía. La explicación le resulta un tanto nietzscheana, pero es preciso tenerla en cuenta, porque tanto en Don Quijote como en *El idiota* el vaso humano no resiste la comparación con Cristo, comparación que termina rompiéndose en la misma medida que, tendiendo a cimentarse sobre sus propias plantas, va perdiendo el verdadero contacto con la persona del Salvador.

Si Don Quijote —"el Cristo español", "Nuestro Señor Don Quijote", como a lo loco decía exagerando Unamuno— es un alienado, *El idiota* —"el Cristo ruso", como le llaman otros no menos desorbitados— es un tarado. Este fenómeno no se ve solamente en las creaciones literarias, sino, incluso en los pensadores co-

en la obra

m. Földerlin o Nietzsche, que se ^{entusiasmó} ocuparon, cada uno a su modo, del tema y terminaron también en la locura. El mismo Unamuno concluye con una proclama de la desesperación y del sentimiento trágico.

Don Quijote tiene un lado de locura que Cristo no tuvo. *El idiota*, de idiotéz que, igualmente, Cristo desconoció. Un lado ridículo no lo hubo nunca en Cristo. La humanidad de Cristo es esencial y perfecta. En nuestro siglo Don Quijote, enjuto, austero, flaco, imaginativo, alumbrado, hubiera sido tal vez un caso clínico de un psiquiatra de la escuela de Freud, Jung o Adler, que hubiera diagnosticado, seguramente, como creo que ya ha dicho algún humorista: es un caso de inadaptación al medio ambiente, tal vez a consecuencia del celibato. Don Quijote es un medio de ser, una fracción, la mayor o la menor, de una unidad biológica, pensante y sociable, que llamamos hombre. Sobre *El idiota* ya expusimos algunos comentarios. Cristo, en cambio, no es un caso patológico. No es ningún loco cuerdo ni un santo epiléptico.

Tanto en Don Quijote como en *El idiota* nos interesa poner de manifiesto que el salto del espíritu humano hacia las alturas más sublimes del cristianismo no puede darse sin pasar por encima de la misma normalidad humana; sobre la propia cabeza, como dicen los alemanes. El *Quijote* y *El idiota* son dos mitos humanos creados por el hombre cristiano que tienden en su inconsciencia a semejarse a Cristo y, no obstante, se diferencian de El de forma inconmensurable⁵⁴. Porque sólo en Cristo hay un lado sobrehumano que no se encuentra en ninguna otra figura, por sublime que nos parezca.

⁵⁴ Vid. EVDOKIMOFT, P.: *Dostoyevski et le problème du mal*, París, 1942, págs. 208-09; TROYAT, HENRI: *Dostoyevski*, París, 1940, pág. 442; CHESTOV, LEON: *La filosofía de la tragedia*, Buenos Aires, 1949, pág. 102. De LUBAC, HENRI: *El drama del humanismo ateo*, Madrid, 1949, págs. 420 y sigs.

esta es la razón de ser de nuestra comparación, queda patente cómo en la medida en que se alejan o parecen alejarse de la figura evangélica y personal de Cristo, en esa misma medida su Cristo empieza a parecerse tan mítico como desconcertante.

La sinrazón del paralelismo entre Don Quijote y Cristo

Hemos visto que tanto en Unamuno como en Dostoyevski el fenómeno cristológico ofrece, en el fondo, algunas características comunes. Hay en ambos una forja humana de Cristo, una mitificación que quiere ser cristiana, pero que está decididamente condicionada por lo que ellos consideran las psicologías de sus pueblos respectivos.

Un fenómeno parecido puede observarse incluso en algunos escritores religiosos, generalmente protestantes, que hablan de una Iglesia paulina distinta de la Iglesia juanista y a su vez distinta de la de Pedro. Hablar así es ya, en cierto modo, acercarse demasiado a lo humano, porque los santos apóstoles, a diferencia de Cristo, tienen una personalidad humana.

Cristo, según los Evangelios, es el Logos que vino de lo alto del mundo. Los moldes humanos saltan, se rompen en una superación que está más allá de todo lo que ha forjado el alma o el cerebro del hombre, ya sean teorías o sentimientos. Más allá, en fin, de todo lo que procede de este mundo. Hay en los Evangelios una conciencia de que Cristo está por encima del mundo en la más completa libertad.

Desde este ángulo ha de juzgarse la relación que pueda existir entre el Cristo español o ruso —según las concepciones de Unamuno o de Dostoyevski— y el Cristo auténtico, dejando, claro está, a un lado el hecho de que la visión de estos autores responde o no a la rea-

lidad de sus dos pueblos, cosa que tanto en un país como en el otro se les discute. El caso de Dostoyevski es mucho más complicado, fino y profundo que el de Unamuno, entre otras razones porque se consideró siempre un creyente a pesar de que sintió agudamente la duda y presagió el mundo de Nietzsche. El no hizo de la fe un drama agónico en el sentido más teatral de la palabra, como hizo Unamuno, para quien el mismo Don Quijote, "el Cristo español", es un "arquetipo de desesperados". Sin embargo, en el caso de Dostoyevski, con el misterio que envuelve a sus personajes —piénsese especialmente en la ambigüedad descorazonada de *El idiota*, abierta a las apreciaciones más contradictorias— no deja de estar también relacionada con un sustrato mítico y, en cierto modo, también con una problemática evangélica y teológicamente impura —como muestra su visión del mal— vinculada a discutibles concepciones.

Pero hablar del Cristo de Dostoyevski no es en especial la intención de este ensayo. Exigiría otro libro. Hemos hablado de él en la medida que nos parece puede ilustrar el caso de Unamuno; dos hombres, no se olvide, del siglo XIX, que tienen la misma preocupación discutible por la religión nacional y mítica y, lo que está aún más relacionado con nuestro tema, una preocupación semejante dentro de su desemejanza por el parangón Don Quijote-Cristo.

Pero es hora ya de preguntarnos: ¿cuál es la relación que existe o puede existir entre Cristo y el mito? ¿De qué modo se relacionan con la auténtica imagen del Evangelio estas imágenes que hemos mencionado del Cristo ruso y del Cristo español? ¿Se trata en estos dos casos de una forja humana de Cristo? ¿Existen entonces varias imágenes de Cristo? ¿Y existe algún criterio para saber cuál es real y para vernos libres de contradicciones?

Un hecho, por lo pronto, es cierto: tanto en Unamu-

¿Es que este hombre domina acaso a los otros misteriosamente? ¿O que éstos pierden sus defectos cerca de él? Nada de eso; ocurre, sencillamente, que se vuelve poco a poco más paciente, más comprensivo, más indulgente; pero también más avisado, de manera que no es tan fácilmente víctima de engaño con respecto de los hombres, sino que se ve dotado, por el contrario, de una especie de discernimiento de los espíritus para las cosas esenciales, por muy mediocre que sea en estos dominios. El hecho innegable es que el hombre se torna otro en función de Jesucristo... El creyente sigue trabajando en su quehacer cotidiano, sigue siendo el mismo

que se convierte en una "esfera" viva, en la cual el hombre puede existir como creyente; en una potencia "interior" frente a todo ser creado, la cual, sin afectar ni a la unidad ni a la dignidad de éste, puede penetrar en él y puede, por tanto, ser, actuar y vivir en el hombre. Ya los teólogos se han encargado de llamar la atención de cómo en San Pablo y en San Juan el "seguir a Cristo", tal como se expone en los Sinópticos, queda modificado, de suerte que el "seguimiento" se convierte en co-realización. Jesús exige explícitamente que los hombres a reconocer como ejemplar su figura de Maestro, sino en el sentido, mucho más profundo, de "negarse a sí mismos". Jesús no es sólo portador de un mensaje que exige una decisión, sino que es El mismo quién provoca la decisión, una decisión impuesta a todo hombre, que penetra todas las vinculaciones terrenas y que no hay poder que pueda ni contrastar ni detener. Es, en una palabra, la decisión por esencia. Cristo es palabra, incluso cuando "no abre su boca y habla". Cristo se halla en una acción constante que contiene toda su obra y su destino redentores. Creer y ser bautizado significa, empuer pneumática-real del hombre antiguo y renacimiento del nuevo, por el hecho de que aquella acción "eterna" de la muerte y de la resurrección de Jesús es co-realizada por el hombre en el tiempo y como creyente. El ser y el obrar cristiano es la co-realización, continuamente renovada, de la acción redentora, el constante "despojarse del hombre viejo" (Col. 3, 9) y convertirse en hombre nuevo). Vid. ROMANO GUARDINI: *La Esencia del Cristianismo*, Madrid, 1945, páginas 53-54.

comerciante, el mismo empleado de Correos o médico. Tiene que hacer las mismas cosas que antes. La máquina no es más potente entre sus manos que entre las de otros, la enfermedad es tan complicada como antes. Pero al realizar su trabajo viviendo al mismo tiempo con Cristo algo ocurre en él, aunque ni siquiera se dé perfecta cuenta de su unión con Cristo. Se vuelve más serio, más formal, pero, al mismo tiempo, pierde su prejuicio acerca del trabajo y lo considera en su verdadero valor... Lo mismo ocurre con las preocupaciones, los sufrimientos y todas las miserias de la existencia. La materia de la vida sigue siendo la misma, pero, a pesar de ello, se opera una transformación imposible de expresar en palabras. No puede captarse, sólo puede expresarse por la misma existencia; por ejemplo, que aquí hay una enfermedad que es soportada pacientemente, una pérdida que se acepta, una enemistad que es vencida y que en todos estos casos las cosas son muy otras con Cristo. Esta transformación se ve con claridad en los santos que la han realizado heroicamente.

La fe en Cristo de los que de verdad creen nos dice, ante todo, que este de quien se nos habla es el Hijo de Dios en el sentido recto de la palabra. Su entrada en nuestro mundo viejo engendra un mundo nuevo, no sólo desde un punto de vista intelectual, presentando un conocimiento nuevo, o desde un punto de vista psicológico, iniciando una experiencia de renovación interior, sino efectiva y realmente. En el capítulo XVI del Evangelio según San Juan, Jesús dice: "Salí del Padre y vine al mundo; de nuevo dejo el mundo y me voy al Padre" (XVI, 28). Y más adelante: "Yo he venido al mundo" (Io. 16, 33). Habla aquí una conciencia que está por encima del mundo. Y es que el mundo no está abierto más que en un solo lugar: en Jesucristo.

El problema que nos plantean tanto Unamuno como Dostoyevski —a pesar de las diferencias fundamentales que entre los dos existen— es muy otro. Ellos tienen

creo renacimiento, según sus fundamentos y

precisamente por lo que

ella Cruzado

VICENTE MARZANO

je me

presenté las psicologías respectivas de sus pueblos, el ruso y el español. Quieren tener sobre todo en cuenta el modo cómo estos pueblos han concebido el ideal cristiano. Estos autores parten de la psicología humana. El Evangelio, no.

Fijémonos, pues, con más detenimiento en este aspecto de la obra de Unamuno, que es de quien aquí especialmente nos estamos ocupando, porque no ocultó sus intenciones, antes al contrario las manifestó con toda claridad. Es lo que vamos a exponer en el capítulo siguiente.

haba

III

CRISTO Y MITO

EL PENSAMIENTO MÍTICO DE UNAMUNO

Unamuno confesó en varias ocasiones que no quería engañar a nadie ni dar por filosofía lo que tal vez no era sino poesía, fantasmagoría o, en todo caso, mitología. En un curioso artículo titulado *Yo, individuo, poeta, profeta y mito*, que vió la luz en agosto de 1922, en la revista "Plus Ultra", de Buenos Aires, nos hace el comentario de una idea ya vieja en él:

"EL.—¿De modo que usted es un mito?
Yo.—¡Pues claro, hombre, pues claro! Soy un mito que me estoy haciendo día a día, según voy llevado al mañana, al abismo, de espalda al porvenir. Y mi obra es hacer mi mito, es hacerme a mí mismo en cuanto mito. Que es el fin de la vida hacerse un alma, como dije al fin de uno de mis Sonetos"¹.

Cuando González Ruano recibió, en 1930, el encargo del editor Aguilar de hacer la biografía de Una-

¹ *Mi vida y otros recuerdos personales*, t. II, pág. 85. Recopilación y prólogo de M. García Blanco. Buenos Aires, 1959.

muno, fué a Salamanca para cambiar impresiones con su biografiado, y en las páginas preliminares cuenta lo que Unamuno le dijo:

"A mí me parece igual que el biografiado sea así o no lo sea. Hay muchas versiones históricas de un hecho. ¿Cómo fué la verdad? Esto es lo que menos importa. La verdad es siempre la del que mejor la haya creado." "La leyenda debe imponerse al biografiado hasta el extremo de que él mismo ya no sepa cuál fué su realidad." "Las ideas son producto de los hombres; lo sustancial es la persona humana"². También en un artículo titulado *Decirse a sí mismo*, que publica en 1923, afirma Unamuno que "los libros más autobiográficos son las biografías que unos escriben de otros". "El mito —dice en *El Caballero de la Triste Figura*— ahoga al personaje mortal y aun obra sobre este mismo, compeliéndole a hacer esto o lo otro."

Esto, como se habrá visto a lo largo de la lectura de este trabajo, no nos resulta una novedad. Lo viene repitiendo desde los comienzos de su carrera de escritor. Ya entonces, en sus cartas cruzadas con Ganivet, que forman el volumen *El porvenir de España*, escribía: "¡Utopías! ¡Utopías! Es lo que más falta nos hace, utopías y utopistas. Las utopías son la sal de la vida del espíritu y los utopistas, como los caballos de carrera, mantienen, por el cruce espiritual, pura la casta de los utilísimos pensadores de silla, de tiro o de noria"³. Los que han estudiado con detenimiento su mundo filosófico ponen de manifiesto que la verdad, la realidad y la objetividad están en función directa con la naturaleza activística pragmática del hombre concreto exis-

² GONZÁLEZ RUANO, C.: *Vida, pensamiento y aventura de Miguel de Unamuno*. "El Grifón". Madrid, 1954, pág. 24.

³ UNAMUNO y GANIVET: *El porvenir de España*, O. C., t. IV, Madrid, 1950, pág. 410.

tente, ya que para Unamuno no existe otra trascendencia que la inmanente en la conciencia; inmanencia que ve en el mismo Dios la personalización del universo como efecto de nuestra voluntad, la proyección al infinito de nuestra propia conciencia para salvarla de su aniquilamiento. Indudablemente en Unamuno, poco a poco, se fué disipando un realismo inicial proclamado con tanta energía contra el idealismo. En rigor no es fácil señalar, en el mundo filosófico de Unamuno, los límites y confines entre lo subjetivo y lo objetivo, entre lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo. El mismo Ferrater Mora, pese a sus panegíricos, no puede dejar de reconocer que en Unamuno "la verdad objetiva depende siempre de la subjetiva" y termina confesando que la verdad para Unamuno es poesía.

El postulado fundamental del pensamiento unamuniano consiste en proclamar que todo lo vital es irracional y todo lo racional antivital. De este dogma, que está en la base misma de su concepción mítica, arrancan todas sus últimas consecuencias doctrinales, pues para penetrar la realidad de la vida misma, sin falsificarla, necesitó de otra facultad distinta de la razón. Ciertamente, las ideas filosóficas de Unamuno acerca de nuestras facultades intelectuales son harto estrechas e insostenibles para cualquier filósofo de mediano rigor. Así puede verse en cualquier estudio serio sobre la teoría unamuniana de estas dos facultades —"irreductibles y esencialmente enemigas"— que la razón es la última fase de la evolución del instinto rudimentario de conservación (*homo faber*), y la fe, el desarrollo completo del instinto de perpetuación (*homo sapiens*).

Sin embargo, el mismo Antonio Machado, bajo la influencia de Unamuno, llegó a estimar la lucha por la creencia como una creencia de nuevo tipo, como una forma de expresión de la "fe viva", en oposición a la "fe muerta" de la creencia tradicional en Dios:

La fe viva es la lucha por la creencia.

Creo en la libertad y en la esperanza,
y en una fe que nace
cuando se busca a Dios y no se alcanza,
en el Dios que se lleva y que se hace.

La fe, que para Unamuno es una especie de facultad intermediaria entre la intuición de la filosofía anti-intelectualista y la fe católica interpretada heterodoxamente, no versa sobre un objeto previamente presentado por el entendimiento e independiente de nuestras ansias. Es ella la que, mientras asiente, va creando el objeto de su vital asentimiento. Por lo cual, a pesar de que Unamuno diga algunas veces que la fe es confianza en Dios, no obstante, como Dios no es más que una creación personal humana, aquella confianza se apoya en nuestra propia personalidad o en nuestro sentimiento; de aquí el carácter esencialmente dubitativo de la fe en Unamuno, porque el hombre siempre puede engañarse. Se trata de una fe voluntarista y anticristiana por esencia.

Y en efecto, aunque Unamuno se separe de tantos voluntaristas o fideístas como le han precedido, en que acepta, con su sentimiento trágico de la vida, ambos términos del problema: la razón que no consuela y el consuelo que no razona, en el fondo de su concepción espiritual, ¿qué encontraremos a no ser ese mundo propio donde se gestan los mitos? Ese mundo del mito, que, a pesar de lo que muchos suponen, es algo muy distinto de lo concerniente al reino de la fábula o de la poesía.

No quisiera extenderme exponiendo el mundo propio del mito. Una exposición relativamente extensa la he hecho ya en uno de mis libros⁴. Sólo quiero insistir ahora en cómo por el camino del mito no nos alejamos

⁴ Vid. la parte preliminar de mi *Picasso y el toro*, 2.^a edición, "Biblioteca del Pensamiento Actual", Madrid, 1955.

de este mundo. Aunque se llegue a concebir que las realidades de este mundo llegan a convertirse en dioses, en presencias divinas, en revelaciones; y aunque cada una de esas realidades en sus esferas y grados respectivos estén llenas de Dios, que sustenta los elementos, las plantas, los animales, los rostros de los hombres; siempre, siempre en el mito es este mundo el que se abre a los dioses, en cuyas particulares manifestaciones son encerradas todas las cosas.

Efectivamente —y por ese camino se dirige la doctrina que va dominando en las últimas investigaciones—, el mito es algo que está en relación con el fenómeno mismo, con la realidad humana de este mundo. No guarda tanta relación con el sueño del alma como con la mirada del ojo del espíritu abierto al ser de las cosas. En el mito estamos ante un fenómeno primigenio de la actitud humana. No es en sí algo que concierne propiamente al pensamiento, sino a lo experimentable. Y si resulta maravilloso no es porque contradiga las leyes de la naturaleza, sino porque pertenece a otro ámbito del ser distinto del orden de las ideas, aunque necesario desde ese mismo orden del pensamiento. De un modo general puede decirse que en el mito no se trata de leyes que sujetan, sino de modelos o figuras a los que se sigue con fidelidad.

Los que han querido contraponer la religiosidad pagana, en especial la griega, a la judaica y cristiana han acentuado utópicamente que no se trata de una religión de la sujeción del corazón necesitado, sino del espíritu claro⁵. Pero ya el mismo Nietzsche, que se encuentra dentro de esta línea, puso de manifiesto que la belleza en el caso, precisamente, de los griegos surgió como una lucha con el dolor infinito, y sólo porque han su-

⁵ OTTO, WALTER F.: *Theophania. Der Geist der alt-griechischen Religion*, Hamburg, 1959, pág. 25. Vid. también, del mismo, *Die Götter Griechenland*, Frankfurt/Main, 1947, pág. 41.

frido en la miseria de la existencia tuvo sentido el malagro de la belleza. "Han sido precisas —decía en una carta a Rhode— muchas convulsiones, luchas gigantes cas para que la belleza brotase poco a poco de las tinieblas de una prehistoria feroz e inhumana. Homero ha sido el vencedor que apareció al fin de este largo período de desesperación"⁶.

Por otro lado, es cierto que los mitos de los tiempos antiguos han pasado y que hoy los mitos que han querido echar raíces en nuestro tiempo, con la pretensión de configurar en grandes imágenes o figuras el ser del mundo y de la vida de los hombres, no tienen ya el soberano autodomínio y magnificencia de los mitos de la antigüedad. Pero siempre que se da el mito puede decirse que guarda un paralelismo con el mundo de las ideas. Entendidas éstas un tanto platónicamente, como las formas primitivas del ser y los supuestos para su conocimiento, y los mitos como las formas primitivas para el desarrollo de la vida, las maneras de moverse el hombre entre las cosas y de poder dominar los acontecimientos de la existencia. C. G. Jung sostiene que los mitos tienen su asiento en la estructura fundamental de la psique⁷. En ellos se encuentran elementos formativos que determinan el curso de la vida involuntaria e incluso tienen que ejercer influencia sobre su ordenación consciente, a no ser que ocurra alguna catástrofe. Según él, no pueden ser comprendidos directamente y como tales, sino que únicamente se puede decir que están presentes y que operan. Jung los llama "núcleos conceptuales" y cree poder demostrar que son los que

⁶ NIETZSCHE: las primeras páginas de los *Orígenes de la Tragedia* y su carta a Rhode sobre el particular.

⁷ C. G. JUNG y K. KERENYI: *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Zürich, 1941, págs. 25, 111 y sigs. Vid. también GUARDINI: *El mesianismo en el mito, la revelación y la política*, "Biblioteca del Pensamiento Actual", Madrid, 1948, página 114.

dan el primer impulso para la formación de los mitos. En todo caso es siempre este mundo el que aparece en el mito.

Por lo demás, no puede negarse que el modo mítico de sentir la vida ha gozado en los últimos tiempos de una gran actualidad. En una Europa que ha cultivado el cálculo, los números, la reflexión, la subjetividad, el problematismo, la evasión, etc., la fuerza, la pasión, la vitalidad que vienen del mito es para el hombre de hoy —y en especial para el alma arcaica de Unamuno— todavía un resorte primario de impulso y de salud vital. Es sintomático el hecho de que los dramaturgos modernos elijan como tema las leyendas griegas. Hay algo de eterno en los mitos que tratan de los problemas más grandes que existen, de los problemas que no cambian, porque los hombres y las mujeres no cambian tampoco. Tratan del amor, de la guerra, del pecado, de la tiranía, del valor, del destino; y todos, de un modo o de otro, se ocupan de la relación del hombre con esos divinos poderes que a veces sentimos irracionales, a veces crueles, y otras justos. Ha habido conciencia de que la falta de fuerza de imaginación es uno de los defectos más graves del teatro moderno. Es rápido, ingenioso, a veces meditabundo, siempre realista. Pero los grandes dramas del mundo parece que no tocan el suelo. Se levantan sobre él y se transforman en poesía. El secreto de la fuerza del mito en el teatro y en otras manifestaciones está, como ha visto Highet⁸, en que describe hechos determinados, en que posee el símbolo de verdades filosóficas permanentes y en que es la expresión de procesos naturales, eternamente recurrentes. Tan es así que, recientemente, el padre Hugo Rahner, en su obra *Griechische Mythen in christlichem Deutung*,

⁸ HIGHET GILBERT: *La tradición clásica*. México, 1954, páginas 331, 358.

exclamaba: "Nos hemos hecho bárbaros y queremos otra vez ser helenos" ⁹.

Valga lo dicho hasta aquí como una introducción muy somera al alma propia del mito. La particularidad de Unamuno que aquí nos interesa —como antes había intentado, aunque en un sentido muy distinto, el gran poeta alemán Hölderlin— es querer hacer de Cristo un mito o, al menos, querer explicarlo como mito forjado por el hombre, o más en concreto en su caso, por el hombre español. Y de ello es de lo que vamos a hablar, no sin antes exponer lo que el mismo Unamuno, en la prosa de sus obras doctrinales más importantes, ha dicho expresamente del mito.

La religión y el pensamiento mítico de Unamuno

En las obras de pensamiento más importantes de Unamuno, en *Del sentimiento trágico de la vida* (1912) y en *La agonía del cristianismo* (1930), se expresa con tal contundencia su pensamiento mítico que apenas necesita comentario. Sus formulaciones dicen por sí solas todo lo que tienen que decir. Con otras palabras, explican en prosa lo que ya antes o en otro lugar nos había dicho en verso, en especial en sus poesías sobre Cristo y en sus interpretaciones del *Quijote*. Si alguna vez nos parece equívoco lo que dice, a renglón seguido este equívoco se deshace.

El cristianismo, según Unamuno, "es un valor del espíritu universal que tiene sus raíces en lo más íntimo de la individualidad humana". Se trata de "un problema estrictamente individual y, por ello, universal" ¹⁰. "¿Se

⁹ RAHNER, HUGO: *Griechische Mythen in christlichen Deutung*, Zurich, 1945, pág. 5.

¹⁰ *La agonía del cristianismo*. Ensayos, O. C., t. IV, Madrid, 1950, pág. 827. Son las palabras con que empieza la introducción.

da acaso —pregunta— el cristianismo fuera de cada uno de nosotros?" ¹¹. Pregunta que si la completamos con lo que dice en otro lugar su pensamiento se nos hace más claro. "Todo el esfuerzo del hombre —dice, un tanto ambiguamente— es dar finalidad humana a la Historia, finalidad sobrehumana, que diría Nietzsche, que fué el gran soñador del absurdo: el cristianismo social" ¹², y por ese camino nos lleva derecho a su escandalosa definición de la fe, "fe en crear lo que no vemos", y a su visión del cristianismo como algo individual e incommunicable que agoniza en cada uno de nosotros ¹³.

El catecismo nos habla de que el fin de todo es la gloria de Dios, que para eso creó el mundo. Unamuno, en cambio, nos habla de la finalidad humana del Universo. Y son "los hombres —nos dice (quienes) hicieron Dios al Cristo que padeció y descubrieron por él la eterna esencia de un Dios vivo, humano, esto es, que sufre" ¹⁴. Para Unamuno la fe es, si no potencia creativa, flor de la voluntad, y su oficio, crear. La fe crea, en cierto modo, su objeto. Y la fe en Dios consiste en crear a Dios ¹⁵. ¡Crear lo que no vimos, no!, sino crear lo que no vemos" ¹⁶. "Crear en Dios es amarle, y amarle es sentirse sufriente, compadecerle" ¹⁷. "Y es que hay que espiritualizarlo todo. Y esto se consigue dando a todos y a todo mi espíritu, que más se acrecienta cuanto más lo reparto. Y dar mi espíritu es invadir el de los otros y adueñarme de ellos" ¹⁸. "Y, por otra parte, al

¹¹ *Ibidem*, pág. 829.

¹² *Ibidem*, pág. 831.

¹³ *Ibidem*, págs. 829 y 833.

¹⁴ *Del sentimiento trágico de la vida*. Ensayos, O. C., tomo IV, Madrid, 1950, pág. 623.

¹⁵ *Ibidem*, pág. 614.

¹⁶ *Ibidem*, pág. 609.

¹⁷ *Ibidem*, pág. 625.

¹⁸ *Ibidem*, pág. 631.

no son sino creaciones de nuestros sentidos? ¿Quién nos dice que no haya un mundo invisible e intangible, percibido por el sentido íntimo que vive al servicio del instinto de perpetuación?³² Por eso no se recata de afirmar, en el prólogo que puso al libro de R. Turró, *Origen del conocimiento*, que “la noción de substancia es psicológicamente de origen químico”.

Y Unamuno se empeña en hacernos ver que esa facultad íntima social, la imaginación que la personaliza es la que, puesta al servicio del instinto de perpetuación, nos revela la inmortalidad del alma y a Dios, siendo así Dios un producto social.

La filosofía, según Unamuno, es un producto humano de cada filósofo y cada filósofo es un hombre de carne y hueso que se dirige a otros hombres de carne y hueso como él. Y haga lo que quiera, filosofa, no con la razón sólo, sino con la voluntad, con el sentimiento, con la carne y con los huesos, con el alma toda y con todo el cuerpo. Filosofa el hombre³³.

Para Unamuno no suelen ser nuestras ideas las que nos hacen optimistas o pesimistas, sino que es nuestro optimismo o nuestro pesimismo, de origen fisiológico o patológico quizá, tanto el uno como el otro, el que hace nuestras ideas³⁴.

Su imperativo categórico nos lleva a un postulado moral que exige a su vez, en el orden teológico o más bien escatológico, la inmortalidad del alma, y para sustentar esta inmortalidad aparece Dios. Todo lo demás —dice— es escamoteo de profesional de la filosofía. Esto lo dice, comentando al hombre, Kant, que sintió la moral como base de la escatología, pero que como profesor de filosofía invirtió los términos, su verda-

³² *Ibidem*, pág. 481.

³³ *Ibidem*, pág. 483.

³⁴ *Ibidem*, pág. 462.

pero problema vital, el único, el que más a las entrañas le llega es el problema de nuestro destino individual y personal, el de la inmortalidad del alma.

Unamuno se hace eco de lo que dijo el profesor y hombre Guillermo James: “que Dios para la generalidad de los hombres es el productor de inmortalidad. Si —comenta—, para la generalidad de los hombres, incluyendo al hombre Kant, al hombre James y al hombre que traza estas líneas que estás, lector, leyendo”³⁵.

Su filosofía quiere responder a la necesidad de formarnos una concepción unitaria y total del mundo y de la vida, y como consecuencia de esa concepción un sentimiento que engendre una actitud íntima y hasta una acción. Pero resulta que ese sentimiento, en vez de ser consecuencia de aquella concepción, es causa de ella. Nuestra filosofía, esto es, nuestro modo de comprender o de no comprender el mundo y la vida brota de nuestro sentimiento respecto a la vida misma. Y ésta, como todo lo afectivo, tiene raíces subconscientes, inconscientes tal vez³⁶. La totalidad de las citas que he mostrado en este capítulo están entresacadas de *Del sentimiento trágico de la vida* (1912), que llevaba primitivamente el título de *Tratado del Amor de Dios*, y de *La agonía del Cristianismo* (1930). Esta última, escrita seis años antes de su muerte, reproduce —según dice en su prólogo— en forma más concreta y, por más improvisada, más densa y cálida, mucho de lo que había expuesto en su obra *Del sentimiento trágico de la vida*. “Y aún me queda —añade— darle más vueltas y darme más vueltas yo. Que es lo que dicen que hacía San Lorenzo según se iba tostando en las parrillas de su martirio.” Tan largo intervalo de una obra a otra sin que hayan ocurrido modificaciones sustanciales ha

³⁵ *Ibidem*, pág. 464.

³⁶ *Ibidem*, pág. 462.

contra el cristianismo era éste: la esencia del cristianismo permanecía más o menos intacta⁴³.

Cuán diferente fué el proceder de Kierkegaard al de Unamuno, por mucho danés que éste estudiase, por muchas veces que le llamase su hermano y por mucho que leyere el ejemplar griego de su Nuevo Testamento. Kierkegaard vió que la enorme confusión en torno al cristianismo estribaba en que cada uno quería equipar al instante una teoría y obligar a los demás a aceptarla apenas recibieran una impresión del cristianismo. "¡No! —exclamaba—. Es preciso subrayar que existe un libro que se llama el Nuevo Testamento. Yo me siento obligado así y así y ni teorizo ni obligo a los demás. Simplemente digo: así me siento obligado y así lo traduzco a la práctica"⁴⁴. Kierkegaard, hablando en cristiano, como San Pablo, sostenía que el punto de vista para una exposición expositiva del conocimiento cristiano era éste: "Todo es nuevo en Cristo". "Nuevo, no solamente como algo diferente, sino también como todo lo que ha sido renovado, rejuvenecido, en comparación con lo que ha envejecido y se derrumba"⁴⁵. "La verdad no consiste en atraer a los demás para formar un pequeño círculo ni en ligarlos a mí o a mis teorías; la verdad consiste en manifestar que existe un libro que se llama el *Nuevo Testamento* y que cada uno por su cuenta y en presencia de Dios debe seguir sus preceptos"⁴⁶.

Es sabido que Kierkegaard, por su actitud contraria al racionalismo religioso de su tiempo, cayó en el extremo opuesto. Sus ideas abren un abismo absoluto entre mundo y Dios, abismo tan sólo franqueable por un salto que la angustia capacita al individuo. Kierkegaard aleja demasiado a Dios de este mundo y acentúa, pro-

⁴³ *Ibidem*, pág. 345.

⁴⁴ *Ibidem*, pág. 345.

⁴⁵ *Ibidem*, pág. 103.

⁴⁶ *Ibidem*, pág. 345.

testante y exageradamente, la debilidad humana⁴⁷. Y en este punto su influencia sobre los primeros momentos de la "Teología dialéctica" es patente. Esta actitud, en último extremo, fué alejándole en cierto modo del espíritu del cristianismo, ya que, queriendo despojarle de la enorme cultura y del refinamiento, de la confusión, del cientificismo, etc., Kierkegaard involucró, a pesar de sus grandes aciertos, grandes errores de índole subjetiva, que los últimos trabajos han expuesto con claridad.

Pero Kierkegaard tuvo el sentido de la diferencia entre lo humano y lo cristiano, que en Unamuno tiende a desaparecer. La teología en Unamuno es siempre egología.

Kierkegaard sabía en el fondo que no se puede hablar indiferentemente del misterio y del mito, como hace Unamuno y como antes había hecho Nietzsche. Estas dos palabras, misterio y mito, pueden ser escogidas para designar dos formas opuestas de lo sagrado, como ha expuesto brillantemente el padre De Lubac. Hay lo que se llama lo sagrado del mito, y hay lo sagrado del misterio. El uno nos une a la naturaleza y nos armoniza con el ritmo, pero también nos hace servidores de sus fuerzas fatales; el otro es un don del espíritu, que nos hace libres. El uno se manifiesta en el símbolo que el hombre encarna a su manera y en el que proyecta sus terrores y sus deseos; los símbolos del otro los recibe de lo alto aquel que los descubre, completándolos el secreto de su propia nobleza. En pocas palabras, para hablar con más precisión, hay el mito pagano y hay el misterio cristiano.

Mito y misterio, el uno y el otro engendran, si se quiere, una mística, y tanto por el uno como por el otro se alcanza el poderse evadir de la "prisión de las cosas claras". Pero estas dos místicas ofrecen caracteres

⁴⁷ *Ibidem*, pág. 259.

inmanente e. u. n. e

contra aquellos que querían diluir en lo mítico la historia de Cristo, concretamente, contra los gnósticos. Con otras palabras, San Juan hacía una afirmación decisiva: Jesucristo es historia. Es pura y totalmente histórico, y esto lo decía en un pueblo como el judío, que poseía una conciencia histórica amplia y clara como ningún otro en su tiempo.

La trasposición a lo mítico destruiría la naturaleza personal de Cristo. Y así vemos que en la esfera de los mitos esotéricos no hay espacio alguno para la persona; más aún, la piedad que halla expresión en ellos significa precisamente el renunciamiento de la persona a su apetencia de unidad y el conformarse con no ser más que el árbol en el bosque o el venado en los montes: una onda en el gran río de la vida, figura pasajera de la transformación universal.

El mundo del mito no tiene más memoria que la memoria de la naturaleza; la memoria auténtica, por el contrario, supone unicidad de la hora y la plenitud de sentido del acto libre. En la figura de Cristo se ve cómo rompe la monotonía fascinadora de la naturaleza, aparentemente impregnada de todo el sentido de la existencia, pero que en realidad destruye toda dignidad personal. La libertad que otorga Cristo no proviene de la naturaleza, sino de la soberanía de la libertad misma, de esa libertad que Santo Tomás de Aquino identifica con la esencia misma de Dios. La índole de la vitalidad de Cristo, el carácter de su ser, la intención de lo que hace y le ocurre son de naturaleza totalmente diversa a la de los otros salvadores⁴⁹.

Pero no se crea que pretendemos reducir toda la esfera del mito al mito esotérico o al mito de la naturaleza. El fenómeno, sobre todo teniendo en cuenta el

⁴⁹ Vid. GUARDINI, R.: *El mesianismo en el mito, la revolución y la política*. "Biblioteca del Pensamiento Actual", Madrid, 1948, pág. 95.

caso de Unamuno, es complicado y exige también otro género de apreciaciones.

Unamuno distingue entre cristianismo y evangelismo⁵⁰. "Luego que murió Jesús y renació el Cristo en las almas de sus creyentes, para agonizar en ellas —dice Unamuno—, nació la fe en la resurrección de la carne y, con ella, la fe en la inmortalidad del alma. Y ese gran dogma de la resurrección de la carne a la judaica y de la inmortalidad del alma a la helénica nació a la agonía de San Pablo, un judío helenizado, un fariseo que tartamudeaba su poderoso griego polémico"⁵¹.

"La resurrección de la carne, la esperanza judaica, la farisaica, psíquica —casi carnal—, entró, pues, en conflicto con la inmortalidad del alma, la esperanza helénica, platónica, neumática o espiritual." Y según Unamuno, ésta no sólo es la tragedia, la agonía de San Pablo, sino también la del cristianismo. "Porque la resurrección de la carne es algo fisiológico, algo completamente individual", y, en cambio, "la inmortalidad del alma es algo espiritual, algo social. El que se hace un alma, el que deja una obra vive en ella y con ella en los demás hombres, en la Humanidad, tanto cuanto ésta viva. Es vivir en la Historia"⁵².

San Pablo, el judío fariseo, espiritualista, buscó la resurrección de la carne en Cristo, "en un Cristo histórico, no fisiológico —ya diré, escribe Unamuno, lo que para mí significa histórico, que no es cosa real, sino ideal—, la buscó en la inmortalidad del alma cristiana de la Historia"⁵³.

"Y ¿qué es el Cristo histórico?", se pregunta Unamuno, para responder que todo depende de la manera

⁵⁰ *La agonía del cristianismo*. O. C., t. IV, Madrid, 1950, pág. 839.

⁵¹ L. c., pág. 840.

⁵² L. c., pág. 841.

⁵³ L. c., pág. 841.

de sentir y comprender la Historia. "Cuando yo suelo decir, por ejemplo —dice en otra parte—, que estoy más seguro de la realidad histórica de Don Quijote que de la de Cervantes o que Hamlet, Macbeth, el rey Lear, Otelo hicieron a Shakespeare más que éste a ellos, me lo toman a paradoja y creen que es una manera de decir, una figura retórica, y es más bien una doctrina agónica."

"Habría que distinguir, ante todo, entre la realidad y la personalidad del sujeto histórico. *Realidad* de res (cosa) y personalidad de persona. El judío saduceo Carlos Marx creía que son las cosas las que hacen y llevan a los hombres, y de aquí su concepción materialista de la historia, su materialismo histórico, que podríamos llamar realismo; pero los que queremos creer que son los hombres, que son las personas los que hacen y llevan a las cosas, alimentamos, con duda y en agonía, la fe en la concepción histórica de la Historia, en la concepción personalista o espiritualista."

¿Cuál fué el Sócrates histórico, el de Jenofonte, el de Platón, el de Aristófanes? El Sócrates histórico, el inmortal no fué el hombre de carne y hueso y sangre que vivió en tal época en Atenas, sino que fué el que vivió en cada uno de los que le oyeron y de todos éstos se formó el que dejó su alma a la Humanidad. Y él, Sócrates, vive en ésta... ¡Triste doctrina! Sin duda... pero la verdad —añade Unamuno— en el fondo es triste⁵⁴. Triste, naturalmente, porque eso, lo que Unamuno llama concepción personalista o espiritualista de la historia, palabras que en sus labios resultan contradictorias, tiene otro nombre. Es, neta y contundentemente, una concepción mítica de la historia, como él mismo reconoce en tantos pasajes de su obra. No se diga que él evitaba responder al problema de la divinidad de Cristo porque dudara. No; él tenía una respuesta, que

⁵⁴ L. c., pág. 843.

callaba, o más bien, que da en *La agonía*, pero después de tales rodeos y en tal forma que podía estar seguro que pocos habrían de alargar el índice, como dice Sánchez Barbudo, para acusarle diciendo: "¡Unamuno no cree en la divinidad de Cristo!" Y, sin embargo, ésa es la verdad⁵⁵. En una ocasión, al hablar de Abisag, la sunamita de David, dice Unamuno que David ha sido "para los cristianos uno de los símbolos, una de las prefiguraciones del Dios-Hombre, del Cristo. El alma enamorada trata de calentarle en su agonía, en la agonía de su vejez, con besos y abrazos de encendido amor. Y como no puede conocer al amado y, lo que es más terrible, el amado no puede ya conocerla, se desespera de amor"⁵⁶. Para Unamuno "la pobre alma hambrienta y sedienta de inmortalidad y de resurrección de su carne, hambrienta y sedienta de Dios, de Dios-Hombre a lo cristiano, o de Hombre-dios a lo pagano, consume su virginidad maternal en besos y abrazos al agonizante eterno"⁵⁷.

En resumen, todo esto es decir con otras palabras que la religión es el opio de los pueblos. Considera Unamuno que "la cristiandad evangélica nada tiene que hacer con la civilización. Ni con la cultura... Y como sin civilización y sin cultura no puede vivir la cristiandad, de aquí la agonía del cristianismo. Y la agonía también de la civilización cristiana, que es una contradicción íntima. Y de esa agonía viven los dos: el cristianismo y la civilización que llamamos grecorromana u occidental. La muerte de uno de ellos sería la muerte del otro. Si muere la fe cristiana, la fe desesperada y agónica, morirá nuestra civilización; si muere nuestra

⁵⁵ SÁNCHEZ BARBUDO, A.: *Estudios sobre Unamuno y Machado*. Madrid, 1959, pág. 112.

⁵⁶ L. c., pág. 849.

⁵⁷ L. c., pág. 851.

de la fascinación del mundo, totalmente arraigado en la santa voluntad del Padre y desde esta libertad presencia el estado del mundo, el pecado... Cristo revela quién es el verdadero Dios: no la infinita corriente luminosa, no el fondo del cosmos, no el misterio de la vida, no la suprema idea, sino el Creador y Señor del mundo, subsiste en sí mismo ⁶².

Así, todos aquellos que reconocen en Cristo un carácter que no es esotérico, que no es propio del mundo de la naturaleza como en Dionisios, aunque reconozca un carácter ético personal, psicológico, hacen también, en el fondo, mitología, porque de lo que se trata siempre es de los fenómenos naturales de la renovación y de la salvación que en ellos se repiten. Los que piensan así reconocen en Cristo un fenómeno sustancialmente idéntico al de los otros salvadores de la humanidad; bien llamándolo, como Hölderlin, "hermano de Heracles", "el último de los hijos del Padre altísimo", o como Unamuno en su poema *El Cristo de Velázquez*, para quien Cristo es una idea, el hijo de la humanidad. Así se ha visto, por ejemplo, que quienes se empeñan en hacer una interpretación griega de los *Himnos a Cristo*, de Hölderlin, consideran como una turbación cualquier interpretación cristiana que se haga; todo lo contrario de lo que sucede a quienes lo interpretan cristianamente, que no ven en las manifestaciones de Hölderlin sobre los dioses griegos dificultad sustancial alguna para sus miras cristianas, siempre que éstas al fin se afirman también de manera sustancial ⁶³.

Antes de Cristo se explica el mito de una manera distinta a después de su irrupción en la Historia. Con otras palabras, cuando se hace caso omiso del carácter so-

⁶² GUARDINI, ROMANO: *El mesianismo en el mito, la Revolución y la política*, "Biblioteca del Pensamiento Actual", Madrid, 1948, págs. 94, 150.

⁶³ LACHMANN, EDUARD: *Hölderlins Christus-Bild*, "Stimmen der Zeit", agosto, 1955.

brunnatural del cristianismo, se atenta contra su misma esencia y se cae de lleno en la línea mítica de aquellos que piensan "desde abajo", "desde el hombre".

Ya lo decía, entre otros, Dostoyevski: "Sabemos que Cristo considerado solamente como hombre no es el Salvador y la fuente de la vida, sabemos que ninguna ciencia realizará jamás el ideal humano y sabemos que la paz para el hombre, fuente de la vida, salud y condición indispensable para la existencia de todo el mundo, está contenida en estas palabras: "El Verbo se hizo carne" ⁶⁴.

Pero los intentos de hacer de Cristo un mito ofrecen además de ésta otra característica general, indiferente a su historicidad. La peculiaridad de acentuar, de algún modo, un motivo histórico que puede desde el punto de vista del mito desconcertar por su carácter histórico, pero no desde el punto de vista de Cristo, porque esa historia no es su historia tal como se narra en el Evangelio. Es el Unamuno que nos habla de un "Cristo español" y de un Don Quijote como "Nuestro Señor". Es también el Dostoyevski que nos habla de un Cristo ruso. Ese Dostoyevski que, según Unamuno, "es un cristiano desesperado, un cristiano en agonía", "verdadero padre del sentimiento nihilista ruso" ⁶⁵. Tendencia ésta, tanto en Dostoyevski como en Unamuno, de fuerte tinte romántico y nacionalista.

Cuando se dan estos casos puede verse claramente —como ya dijimos más arriba— cómo el vaso humano no resiste la comparación con Cristo y termina rompiéndose en la medida que tiende a cimentarse sobre sus propias plantas y a perder contacto con la persona real del Salvador. Ya expusimos que si el héroe de Unamuno, su Quijote —"el Cristo español, "Nuestro Señor

⁶⁴ DOSTOYEVSKI, cit. por LUBAC, l. c., pág. 355.

⁶⁵ *La agonía del cristianismo. O. C.*, t. IV, Madrid, 1950, pág. 873.

América nueva / v. h. m. d. p.

VICENTE MARRERO

Don Quijote— es un “loco”, el héroe de Dostoyevski —que también, aunque por un camino distinto, intentó lo mismo— es un “idiota”. Y esto no se ve solamente en las creaciones literarias, sino incluso en pensadores como Hölderlin o Nietzsche, quienes se ocuparon del tema y terminaron en la locura. El mismo Unamuno termina con una proclama de la desesperación y del sentimiento trágico.

Don Quijote tiene un lado de locura que Cristo nunca tuvo. *El idiota*, de idiotez que igualmente Cristo desconoció. Un lado ridículo no lo hubo nunca en Cristo. La humanidad de Cristo es esencial y perfecta. Don Quijote es un medio ser, una fracción, la mayor o la menor, de una unidad biológica, pensante y sociable, que llamamos hombre. Sobre el particular ya hemos expuesto en el capítulo anterior algunos comentarios. Cristo no es un caso patológico. No es ningún loco cuerdo ni ningún santo degenerado.

Con esto tocamos la fibra más sensible del pensamiento unamuniano: su carácter trágico y desesperado, que exige un apartado especial. Ese Don Quijote interior a quien le estaba reservado un papel en la tragicomedia europea moderna, “consciente de su propia tragicomicidad, un desesperado. Unamuno mismo lo confiesa. “Un desesperado, sí, como Pizarro, como Loyola... y es de la desesperación y sólo de ella de donde nace la esperanza heroica, la esperanza absurda, la esperanza loca. *Spero quia absurdum*, debía decirse, más bien que credo”⁶⁶. Según Unamuno, el brío de Don Quijote procedía de la desesperación. Por ello Don Quijote, a sus ojos, es arquetipo de desesperados. “Nuestro Señor Don Quijote es el ejemplar vitalista cuya fe se basa en incertidumbre, y Sancho lo es del racionalista que duda de su razón”⁶⁷.

⁶⁶ *Del sentimiento trágico... O. C.*, t. IV, Madrid, 1950, página 715.

⁶⁷ *Ibidem*, pág. 557.

En Unamuno, conquistador permanente del sepulcro de Don Quijote, enemigo de la contemplación, para quien la esperanza —como escribe Laín— fué ante todo “un puro querer esperar”, “todas sus certidumbres fundamentales tienen aire de empeño caminante de esforzada andadura quijotesca”⁶⁸.

Pero esto requiere un nuevo apartado. No en balde habla Unamuno de una actitud desesperada, de un sentimiento trágico de la vida.

Desesperación y contemplación

El sentimiento trágico de la vida es el resumen más enjundioso que puede hacerse del pensamiento de Unamuno. Nada hay más central en él, como continuamente viene repitiéndolo a lo largo de su obra. Pero tragedia y cristianismo son dos palabras que se excluyen mutuamente.

Si hay algo en el cristianismo que pudiera calificarse de trágico sería la figura de Cristo. Pero ¿lo es en realidad? La palabra tragedia no acierta a expresar la realidad. Lo trágico significa que en este mundo parece lo noble porque está ligado a la debilidad o al orgullo y, con este perecer, se eleva hacia un espacio “ideal”. El núcleo esencial de lo trágico, a pesar de los sentimientos elevados y el presentimiento de libertad que puede sentir el que lo vive, en el fondo no tiene salida. La verdadera tragedia es siempre un callejón sin salida. Detrás de la tragedia antigua existía todavía la esperanza del advenio; tras la tragedia moderna hay, por el contrario, un mundo cerrado por encima del cual no hay ninguna posibilidad real, sino únicamente un sueño. Es muy grave, pero esta gravedad es, en el fon-

⁶⁸ LAÍN ENTRALGO: *La Espera y la esperanza*. Madrid, 1957, pág. 382.

do, puramente estética. La esfera "ideal" o "espiritual" que se eleva por encima de él lo muestra bien a las claras. Es el pálido fulgor y el último vestigio del reino de la libertad, es decir, del reino de Dios y de su gracia, en el cual se había creído antiguamente. No queda más que este residuo que no compromete a nada y que sólo consuela al que no mira con demasiada exactitud. Para la fe cristiana no existe un mundo cerrado, un mundo propiamente trágico⁶⁹. Para la fe cristiana y para la filosofía, tampoco. Ha sido Jaspers quien últimamente ha insistido sobre el particular en una ocasión en la que expresamente cita el nombre de Unamuno al hablar de la inversión del saber trágico en una *Weltanschauung* trágica. Sus formulaciones son contundentes. Todo intento de deducir de lo trágico una manera de dominar al ser conduce a una filosofía invertida. Y así es, en efecto, porque el dualismo filosófico que como origen de lo trágico se estatuye fundamento del ser, es tan sólo una cifra relativamente válida en el pensamiento filosófico, pero como muy bien dice Jaspers⁷⁰, *nicht Ausgänge zur Ableitung eines Wissens*, no es una salida en la deducción de un saber. En la condena que hace Jaspers del pantragismo y de algunas otras filosofías trágicas, a las que de entrada califica de estrechas o invertidas, reténganse algunos calificativos, avalados en este caso no sólo por su gran mente de filósofo, sino también de primerísimo psiquiatra. El lo califica de absurdo, fanático, monótono... y cuando dice que en estas filosofías se suele dar la pérdida de la profundidad del alma en lo meramente psicológico y de la grandeza espiritual en lo meramente especulativo, creemos que no está en disonancia con el sentido de este trabajo. Sostiene Jaspers que el filósofo trágico sue-

⁶⁹ GUARDINI, R.: *El Señor*, t. II, "Patmos", Madrid, 1957, pág. 29.

⁷⁰ JASPERS, K.: *Von der Wahrheit*, München, 1947, página 957, t. I.

lo lograr algunas apreciaciones luminosas, pero, en el fondo, su conciencia trágica es una conciencia de la miseria con vestimentas filosóficas. Lo trágico recibe color estéticamente, un color que se corresponde con la filosofía invertida de lo trágico, ya se hable de lo trágico como ley del mundo (Bahnsen) o del sentimiento trágico de la vida (Unamuno).

A la idea de lo trágico pertenece que uno es un último fin en sí mismo y que más allá de uno no hay nada más. Por ello decía Teodoro Haecker que cada mito auténtico es trágico, "*jeder echte Mythos ist ein Wahrtraum und Absdruck des Habschlafes des Menschengeistes*"⁷¹, exponiendo a continuación su tesis de que en el trágico se suele dar una confusión de sentimientos junto con un intelecto oscuro, suponiendo, en cambio, por lo general, una voluntad pura y simpática. Lo fundamental, desde el punto de vista cristiano, es que en el trágico falta la entrega, y esto puede decirse tanto religiosa como filosóficamente.

Compárese el pensamiento de Unamuno que continuamente nos está diciendo que "sólo vivimos de contradicciones y por ellas; como que la vida es tragedia y la tragedia es perpetua lucha, sin victoria ni esperanza de ella; es contradicción"⁷²; compárese, decimos, con lo que significa creer para el cristiano más normal. Creer significa en el dominio de la realidad auténtica fe en la verdadera vida, sostenido por la esperanza de incorporarse poco a poco a ella. Así, para Newman todo es Realización y creer es tener la convicción de que uno se encuentra allá donde esa "realización" ha sido prometida. En cambio, Unamuno cree que "muchos de los más grandes héroes, acaso los mayores, han sido desesperados y que por desesperación

⁷¹ HAECKER, T.: *Schöpfer und Schöpfung*, Colonia, 1949, págs. 97 y 101.

⁷² *Del sentimiento trágico... O. C.*, t. IV, Madrid, 1950, pág. 471.

acabaron sus hazañas”⁷³. Así él se ha hecho un Cristo de desesperación. Le hacía falta, y lo ha hecho de modo sangriento y sinestrismo, se lo ha ideado desde su irracionalismo.

“Esta desesperación religiosa —escribía—, que no es sino el sentimiento trágico de la vida, es, más o menos velada, el fondo mismo de la conciencia de los individuos y de los pueblos cultos de hoy en día; es decir, de aquellos individuos y de aquellos pueblos que no padecen ni de estupidez intelectual ni de estupidez sentimental”⁷⁴.

Para Unamuno, “de este abismo de desesperación puede surgir esperanza, y puede ser fuente de acción y de labor humana, hondamente humana, y de solidaridad y hasta de progreso”⁷⁵, y de qué otra manera podría pensar quien considera que “las doctrinas no suelen ser sino la justificación *a posteriori* de nuestra conducta o el modo como tratamos de explicárosela para nosotros mismos”⁷⁶.

La experiencia central de Unamuno no es la fe en el sentido cristiano, es el desgarramiento interior, el sentimiento trágico de la vida. De este dogma arrancan todas las ulteriores consecuencias doctrinales.

Pero una última mirada sobre el alma de este vasco tan esforzado como desesperado nos muestra algo que él mismo nunca vió en su última dimensión, que nunca llegó a entender; me refiero a la contemplación. Hay pasajes en su obra donde parece confesárnoslo con toda claridad.

“¡Saber por saber! —dice— ¡La verdad por la verdad! Eso es inhumano. Y si decimos que la filosofía teórica se endereza a la práctica, la verdad al bien, la ciencia a la moral, diré: y el bien ¿para qué? ¿Es aca-

⁷³ L. c., pág. 565.

⁷⁴ L. c., pág. 561.

⁷⁵ L. c., pág. 563.

⁷⁶ L. c., pág. 564.

so un fin en sí? Bueno no es sino lo que contribuye a la conservación, perpetuación y enriquecimiento de la conciencia. El bien se endereza al hombre, al mantenimiento y perfección de la sociedad humana, que se compone de hombres. Y esto ¿para qué? “Obra de modo que tu acción pueda servir de norma a todos los hombres”, nos dice Kant. Bien, ¿y para qué? Hay que buscar un “para qué”. Con otras palabras, Unamuno nos viene a decir que “la filosofía se convierte en opio para adormecer pesares”⁷⁷.

“A vivir siempre —nos dice Unamuno—, no a conocer siempre, como el gnóstico alejandrino. Porque vivir es una cosa y conocer otra, y, como veremos, acaso hay entre ellas una tal oposición que podamos decir que todo lo vital es antirracional, no ya sólo irracional, y todo lo racional, antivital. Y ésta es la base del sentimiento trágico de la vida”⁷⁸. La base del sentimiento trágico de la vida y del pensamiento unamunianos, añadimos nosotros, lo que además es un lugar común en todos sus comentadores.

Pero he aquí que todo aquel que crea que el mundo en última instancia es algo que no descansa en una armonía secreta, llámese a ese algo sentimiento trágico o no, no puede aceptar la contemplación como el más alto pensamiento. Decía Chesterton, en una mirada retrospectiva de su vida, que desde hacía tiempo estaba poseído por la convicción, “la casi mística convicción” de que casi todo lo que existe es milagro y de que una especie de encantamiento vive dentro de casi todo lo que se experimenta. Y no se crea que con esta formulación tan cordial hace Chesterton una paradoja más. Con ello nos quiere decir que cada cosa, en su fundamento mismo, oculta una especie de signo originariamente divino y que quien se da cuenta de ello ve que

⁷⁷ L. c., págs. 483-84.

⁷⁸ L. c., págs. 487-88.

todas las cosas son sobremanera buenas, lo ve y se siente feliz. Es el mismo Chesterton quien en otra ocasión, en un poema corto, *Eclesiástico*, dice:

*There is one thing is need ful-everything
The rest ist vanity of vanities.*

(Una sola cosa es necesaria: cada una de las cosas; lo demás es vanidad de vanidades.)

Esta es, dicho brevemente, toda la doctrina de la contemplación, la contemplación del ser allende todos los proyectos humanos, la contemplación que ve a lo divino en todos los seres.

Pero Chesterton, precisamente, es el polo opuesto a Unamuno, que, poseído de un sinestrismo digno de un diagnóstico psicoanalítico, ve la desesperación, la tragedia y la muerte en todo. Y su problema es explicable en un orden metafísico precisamente, en el orden de la contemplación.

La contemplación no es sólo una forma del conocimiento. Su peculiaridad no reside únicamente en ser un proceso cognoscitivo. Se distingue y caracteriza como una forma de conocimiento desarrollada desde el amor. Sin amor no hay contemplación. La contemplación es una visión, pero no una manera de conocer que se mueve hacia el objeto, sino que descansa en él y no en ninguna forma de egotismo. La contemplación es una especie de haber visual, de asignación del bien en todo, de recepción silenciosa de la realidad ⁷⁹.

⁷⁹ PIEPER, JOSEF: *Glück und Kontemplation*, München, 1957, pág. 74. Recientemente, CARLOS BLANCO AGUINAGA, en su obra *Unamuno contemplativo* (Publicaciones de la Nueva Revista de Filología Hispánica, El Colegio de México, 1959), ha defendido una especie de contemplación en Unamuno, frente a una visión que se ha querido presentar como exclusivamente agónica y voluntarista. Pero Blanco Aguinaga no se detiene a exponer lo que él entiende por contemplación; y a nuestro juicio, su concepción, con ribetes naturalistas, falla,

Y tanto la contemplación como la felicidad no son posibles sino desde ese fondo de asentimiento con el mundo en su conjunto. Asentimiento que nada tiene que ver con el optimismo en sí, pues incluso puede mostrarse entre las lágrimas y en medio de los más grandes sinsabores. Pero es evidente que la contemplación de la creación en sí tal vez no esté tan mortalmente amenazada como a través de esa incesante producción del mundo aparente de las cosas encantadoramente vacías cuyo ruido hace ensordecir a las fuerzas contemplativas del alma.

Pero volviendo a Unamuno, ¿puede darse un caso mayor de una obra con tan marcada y significativa ausencia de contemplación? Unamuno parece decirnos continuamente que la solución está en la disolución; la felicidad, en la esperanza y no en la posesión; la paz, en la guerra; el amor, en el olvido; la vida, en la muerte; Dios, en el hombre...

¡Cuán diferente es su mundo de todo lo que ha significado en la historia del espíritu humano las más auténticas manifestaciones del cristianismo! Lo que en Unamuno míticamente tiende a acercarse a la teoría pagana de los arquetipos, en el cristianismo tiende a la purificación que conduce cada cosa desde su ser concreto y mundano a su perfección ideal y celeste. En el arte cristiano, por ejemplo, todo brota abierto ~~sobre~~ el futuro, todas las formas se alargan más allá de su estructura física y viven sobre su trascendencia. Todo se halla en una perpetua ruta hacia su creador. En el

sobre todo si la comparamos con lo que se ha entendido por contemplación en la filosofía de Occidente desde los filósofos griegos, brillantemente expuesto en el citado libro de Pieper. Si se concede que sin amor no hay contemplación, nada más instructivo a este respecto que el excelente artículo del profesor holandés A. VAN BEYSTERVELDT, *Algunas notas sobre el sentimiento del amor en Unamuno*, publicado en "Punta Europa", núm. 50, Madrid, febrero de 1960.

pensamiento cristiano nada hay inmóvil. Sus expresiones se hallan en un perpetuo florecer, porque el camino hacia Dios, es decir, su destino temporal, es ineluctable. ¿Hay algo de esto en Unamuno? Tanto en Unamuno como en el arte pagano hay, indudablemente, un movimiento que a veces, como ocurre en el periodo helénico, puede ser frenético, pero sin perspectiva temporal, detenido como un muro por la limitación de un tiempo encauzado inexorablemente en órbitas. Ante los héroes cristianos, al contrario, hay siempre un horizonte infinito que palpita aun en las imágenes más encogidas y torpes. Esta infinita dimensión del porvenir es la normativa de las creaciones cristianas y la que llena a sus formas de trascendencia y de ímpetus dinámicos. Abierta a la esperanza, esta prevención del futuro es la que determina esa calidad migratoria que muestra sus representaciones. Toda la cultura cristiana es una cultura en *fieri*. El momento inmediato en el porvenir está ya vivo en el presente.

Un autor con tan pronunciado sentido trágico de la vida ¿cómo puede, en última instancia, sentir a Cristo si no es del mismo modo que se siente a sí mismo y a la vida, en un callejón sin salida? Y ¿qué otra cosa hemos visto en sus poemas? Para los cristianos, la contemplación significa ante todo ver ~~bajo todo~~ aquello que inmediatamente encuentra el rostro del Logos que se hizo carne. Y esto lo ve no en un sentido místicamente gnóstico, sino de una manera histórica e igualmente intemporal. En las visiones de Cristo de Unamuno, ya sea en su poesía o en su prosa, si hay algo que se impone, como expone claramente en su poema *El Cristo yacente de Santa Clara*, no es el Cristo del Cielo que nos redime del Cristo de la tierra, sino el hecho de tierra, tierra, tierra... O como él dice en otra ocasión, el que encuentra en su "rastrear en la geografía la historia". Es el Cristo de tierra sentido en la dimensión concreta y limitada del paisaje. Pero los

paisajes del alma de Unamuno, digámoslo ya, no son más que paisajes del alma, pero sin espíritu. Ausentes de contemplación y ausentes del verdadero sentido religioso, porque cuando desaparece o tiende, de un modo u otro, a desaparecer la línea entre el sujeto y lo "otro", desaparece la base misma de la religiosidad y de la contemplación filosófica. Lo que se entiende por religiosidad es, entonces, otra cosa: tragedia, desesperación, angustia, fenómenos humanos que el confucionismo de nuestro tiempo bautiza a veces hasta con el nombre de misticismo, pero que, en el fondo, es algo sin piedad ni fervor. El primer resultado del amor está en infundir, como dice Pascal, un gran respeto.

Tanto en religión como en filosofía se producen consecuencias semejantes cuando se devalúa el hecho de la contemplación. En religión no existe el prójimo si no se le ama en Dios, porque es rigurosamente imposible amar al prójimo por el prójimo, que no sería nada si no estuviese ligado a Dios. En filosofía no puede haber problemática auténtica alguna sin misterio, sin la contemplación del misterio del ser que desemboca en lo eterno. "En tanto tengáis misterio —otra vez Chesterton— tendréis salud; si destruis el misterio creéis en lo morbooso." Y lo que piensa el mismo Unamuno sobre lo morbooso ya lo expusimos en el estudio preliminar de este ensayo.

EPILOGO:
¿DUDA O REBELDÍA?

La obra de Unamuno no se queda en la mera exposición de una duda o de unas dudas. Si así fuese tendría un carácter diferente del que tiene. Tras sus teorías se esconde una meta distinta. Si fuese tan sólo dudar habría que tener en cuenta lo que decía Newman: "Crear significa ser capaz de soportar dudas." Y la fe que posee considera absurda a la fe que duda. Por ello Maritain, en su contestación a Unamuno (2-II-26), cuando éste le envió *La agonía del cristianismo*, le involucra dentro de las almas rebeldes.

Pretender dar a entender que las objeciones contra el cristianismo provienen de la duda es un error. Las objeciones contra el cristianismo provienen de la insubordinación, de la desobediencia, de la rebelión. Ha sido su "hermano Kierkegaard" precisamente quien más ha insistido en ello¹; y teólogos de nuestro tiempo, como Schmaus y Guardini, recalcan también, con especial

¹ KIERKEGAARD: *Diario íntimo*, 1847-1848. Trad. esp. Santiago Rueda, Buenos Aires, 1955, pág. 182.

acento, que a Cristo, en última instancia, lo mataron porque no era de este mundo, porque lo que el hombre no puede aguantar es no ser Dios.

La religión no está en tener ansias de Dios, ni en sentir irremediamente nuestra dependencia de El, ni en sentirse pecador y culpable; si así fuera, dicen los teólogos, sería el demonio el ser más religioso, pues ansía a Dios —si no lo ansiara no padecería la pena de daño, que es la mayor que tiene—, siente su irremediable dependencia de Dios y por eso le odia y querría que no existiera, sintiéndose culpable e infame y acabando por odiarse a sí mismo. Pero le falta una cosa para ser religioso: el amar esa dependencia de Dios, el querer recibir de El su dicha y bien, el querer admitir de su mano su justificación. Todo eso le falta porque su orgullo le impide admitir nada de nadie. La religión, aparte de cualquier cosa que pueda ser, es algo a lo que pertenecemos, no algo que nos pertenece; algo que nos abraza, no que nosotros tenemos en nuestros brazos. Es algo que determina nuestro total enfoque y relación con la vida. El adorar es una disposición congénita nuestra. El hombre, como decía Baudelaire, es un *animal adoreur*. Por ello, escribe un teólogo que cuando oye ponderar el sentimiento religioso de Unamuno poniendo como prueba su angustia, su agonía, su sentimiento de impotencia, de culpabilidad, de corrupción, le parece asistir a la descripción del demonio con su esperanza desesperada, su ansia de un bien irrealizable, por buscarlo en sí mismo y no en Dios².

Indudablemente, en la obra de Unamuno salta a la vista un espíritu de rebeldía, aunque no faltan quienes afirman que esta rebeldía responde a otra precedente que parece yacer en el subconsciente de todo español, abonado por ello a su influjo.

² PACIOS, A.: *El talante intelectual de Aranguren*. "Punta Europa", núm. 1, Madrid, 1956, pág. 105.

Ante la última palabra de la obra de Unamuno estamos como ante las obras de algunos pintores modernos. No sabemos tal vez exactamente lo que es, pero desde luego sabemos con toda seguridad lo que no es. Es la exposición de una protesta, de una rebeldía.

Algunas poesías de Unamuno y algunos fragmentos de su prosa, sobre todo en determinados períodos de su vida pública agitada, traslucen una especie de odio velado, pero siempre desesperado. Piénsese en su poema *Al Cristo yacente de Santa Clara*, en algunas poesías del *Cancionero*, en sus *Dos artículos y dos discursos*; piénsese en su falta de amor y porosidad hacia el prójimo que refleja la ausencia más radical de espíritu piadoso. Piénsese en su páramo helado como paisaje de un alma... Cristo, más que suscitar devoción en Unamuno, parece un pretexto. No ha de olvidarse que un elevado *ethos*, lleno de amor hacia la Humanidad, es reconocible en algunas figuras de la Historia —Marx entre ellos—, en las que quizá sea el odio, en último término, el que representa el papel más importante, aunque una cuestión de por sí es saber si puede odiar aquel que no ama de verdad. La imagen, especie de idea fija, que de Cristo siempre en agonía se forma en Unamuno es como una imagen morbosa. En Cristo se suele ver solamente al hombre cuando se le mira así. ¿Y es soportable esa imagen, da la paz que se añora y se busca desde lo más profundo de nuestro ser, cuando no se le contempla en la trascendencia? ¿Y se soporta a sí mismo el hombre Unamuno con semejante visión? ¿Quiere Unamuno la muerte de Cristo, como la quisieron ayer los judíos y la quieren hoy los que no creen en su divinidad? No querrá tal vez su muerte, pero se arregosta, *de* a su imagen agonizante, ¿por qué?

Quando a una persona le irrita que se coloque precisamente en el centro de la existencia algo que el mundo no tolera sino en la periferia —dado el caso que lo admita: a Dios real y verdadero—, estamos ante un

fenómeno metafísico, porque la última raíz de esta pasión está en algo metafísico. Eso de que el absoluto pueda tener también sus exigencias es algo que muchos no pueden aceptar con calma. Por ello, consciente o inconscientemente, se ponen siempre en guardia contra el sacerdote que nos está constantemente recordando ese otro mundo que es para ellos como una amenaza o pesadilla, un misterio del que querrían hallar alguna explicación psicológica, como quien cree ver en esa pretensión de lo absoluto un peligroso disfraz del ansia de dominio. Así, si es imposible que comprendan a Cristo los que no creen en la realidad del más allá, no pueden menos de odiarle los que, sintiéndola, la descartan. En estas líneas se encierran las raíces mismas del anticlericalismo.

"Si alguien me probase que Cristo no es la verdad, y si me probara realmente que la verdad está fuera de Cristo, preferiría quedar con Cristo antes que con la verdad." Un lenguaje como éste, que ha de entenderse en un sentido hipotético tal como lo empleaba Dostoyevski, no es posible en labios de Unamuno, en quien pesaba más de lo que corrientemente se admite lo "intelectual", lo "científico", lo "europeo", por supuesto bien o mal interpretado. En cambio, Dostoyevski sabe que Cristo no ha venido a explicar el sufrimiento ni a resolver el problema del mal; ha tomado el mal sobre sus hombros para liberarnos de él; y es que con Cristo, en el fondo, no hay un problema de explicación, sino de aceptación o de repudio. Se acepta o se rechaza.

¿Cuál fué la actitud de Unamuno? Unamuno no creía. No podía o no quería creer, pero, en resumidas cuentas, no creía. ¿Por soberbia? ¿Por contemporizar? ¿Por duda? ¿Por temor?... "Pedid y recibiréis", se nos dice en el Evangelio, pero también es cierto que para creer es preciso pasar por la entrega. Y entrega y tragedia —sentido trágico de la vida— son dos palabras

que se excluyen, como se excluyen la fe en sentido cristiano y el desgarramiento interior de que precisamente hacía gala Unamuno.

Hay una cita de Senancour que vuelve con machaconería reiterativa en las páginas de Unamuno y que refleja todo su espíritu: "El hombre es perecedero. Puede ser, mas perezcamos resistiendo, y si es la nada lo que nos está reservado, no hagamos que sea esto justicia." "Cambiad —comenta Unamuno— esta sentencia de su forma negativa en la positiva, diciendo: "Y si es la nada lo que nos está reservado, hagamos que sea una injusticia esto", y tendréis la más firme base de acción para quien no pueda o no quiera ser un dogmático." La cita está tomada del *Obermann*, carta XC, de Senancour, que para Unamuno era el más hondo y más intenso de los hijos espirituales del patriarca Rousseau, el más trágico de los sentidores franceses, sin excluir a Pascal³.

Pero las palabras del *Obermann* de Senancour, profundas en apariencia, no tienen significado filosófico. Unamuno no advierte, como ya se le ha criticado en más de una ocasión, que si el hombre fuera "perecedero" no tendría conciencia de su muerte, así como no la poseen los demás animales; no advierte que él, Unamuno, puede discurrir en torno de lo perecedero y de lo imperecedero porque, en cuanto hombre, participa de algo que no perece; que no "querría" ser inmortal ni jamás surgiría tal exigencia si al hombre no le fuera reservado sino la nada.

Para Unamuno —sobre el que cayó también alguna sombra nietzscheana, como sobre todo hombre del

³ *Del sentimiento trágico... O. C.*, t. IV, Madrid, 1950, páginas 665, 667. En otra ocasión vuelve a insistir sobre este mismo pensamiento, matizándolo quijotesamente: "Hagamos que la nada, si es que nos está reservada, sea una injusticia; peleemos contra el Destino, y aun sin esperanza de victoria; pelemos contra él quijotesamente." *L. c.*, pág. 671.

otras obras suyas expresan su religión—, es la negación, si bien una negación encubierta. Y no otra cosa se ve en su *Rosario de sonetos líricos*.

Ciertamente Unamuno intentó, sin lograrlo, volver a la fe perdida de su infancia; una fe entendida a su modo, pues poco antes de morir suplicaba a Dios que le volviese a la edad en que “vivir es soñar”. Pero explica muy bien Sánchez Barbudo que Unamuno se arroja a “la niñez eterna para huir de sí”⁶.

En este intento de Unamuno de volver a la fe perdida de su infancia, esa fe que no alcanzó, al relacionarla nosotros con el “pedir y recibiréis” del Evangelio, no ha de olvidarse la carencia de los presupuestos esenciales a la comprensión de la fe que falta en la concepción naturalista del cristianismo de Unamuno.

A diferencia de su tan admirado Kierkegaard, que en varias de sus obras y de diversos modos repitió que “la conciencia del pecado es el único camino de entrada en la Cristiandad”, Unamuno no acepta la culpa, no acepta este sentido en cierto modo más protestante que católico. Y si en el capítulo IV de *Del sentimiento trágico* se refiere a la “preocupación del pecado”, es sólo para rechazar esta como manía protestante.

Y aquí se plantea un problema sumamente delicado que no ha cesado de llamar insistentemente la atención de sus comentadores, pues ha de tenerse en cuenta que esa benevolencia que Unamuno tenía para sí mismo, esa rapidez para excusar sus propios defectos es cosa diferente del sentimiento de culpabilidad ante Dios, carencia de sentimiento del pecado original que también puede señalarse en él; mas seguramente el endiosamiento de Unamuno, su envidia, su orgullo bastante notorio tenía mucho que ver con todo esto. Que en Unamuno se oculta algo así como cierta complacencia en lo trágico mezclado con un no menos cierto orgullo

⁶ L. c., pág. 137.

sombrío que le lleva a rebuscar lo contradictorio, lo peligroso y lo paradójico, es algo que no pasó inadvertido a la mirada penetrante de P. L. Landsberg, quien escribió estas palabras que no pueden leerse sin asombro: “La lucha más profunda desencadenada dentro de Unamuno no es acaso entre el intelecto y el sentimiento, sino entre Cristo y Lucifer. Aire luciferino se advierte en aquella declaración del poeta de que no sabe si había creado personas reales con almas inmortales. Lo luciferino se agita todavía en el mundo interior de su santo, que permanece en el aislamiento de su duda y de su secreto, perseguido por la soledad que maldice y por la tentación del suicidio. También es algo luciferino su doctrina central, por la que adjudica al hombre, si bien como última posibilidad mística, aquel conocimiento creador en sí mismo que para San Agustín, por ejemplo, constituye el conocimiento propio y exclusivo de Dios. La peculiar falta de alegría de su obra, casi diría su grandiosa carencia de infantilidad, radica acaso aquí. Y hasta hay que suponer que no es ninguna casualidad que la figura de Caín le atraiga siempre de nuevo y que alcanza a comprenderla con la mayor profundidad arrancando de su condenación”⁷. Lucifer, es sabido, y ahí están las visiones de Dostoyevski para mostrarlo, gusta habitar no en la región baja del hombre, sino en la región más alta, la del cerebro. Las grandes tentaciones que nos presenta son, según Dostoyevski, tentaciones intelectuales, preguntas. En este sentido, Goethe es un precursor de Dostoyevski, pues pone en boca de Mefistófeles —un tipo intelectual— estas palabras: “yo soy el espíritu que niega sin cesar”. Lo sorprendente del “orgullo sombrío” de Unamuno, y esto lo ha visto bien Landsberg, es algo así “como una

⁷ LANDSBERG: *Reflexiones sobre Unamuno*, publicado en la revista “Cruz y Raya”, núm. 31, Madrid, 1935, págs. 45-46.

fatal tendencia inconsciente que le lleva a rebuscar lo peligroso, contradictorio y paradójico”.

Naturalmente, el amor de sí, raíz del egoísmo, es un sentimiento fundamental humano, intuitivo. En sí el egoísmo es irreflexivo. Los animales, los niños pequeños son egoístas; nadie los trata de soberbios. La soberbia no comienza sino en el umbral de la vida espiritual. Su eclosión exige el retorno del alma sobre sí misma. Lucifer, padre de la soberbia, se miró en su hermosura.

Al mismo Luis Cernuda, entre otros, le repugna esa “exhibición persistente de su personalidad” que hace Unamuno y que él considera fenómeno de nuestro tiempo, viendo su causa en un apartamiento de Dios⁸. Podrá criticarle Sánchez Barbudo a Cernuda que esta exhibición es típica del romanticismo, pero no podrá negar lo primero: que aparta de Dios, de la fe.

Desde que Unamuno se convenció de que no podía crear, muy especialmente desde 1898, el erostratismo, la búsqueda de la gloria terrenal, aun a costa de la propia destrucción, sustituyó en él a la búsqueda de la gloria eterna. “El erostratismo —decía Unamuno en *Amor y pedagogía*— es la enfermedad del siglo, la que padezco... quemamos nuestra dicha para legar nuestro nombre, un vano sonido, a la posteridad... como no creemos en la inmortalidad del alma, soñamos en dejar un nombre... aquí me tienes tragándome mis penas, procurando llamar la atención.” De ahí su disposición a la polémica, ansioso sobre todo de hacer ruido. De ahí su lucha desesperada para encubrir el íntimo silencio. De ahí el drama de su personalidad que tanto le preocuparía en sus últimos años al dudar de su sinceridad.

No se puede fácilmente olvidar, al hablar de la so-

⁸ CERNUDA, L.: *Tres poetas metafísicos*, B. S. S. 1948, XXV, pág. 113. Citado por SÁNCHEZ BARBUDO, l. c., pág. 178.

berbia, unamuniana, aquella extraña convicción del muchacho de su cuento, eco de la del propio Unamuno, de que siendo “hondamente religioso” ya no necesita ser creyente, así como su afán inconcebible en un alma religiosa de querer racionalizar los misterio de la fe.

Es sabido, y el mismo Unamuno lo repitió en varias ocasiones, que cayó en la apostasía por un afán desordenado de racionalizar su fe. El drama de Unamuno —ha podido escribir Granjel— radica en ello: “Por no saber servirse de la razón para creer perdió su vida entera él, el ideoclasta, en servir a las más deleznable ideas, las que nunca pudieron darle ni una sombra tan siquiera de la creencia que tanto anheló”⁹.

Por esto no tiene sentido preguntarse, como hace Marias, ¿fue Unamuno de verdad cristiano o no pasó de filocristo?, aunque así y todo no deja de sorprendernos que quien se ha hecho esta pregunta la responda de un modo no menos sorprendente: “Seguramente ninguna de las dos cosas —contesta—, porque le faltó humildad, seriedad radical y, en última instancia, fe en el sentido estricto para ser lo primero, y le sobró hondura y espíritu religioso para quedarse en lo segundo”¹⁰. Ya hicimos antes mención de cómo en un pasaje de su obra apunta Marias, como de pasada, la palabra frivolidad, lo que en verdad no dejaría de ser una contradicción más, y de las más graves, en la vida de este vasco trágico y torturado.

¿Qué se hizo de aquel hombre que en los albores de su carrera de escritor —al decir de Areilza—¹¹ estaba decididamente perdido para la ciencia aunque tenía condiciones excepcionales para el púlpito? Se en-

⁹ GRANJEL, L.: *Retrato de Unamuno*. Madrid, 1957, página 162.

¹⁰ MARIAS, J.: *Miguel de Unamuno*, Madrid, 1943, páginas 169-178.

¹¹ Carta de E. AREILZA a P. JIMÉNEZ ILUNDAIN, 15 de septiembre de 1905. L. c.

Pero es evidente que Unamuno, al acentuar su idea de la inmortalidad en su interpretación del cristianismo, excluye no pocos dogmas católicos, siendo extraordinariamente sintomático; por ejemplo, la escasa importancia que otorga al tema del pecado y de la justificación, que despacha reiteradas veces sacando a relucir un Dios todo benignidad ante la flaqueza humana. Unamuno no supo ver al hombre en pecado y sí sólo en contradicción. Niega el pecado original y del concepto de ley confesaba que nada le decía ni le enseñaba:

Soy culpable, Señor, no sé mi culpa;
soy miserable esclavo de mis obras,
no sé qué hacer de esta mi pobre vida;
tu voz espero.

Habla, Señor, rompa tu boca eterna
el sello del misterio con que callas;
dame señal, Señor, dame la mano,
dame el camino.

Voy perdido, Señor, ¿cómo encontrarme?
De tu mano el castigo es quien enseña
que pequé, mas ¿en qué?; dime en qué estriba,
Señor, mi culpa.

Soy culpable, lo sé, mas no conozco
la culpa que me affige y a qué debo
este castigo tuyo, que bendigo,
por ser mi vida.

Merezco este dolor que como Padre
me mandas como a un hijo a quien deseas
hacer con los dolores todo un hombre,
todo hijo tuyo.

Acepto este dolor por merecido,
mi culpa reconozco, pero dime,
dime, Señor, Señor de vida y muerte,
¿cuál es mi culpa?

Sí, yo pequé, Señor, te lo confieso;
culpable tu castigo me revela,
mi vida sin sufrir ya no es mi vida,
mas... ¿por qué sufro?

Sufro el castigo de mi culpa y callo,
pero mira, Señor, ve cómo lloro;
de conocer la culpa del castigo
¡dame el consuelo!

(Poesías, 124-126.)

A Unamuno le dolió el pecado, tenía necesidad de un pecado de que dolerse, le pesaban sus culpas aunque no las vió cristianamente, antes bien, con la plegería en los labios, falseó la religión de Cristo. Cuando decimos que no supo ver el hombre en pecado y sí sólo en contradicción, estamos diciendo que lo intelectual ahogó en él a lo religioso. Por ello hizo de la contradicción su vida, que le resultó muerte trágica continuada. La salvación del hombre no se consigue para Unamuno por otra vía distinta de la angustia. Esta conduce a la desesperación y con ella al pecado, que es un reto a Dios. Pensamiento de inconfundible impronta kierkegaardiana.

Sobre este tema tan debatido de la culpabilidad en Unamuno no se muestran de acuerdo los críticos. El único trabajo monográfico que conozco sobre el particular es una tesis doctoral presentada en la Universidad de Madrid, todavía inédita, de Antonio Sánchez Arjona: *La idea del pecado en los filósofos españoles contemporáneos: Unamuno*. "Unamuno —escribe S. Arjona (pág. 155)— se sintió culpable y sintió en sí mismo culpable a la humanidad, las culpas suyas y las de sus hermanos se hicieron una soja. Pero nunca comprendió más del pecado. Por eso no se cuidó de una moral que cumplir, sino de un perdón que conseguir." Nada más lejos de su espíritu que la definición teológica que del

pecado da San Agustín y que luego copia Santo Tomás: "un acto humano de la voluntad libre contrario a la ley eterna" (I-II, q. 71 a. 6). Definición que se refiere a la culpa en cuanto tal y no sólo al pecado en las condiciones del hombre elevado al orden de la gracia. Pero el concepto de ley, según confiesa Unamuno, nada le dice ni le enseña. En esto el irracionalista Unamuno es lógico consigo mismo. Unamuno lloró el pecado, presente a su conciencia, pero resultó incomprendido y absurdo sin la fe. Cuando se es culpable se es culpable ante algo, y Unamuno ¿ante qué o quién se sentía culpable? ¿Ante sí mismo? En ese caso, al confesar sus culpas, se siente capaz de ahogar su angustia, aunque la angustia le siguiera ahogando a él, porque le ahogó en sí mismo falto de fe. "Triste tragedia —dice S. Arjona (página 160)— la de llorar el pecado sin poder arrepentirse", y digna, es preciso añadir, de un buen especialista de la psicología profunda, porque no en balde, según ya se dijo, como ha visto Igor A. Caruso, la represión de la culpa y su falsa localización van unidas a un fenómeno de neurosis y a un ensayo utópico de restablecimiento de la inocencia paradisiaca.

En realidad hiere a la vista cómo Unamuno, que tan vivamente ha sentido el *pathos* de la muerte física o natural, no ha sentido en absoluto el *pathos* de la muerte sobrenatural o del pecado, en lo que tiene de aniquilación de una vida de intimidad familiar con Dios. Cosa que no nos debe sorprender si tenemos en cuenta su absoluta ceguera ante el paisaje sobrenatural, tan esencial a la comprensión del cristianismo, a la misma Redención de Jesucristo que ha vuelto a restablecer esta vida sobrenatural y no meramente a posibilitar la perdurabilidad de nuestra vida natural asegurada ya naturalmente, por lo menos al alma, en tanto que es espiritual. Una de dos: o el cristianismo no es nada, o lo fundamental de su mensaje consiste justamente en esta revelación que hace al hombre participante de la naturaleza

divina, al adoptarlo como hijo suyo. Con razón ha podido escribir Cuéllar Bassols, en el artículo antes citado, que "ni una línea encontramos en Unamuno relativa a esta "atmósfera" sobrenatural que se respira en el cristianismo. Atmósfera que en modo alguno podría él calificar de aditamento histórico tardío a la esencia del cristianismo, porque es precisamente la que impregna y envuelve ya todos los textos neotestamentarios. Esos mismos textos que él tanto frecuentó, pero que, a juzgar por los resultados, debió de leer llevando siempre unas gafas sólo transparentes a lo que pudiese guardar una cierta relación con su angustioso problema vital." Por ello se le reprocha a Unamuno, por encima de todo, un apriorismo básico.

Tan evidente es esta ausencia de vida sobrenatural en la concepción unamuniana del cristianismo, que algunos comentaristas llegan a preguntarse si para él existe Dios. "He aquí algo insoluble —contesta en una ocasión Unamuno—, y vale más que así sea. Bástele a la razón el no poder probar la imposibilidad de su existencia." Este es el eterno juego dialéctico urdido por Unamuno en íntima correspondencia con la ambigüedad de su espíritu, y juzgado como se merece por la crítica, que unánimemente reconoce que no es Dios el fundamento inmediato de su religiosidad, sino el hombre mismo. Religiosidad, pues, sin Dios y con un Cristo mítico.

Es por ahí por donde marcha la veta propiamente unamuniana. Por ello, si la juzgamos en toda su profundidad, debemos al final mostrarnos cautelosos y no calificarle como adepto ni al luteranismo ni tampoco a un catolicismo más o menos descarriado, ni incluso a un cristianismo a secas ni a un catolicismo popular español, como él mismo trató de exponer varias veces. La visión radical de la problemática de Unamuno nos lleva a la de un hombre que no quiso o no pudo creer.

¡Y pensar que de un hombre así uno de nuestros más grandes poetas contemporáneos, Antonio Machado, ha podido escribir

Quiere ser fundador, y dice: Creo;
Dios y adelante el ánimo española...
y es tan bueno y mejor que fué Loyola:
sabe a Jesús y escupe al fariseo.

(*Poesías completas*, 246-47.)

Y lo que ha dicho en verso lo repite en prosa, en un artículo dedicado a Unamuno y publicado en la revista "La República de las Letras" (núm. 14, 9-VIII-1905): "Admírole yo por su temple de espíritu y téngole comparado con Iñigo de Loyola, su coterráneo, aunque ya digo que es mejor en versos que le compuse. Aspira también a fundador este don Miguel y a dejar, al fin, cosa mejor que su paisano. Así sea. Mucho me recuerdo a Unamuno en sus escritos a nuestros mejores místicos, por la expresión sinuosa y asimétrica, tan castiza, por el deseo de envolver y dominar espiritualmente y por el mucho pelear interior que no le deja punto de reposo. Continúa Unamuno a los místicos españoles, almas de fuego... A esta gran laxitud de sentimiento y miseria intelectual que nos abruma o pone Miguel de Unamuno su hermosa alma como fragua encendida llena de laboriosos yunques." No hay duda, como reconoce la crítica, que Machado fué el primer discípulo de Unamuno, el que realizó su ideal poético, pero la comparación que hace con San Ignacio es posiblemente la más destaralada que se ha hecho en las letras españolas. ¡San Ignacio, el primero, el más grande de los contrarrevolucionarios, maestro de disciplina, creador de orden moral y social, con su Compañía y su meditación de las banderas, "la primera de todas las figuras épicas de la España del xvi", como le llamó Oliveira Martín...; comparado y aun postpuesto al agónico, es-

cindido, egotista, revolucionario, romántico y desesperado Unamuno!

¡Y pensar que de un hombre así se haya podido decir: es "uno de los casos de más honda fe de toda la Cristiandad"! (H. R. Romero Flores: *Unamuno*. Madrid, 1941, pág. 38). Algo similar dice A. Eclásans (*Miguel de Unamuno*, Buenos Aires, 1947) y Julián Marias llega a afirmar que "vive de hecho en el ámbito espiritual del catolicismo" con "una peculiar confianza en Dios; y ésta es la forma que en él toma la fe". Y más allá todavía va el profesor francés Alain Guy (*Miguel de Unamuno pèlerin de l'absolu*, "Cuadernos de la cátedra de Miguel de Unamuno", I, 1948), cuando dice que la creencia de Unamuno "se fonde sur la confiance" (pág. 82) y que su fe tenía la simplicidad "de celle d'un enfant" (pág. 87). En su obra *El drama religioso de Unamuno* dice el padre Hernán Benítez: "Al pronto se daba cuenta de que estaba portándose tan cristiano como un benedictino de Silos. Entonces soltaba una herejía contra Jesucristo y echaba una andanada contra el clero patrio, sólo para despistar" (pág. 39). Lain Entralgo mismo, aunque suele denunciar su heterodoxia, también le llama "poeta, español y apasionado especulador de sus personales relaciones con el Dios del Cristianismo", o habla "del sentido último de su cristiano sueño de España" (*España como problema*, II, págs. 32-303. Aguilar, 1956)...

Pero siguiendo con nuestro tema, es evidente que no puede haber verdadero sintiendo cristiano en aquel que se ha propuesto hacer de Cristo un mito.

Ha habido, sin ningún género de duda, en Unamuno el problema de una gran simulación que ha tratado de ocultar una gran ausencia. Simula porque la religión está ausente en él y Unamuno no quería esta ausencia sin la cual siente que se le va la vida. No cree que Cristo es Dios, pero lleva una cruz sobre el pecho. Protesta, pero su protesta quiere ser una protesta reli-

giosa, sumamente desconcertante y, en buena medida, a veces, disfrazada, disimulada, con la treta del calamar que le criticaba Salaverría, ya que su característica ha consistido en enturbiar alrededor suyo las aguas, bien de modo contradictorio o arteramente impreciso. Pero en el fondo de su falta de claridad, de por sí ya sospechosa, más que una duda hay una protesta. Una rebelión y una consiguiente deformación de la vida. Cuando no se cree que Cristo es Dios las relaciones con El conducen al absurdo, y eso se ve en Unamuno: al desfigurarse el cristianismo y el sentido de la vida falla su vivir con Cristo y falla su comprensión cristiana de la vida. No es lo suyo la actitud cristiana ante el dolor y el sufrimiento, pero no puede negar la existencia de éstos. Del mismo modo, no cree que Cristo es Dios, pero se aferra a su imagen de Cristo, se aferra a la crucifixión egológica del mismo modo que se aferra a Don Quijote por puro individualismo. Pero al fin, como un personaje de Dostoyevski, no puede aguantarse en su descontento íntimo, desesperante, torturador.

A pesar de todo, hay en la vida de Unamuno escenas, anécdotas, pasajes que se prestan a las más intrincadas interpretaciones. Ello constituye una faceta más de su contradictorio espíritu y sólo tal vez pueda explicarse a la luz de consideraciones como las que hemos hecho hasta aquí. Hay, sobre todo, una anécdota conocidísima. El escultor Victorio Macho, habiendo recibido el encargo de la Universidad de Salamanca de hacer un busto de Unamuno que hoy figura en la escalera central de su Facultad de Filosofía y Letras, al término de su trabajo, antes de dar al bronce los últimos toques, llamó a don Miguel para recoger sus impresiones. Viéronse, faz a faz, un instante y don Miguel, el de carne y hueso, fijó los ojos en el pecho de su doble; luego, volviéndose al artista, mostróle el relieve de un gran crucifijo de hierro que llevaba siempre bajo el jubón, amparándole el corazón, y que falta-

ba en la escultura. El mismo Unamuno, dice el escultor, hendiendo su dedo en el barro hizo una cruz a la izquierda del pecho y dijo: "Falta esto." No dió más explicaciones; se limitó a decir que algún día sabría por qué había dicho aquello. Sus familiares han declarado que Unamuno llevaba aquella cruz por ser recuerdo de su madre que su hermana Susana le entregó al irse al convento. La conservan sus hijos ahora.

Este apego de Unamuno a la imagen de Cristo, apego que pudiera calificarse, aunque el calificativo no agote el sentimiento, de físico, nos dice mucho, así como la otra anécdota, también muy conocida, que cuenta el hoy catedrático de la Universidad de Madrid, antes de la de Salamanca, don Francisco Maldonado, que la ha repetido ya en diversas ocasiones. Por lo visto Unamuno no podía dormirse sin que antes alguien le diese la bendición. En una ocasión, con motivo de un viaje, coincidieron Unamuno y Maldonado en la misma habitación del hotel. Al ver Maldonado que Unamuno daba vueltas en la cama, sin poder dormir, preguntóle por la causa de su malestar, contestándole Unamuno que no podía descansar por no haber sido antes bendecido, rogándole, al fin, ya que desde niño tenía esa costumbre, que lo bendijera él mismo. Esta anécdota, que Maldonado ha explicado con más lujo de detalles y con más detenimiento que yo, puede ponerse en la línea de la anterior, así como otras muchas similares que harían demasiado prolijas estas páginas.

Estas anécdotas nos dicen mucho de su cruz, de su crucifixión, de sus congojas íntimas. Indudablemente, Unamuno llevó siempre un crucifijo de hierro bajo el jubón, amparándole el corazón, y exigió al escultor que lo esculpiera en su busto. Y saber lo que pasó en aquel corazón sobre el cual hacía descansar su Cristo de hierro y la bendición de sus mayores es la pregunta que se hace todo aquel que se ocupa del tema religioso en la obra de Unamuno. Evidentemente, lo que nos dice

su obra escrita —que al fin es lo que queda y lo que él quiso que quedara— no da lugar a equívocos. Pero ¿qué nos dice aquel corazón que late siempre entre líneas y que tanto intriga y desconcierta?

Tal vez fué en su poesía y en sus obras de creación literaria donde Unamuno logró expresar mejor las rutas de su corazón, aunque también son muchos los que consideran que, en voz baja, consigo mismo, hay indicios para creer que el pensamiento de Unamuno fué menos radical y más católico. El Unamuno que escribía a Casou el 3 de noviembre de 1926 que don Alonso, el cuerdo, era el esencial y Don Quijote, el loco, el existencial, era ya el Unamuno de las postrimerías. De esta manera se ha querido entender *La última querrela de Don Quijote*, que aparece en el *Cancionero* y en la que Unamuno declara que Alonso el bueno es su mejor yo. Así también se ha interpretado su obra de teatro *El Otro*, como si Unamuno tratase de resucitar al muerto que lleva dentro, al niño de la fe religiosa. *El Otro*, verdugo y víctima, torturado con el misterio de su personalidad, por no ser uno y el mismo y por temer a aquel *Otro* que le hacía horrible la soledad. ¿Pero volver los ojos a la niñez significa en Unamuno un retorno a la fe de su infancia? Después de 1926 Unamuno publicó su *San Manuel Bueno, mártir*, al que se ha visto en relación con Alonso el Bueno, pero en el que Unamuno, como coinciden todos sus críticos, ha dejado también su definitiva confesión, su testamento religioso.

En el año 1931, ya en la postrera linde de su madurez, Unamuno escribe la novela *San Manuel Bueno, mártir*, donde agota sus últimas contradicciones, poniendo al descubierto las raíces de una antigua contienda, nunca extinguida en su pecho, entre la fuerte corriente humana y atea y una especie de existencialismo mítico, vamos a llamarlo así. Todo lo que en su obra *Del sentimiento trágico de la vida* es angustiosa meditación escatológica se convierte en la novela en expe-

riencia extraída del cotidiano vivir. En ella la parte intuitiva suple a la discursiva, pero expresa mejor que en sus libros de pensamiento su verdadero modo de pensar y de sentir. “Reza, hija mía, reza por nosotros... y reza también por Nuestro Señor Jesucristo”, con lo cual quiere decir, sencillamente, que para él Cristo fué sólo un hombre, lo cual es lo que en realidad, aunque en forma disimulada, el propio Unamuno venía a decir en *La agonía del cristianismo*. En *San Manuel Bueno* identifica a Cristo con el párroco, a quien hace pronunciar palabras análogas a las de Cristo en la agonía, y por ello Angela, muerto ya don Manuel, ante el crucifijo, y recordando el “¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?”, de nuestros *dos Cristos*... rezó piadosamente...

Don Manuel se sabe que no es sino una ambulante sombra moviéndose en el vasto perímetro de un mundo hostil y desprovisto de trascendencia. Pero se niega a hacer partícipes de su descubrimiento a los demás. Trata de conciliar dos contrarios, los dos contrarios que anidan en el pecho de Unamuno: la falta de fe y la necesidad de una fe que salve y ayude al olvido. “Todas las religiones —dice— son verdaderas en cuanto hacen vivir espiritualmente a los pueblos que las profesan, en cuanto les consuelan de haber tenido que nacer para morir.” Tras las vestiduras sacerdotales de don Manuel Bueno nadie duda que se refugia Unamuno y que se refugia en la religión como sustitutivo. “Opio, opio, démosle opio y que duerma y que sueñe. Yo mismo, con esta mi loca actividad me estoy suministrando opio y no logro dormir bien y menos aún soñar bien. ¡Esta terrible pesadilla!... También yo puedo decir, como el Maestro: “mi alma está triste hasta la muerte.”

Este es el vivir agónico de su don Manuel Bueno, el sacerdote incrédulo que todos los días levanta una creencia provisional sobre las ruinas de su increduli-

dad, torturado por la tentación destructora: "Mi vida es una especie de suicidio continuo, un combate contra el suicidio", convencido de la "negrura de la sima del tedió de vivir", a la vez que proclama la necesidad de consolarse por haber nacido: "Piensen los hombres y obren los hombres como pensaren y como obraren, que se consuelen de haber nacido, que vivan lo más contentos que puedan en la ilusión de que todo esto tiene una finalidad." Sólo le asustaba proclamarla ante aquellos muchos incapaces de vivir una vida problemática, a la que su conciencia, guardando el eco de la voz de Cristo, repetía continuamente: "Mi alma está triste hasta la muerte." Verdad tan grande y peligrosa que se hace preciso ocultarla, tanto más cuanto que dentro del propio Unamuno la agonía es indecisión y contradicción.

Hasta para el fin vino la muerte, preparada teatralmente por el protagonista, sacerdote incrédulo que, con su ejemplo postrero, trata de fortificar en sus feligreses la credulidad.

En un alma en que existan semejantes preocupaciones ¿puede hablarse acaso de verdadero sentimiento cristiano? Su preocupación por Cristo es innegable en su obra, pero también su lucha con El, que hace su cristianismo siempre vacilante, agónico, resentido, contradictorio, sin que hiciese esfuerzos para salir de la duda. Unamuno se deja tentar por la rebelión. Seguramente le pesó, sufrió por ella, se acongojó, pero, al fin, se rebeló. En él pesó más la protesta que la aceptación. No quiso ser uno más del montón de los creyentes, de los fieles, aunque le preocupaba hondamente ser uno más también en el montón de los que no creen, a los que continuamente zahiere. Lo propio de Unamuno es nadar entre dos aguas, es la acuidad de su espíritu.

Unamuno, sobre todo en sus últimos años, sintió su fama puesta en peligro; temió que le tachasen de in-

sincero, de farsante. De ahí su reacción frente al Unamuno de la leyenda y su preocupación por el real y silenciado. En su libro *Genio e ingenio de don Miguel de Unamuno* (Buenos Aires, 1943, pág. 137) cuenta F. Madrid la siguiente anécdota: "Alguien en una tertulia dice de pronto a Unamuno: "Usted hubiera sido un gran cómico." Y cuando todos creen que don Miguel va a enfadarse, responde: "¿Yo? ¡Si no he sido otra cosa!" Es esto algo que sólo se entiende bien a partir de las preocupaciones del último Unamuno por la personalidad. Podrá comprenderse ahora —comenta Sánchez Barbudo¹⁴— la relación que, por vaga que sea, tiene con la tercera de sus novelas cortas, que escribió en poco más de dos meses, *Un pobre hombre rico y el sentimiento cómico de la vida*, fechada en diciembre de 1930. Las dudas que Unamuno tenía en cuanto a su sinceridad y, por tanto, en cuanto al valor de su obra total, le hicieron adoptar una postura irónica en cuanto al título de su obra más nombrada, en cuanto a esas palabras siempre a él asociadas: *Sentimiento trágico de la vida*. En la misma novela *Un pobre hombre...* dice un personaje: "Sí, Celedonio, hay que cultivar el sentimiento cómico de la vida, diga lo que quiera ese Unamuno." Esto puede relacionarse además, claro es, con ese cambio de actitud (no inquietar, dejar soñar, etc.), que ya señalamos y que manifiesta en *San Manuel Bueno, mártir...* El mismo Unamuno se pregunta por qué agregó al título de esa lo de *El sentimiento cómico de la vida*. Y él mismo se responde: "No sabría decirlo a ciencia cierta. Desde luego, acordándome de la obra que me ha valido más prestigio... ¿Es que yo suponía que esta novelita iba a ser como el sainete que sigue a la tragedia?" (pág. 19).

En el Evangelio son alabados los corazones puros

¹⁴ SÁNCHEZ BARBUDO: *l. c.*, pág. 187.

porque verán a Dios. Esta pureza de corazón no consiste sólo en el dominio de los sentidos, sino también en la integridad íntima, en la buena voluntad delante de Dios. Dícese de ella que ven a Dios porque el verle no es propio de la inteligencia a solas, sino de la mirada viviente. Esta mirada es clara cuando el ojo es puro. Las raíces del ojo están en el corazón. Para conocer a Dios de poco sirve hacer un esfuerzo con la inteligencia sola; el corazón debe tornarse puro.

Positivo en la obra de Unamuno es su lucha contra el indiferentismo religioso. Problemática es la pureza de su sentimiento cristiano, fruto de un alma acongojada que ha tenido la terrible desgracia de perder la fe y la querencia de exponer el testimonio trágico y los efectos de esa pérdida. Pero por muy comprensivos que queramos ser con el estado espiritual de un alma como la de Unamuno, no podemos olvidar el camino que persiguió su esfuerzo desesperado al tratar de explicar la fe de los demás. Es desde este ángulo de vista cuando nos hacemos cargo del carácter metafísico de su actitud.

Unamuno no podía decir, con Dostoyevski, "si alguien me probase que Cristo no es la verdad y si me probara realmente que la verdad está fuera de Cristo, preferiría quedar con Cristo antes que con la verdad"¹⁵. No podría decirlo, porque Unamuno, en el fondo de su espíritu, tal como se trasluce en su obra escrita, no se entregó a Cristo. Lo sintió y lo sintió tremendamente cerca, pero no hubo entrega por su parte.

Y ya lo decía Kierkegaard, no es cuestión de dudar. El problema es más hondo. El problema es metafísico. No lo aceptó, lo que supone una rebelión y, en cierto modo y pese a su lenguaje a veces equívoco y velado,

¹⁵ Medítense las palabras de W. Solovief el día del entierro de Dostoyevski, recogidas por T. STEINBUCHER en las últimas finales de su libro *Dostoyevski sein bild von Menschen und vom Christen*, Dusseldorf, 1947, pág. 272.

esa rebelión llega en ciertas ocasiones a manifestarse en la forma del rencor, por muy fuerte que esto suene en muchos oídos. "Quien no está conmigo está contra Mí." No hay términos medios. Hay siempre un contra. En la vida cotidiana lo vemos continuamente. En personas que por su proceder parecen insensibles al fenómeno religioso, inalterables y poco amigas de estridencias y polémicas, hay momentos en los que tocándole este punto sacan a relucir ese odio que en ellos no imaginábamos. Sobre la relación de los intelectuales con Cristo ha escrito páginas valiosas nuestro García Morente. Los unos —escribe— le aman, otros le odian, pero a nadie le es indiferente. "Habrá quizá alguno que finja indiferencia —otra manera sutil de ataque—, pero en el fondo de su alma nadie lo siente. Si repasáis, por ejemplo, obras de filósofos modernos, de escritores notorios que no son cristianos, encontraréis cada dos o tres páginas algún leve indicio de que en el fondo de su corazón está actuando el gusano de la preocupación acerca de Cristo¹⁶. Esos momentos en ese tipo de personas son muy raros, pero existen. Son los momentos de las horas abismáticas del alma tan frecuentes en Unamuno, que, al contrario de lo que les sucede a esos espíritus de que hablamos, tenía el *pathos* hondista, *geistgespannt* de las situaciones fronterizas. Alma continua y machaconamente tensa marcada por el romántico frenesí. "Hijo del romanticismo en más de un sentido —escribe uno de sus más agudos críticos, Sánchez Barbudo—, desolado nieto de Rousseau, así como René y Obermann son sus hijos, si tiene mucho de la desesperación grave de Senancourt, tiene no poco, como ya hizo notar Ortega y Gasset, a lo largo de toda su obra de la desesperación li-

¹⁶ GARCÍA MORENTE, MANUEL: *El espíritu científico y la fe de Cristo*, conferencia recogida en *Ideas para una filosofía de la Historia de España*, "Biblioteca del Pensamiento Actual", Madrid, 1957.

teraria, exhibida y saboreada, de un Chateaubriand”¹⁷.

Fondo romántico que una pluma ilustre, la de don Eugenio d'Ors, criticó, en unos términos que no viene mal recordar aquí, al emitir un juicio con perspectiva histórica sobre la labor dispar de dos maestros contemporáneos: la de Croce y la de Unamuno. Durante varias promociones, desde fines del siglo pasado hasta el comienzo de la etapa de guerras que inauguró el fatal 1914, cuenta d'Ors, Croce estuvo educando a la juventud italiana en las virtudes intelectuales, donde el rigor ya reviste el carácter de probidad. Enseñó a estudiar de veras, sin sustituir la severa disciplina por las efectistas improvisaciones y las simulaciones bastardas. Quiso que los jóvenes italianos se adiestraran en las técnicas, viajaran, aprendiesen las lenguas extranjeras, saliesen a completar sus estudios fuera del país, consintiesen en esperar el resultado de las más ásperas tareas científicas sin la impaciencia del escaló de puestos. A cambio de cierta rigidez, pedantismo si se quiere, los hombres nuevos que encontró Mussolini al estallar su revolución fascista eran hombres preparados y con los cuales la cultura podía contar.

“¡Cuál no hubiera sido la eficacia, en su punto, de un Croce para la vida intelectual española!”, deduce en su artículo don Eugenio d'Ors. Tuvimos, en cambio, a Unamuno. Don Miguel llevó, año tras año, a los primeros residentes de España la virulencia deformadora de su prestigio. En lo esencial era éste, el prestigio de las que he llamado en repetidas ocasiones “las tres R.R.R.: Reforma, Revolución y Romanticismo. Las tres R.R.R. venenosas, hijas de la tendencia a abolir divinizando la naturaleza, la existencia objetiva del pecado y la necesidad a una intervención sustentadora de lo sobrena-

¹⁷ SÁNCHEZ BARBUDO, A.: *La formación del pensamiento de Unamuno. Una conversión chateaubrianesca a los veinte años*. “Revista Hispánica Moderna”, XV; 99-106. Nueva York, 1949. Recogido en su obra cit., pág. 27.

tural en la vida. Tres versiones ha tenido, a su vez, el Romanticismo en la conducta individual, exacerbada por él hasta el individualismo; deseo de espontaneidad, deseo de personalidad.” D'Ors se lamenta de lo pernicioso y estéril que resultó la vecindad de Unamuno con la antigua Residencia de Estudiantes. “Vecindad tan demoralizadora como deslumbradora, de una gran figura que consideraba la personalidad verdadera como la excepción singular y no en asumir plurales existencias; asunción gracias a la cual alcance jerárquicamente alguna un valor representativo”¹⁸.

El Unamuno abocado el rostro en la cisterna del convento dominicano de San Esteban, de Salamanca, lanzando a su fondo, símbolo de su personalidad, un “¡Yo!” potente para escuchar cómo el eco se lo devolvía acrecentado, es la mejor imagen de su vida y de su obra y también la mejor corroboración de la afirmación de San Bernardo, tan repetida después, de que el conocimiento de uno mismo, sin el conocimiento de Dios, conduce a la desesperación. Y por el conocimiento de uno mismo Unamuno llegó al mito, pero no a la religiosidad cristiana. En su misma filosofía, que es pura egología, pueden verse las raíces de esta imposibilidad.

Por lo demás, exponer la imagen que el pueblo español se ha forjado de Cristo —una imagen, por supuesto, mucho menos tendenciosa y tenebrista que la forjada por Unamuno— nos llevaría a escribir otro libro de muchas más páginas que el presente y no sólo de signo distinto al unamuniano, sino en muchos aspectos radicalmente opuesto. ¿Cómo conciliar, por poner algunos ejemplos, la visión unamuniana de Cristo con la de Albéniz en su obra *El Corpus* o con la representación de la *Moixiganga de Sitges*, una danza

¹⁸ D'ORS, EUGENIO: *Colegios mayores, institutos laborales*. “Arriba”, Madrid, 8 de julio de 1951.

capaz de representar el misterio de la Pasión del Señor, o, sin necesidad de remontarnos a las grandes alturas de nuestra mística castellana, cómo conciliarla con nuestro folklore piadoso de la fiesta de la Cruz de Mayo o con nuestras ruidosas Navidades de villancicos, zambombas y pasteles...? No es preciso que nos fijemos en la orgía de colores, metales preciosos y joyas de un paso procesional sevillano. Fijémonos también, por ejemplo, en un paso de Semana Santa de Cuenca, balanceado a golpe de horquilla en unas calles embriagadas esos días por un olor agradable y penetrante... El Cristo de Unamuno, como dijimos ya, es un Cristo pintado por el 98, por ese 98 que no pinta, sino critica. De un modo feísta e injusto ha hecho extensiva la imagen del pobre, viejo y desvencijado Cristo de lugarón castellano a toda la geografía peninsular. El esfuerzo de las nuevas promociones para recuperar, sin deformaciones tendenciosas, la verdadera imagen de España y, por consiguiente, de nuestro Cristo, es algo que todavía no se ha exigido como corresponde dentro de un espíritu, más que de amor, de estricta justicia.

INDICE

PRESENTACIÓN DE LA COLECCIÓN	9
PRÓLOGO	13
INTRODUCCIÓN. UNAMUNO "CLERGYMAN"	19
Unamuno y el gran público	20
Estilo de predicador	22
A lo "clergyman"	26
Tres interpretaciones sobre la verdadera fisonomía de Unamuno	28
I. El Unamuno de alma inquieta	30
II. El Unamuno obstinado en topar con la Iglesia	31
III. Hacia una tercera imagen: Unamuno y la "Tiefen Psychologie"	35
Una explicación del unamunismo	42
Unamuno y el resentimiento	48
Las mil vueltas alrededor del punto	55
La simulación de Unamuno y sus dos grandes crisis: la de 1897 y la de 1924	61
Notas al margen	67
I. CRISTO EN LA POESÍA DE UNAMUNO	73
El Cristo yacente de Santa Clara	73

El Cristo de Cabrera	84
El Cristo de Velázquez	94
Cristo en la poesía última de Unamuno	121
El páramo helado o el Cristo horizontal	131
Breve paréntesis sobre la estepa y la primavera rusa	142
Jueves de Pasión en el río seco de la paramera castellana	147
II. DON QUIJOTE Y CRISTO, O EL QUIJOTISMO DE UNAMUNO Y EL DE DOSTOYEVSKI	
Dos actitudes ante el Quijote	158
El Quijote de Cervantes y el Quijote de Unamuno. "Nuestro Señor Don Quijote" y la religión na- cional	167
La razón del paralelismo entre Don Quijote y Cristo	178
El Cristo ruso y el Cristo español como mitos ...	187
La sinrazón del paralelismo entre Don Quijote y Cristo	198
III. CRISTO Y MITO. EL PENSAMIENTO MÍTICO DE UNAMUNO. 205	
La religión y el pensamiento mítico de Unamuno.	212
Lo humano y lo cristiano, o el mito y el misterio.	221
Los intentos de hacer de Cristo un mito	225
Desesperación y contemplación	235
EPÍLOGO. ¿DUDA O REBELDÍA?	245

NIHIL OBSTAT: D. ENRIQUE VALVERDE. MADRID, 12 DE MAYO DE 1960. IMPRIMASE: † JOSÉ MARÍA, OBISPO AUXILIAR Y VICARIO GENERAL.

ESTE LIBRO SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN OGRAMA (OFICINA GRÁFICA MADRILEÑA), ORENSE, 16, MADRID (20), EL DÍA 23 DE MAYO DE 1960

trario. Unamuno mismo, más tarde, lo comprendió y le dió la razón.

Ya antes, en su libro *En torno al casticismo*, su primer libro de ensayos, que data de 1895, decía: "A arte eterno pertenece nuestro Cervantes, que en el sublime final de su *Don Quijote* señala a nuestra España, a la de hoy, el camino de su generación en Alonso Quijano el Bueno; a ése pertenece, porque de puro español llegó a una como renuncia de su españolismo, llegó al espíritu universal, al hombre que duerme dentro de todos nosotros"⁷.

En las cartas cruzadas con Ganivet, que forman el libro *El porvenir de España*, también hay unas manifestaciones de Unamuno contra el espíritu caballeresco que están a tono y encajan con esta su primera visión del *Quijote*. "Me llevaría muy lejos —escribe— el discutir acerca de lo profundamente anticristiano e ideal humano, por lo tanto, al fin y al cabo, que resultan el ideal caballeresco, el pundonor del duelista, la tan decantada hidalguía y todo heroísmo que olvida el evangélico "no resistáis al mal". Nunca me he convencido de lo religioso del llamado derecho de defensa, como de ninguno de los males supuestos necesarios, como es la guerra misma. Si el fin del cristianismo no fuese libertarnos de esas necesidades nada tendría de sobrehumano. A lo imposible hay que tender, que es lo que Jesús nos pidió al decirnos que fuésemos perfectos como su Padre."

A lo que le respondió Ganivet, con la mayor naturalidad y como era lógico, que "sus ideas de usted son comparables a las que Tolstoi expuso en su manifiesto titulado *Le non agir*"⁸.

⁷ *En torno al casticismo*. O. C., t. II, Madrid, 1951, pág. 14.
⁸ *El porvenir de España*, por ANGEL GANIVET y MIGUEL DE UNAMUNO, O. C., t. IV, pág. 418.

Después, varias veces, Unamuno se arrepintió de su artículo *¡Muera Don Quijote!* y de los ataques que dirigió al espíritu hidalgo y caballeresco. Pero su arrepentimiento, y esto es lo sintomático, le llevó, como dijimos, a su polo más opuesto e igualmente desequilibrado, tanto más digno de resaltar en cuanto que figura en sus obras de más envergadura: en la *Vida de Don Quijote y Sancho* y en *El sentimiento trágico de la vida*.

"Pégame tu locura, Don Quijote mío; pégamela por entero. Y luego que me llamen soberbio o lo que quieran... A mí dame tu *Clavileño*, y, aunque no me mueva del suelo, sueñe en él subir a los cielos del aire y del fuego imperecederos. ¡Alma de mi alma, corazón de mi vida, insaciable sed de eternidad e infinitud, sé mi pan cada día! ¿Hábil? No, hábil no; no, no quiero ser hábil. No quiero ser razonable según esa miserable razón que da de comer a los vividores, enloqueceme, mi Don Quijote"⁹.

Desaforado y sin control prorrumpe Unamuno en verdaderos gritos de locura que no siempre tienen la contención de la red prieta de su estilo literario. A veces deja salir su alma del remanso donde no logra aprehenderla.

"¡Viva Don Quijote! ¡Viva Don Quijote vencido y maltrecho! ¡Viva Don Quijote muerto! ¡Viva Don Quijote! ¡Regálanos tu locura, eterno Don Quijote nuestro! Regálame tu locura y deja que en tu regazo me desahogue"¹⁰.

Es el Unamuno convertido en predicador de la santa cruzada de rescatar el sepulcro de Don Quijote, rescatar el sepulcro del Caballero de la Locura del poder de los hidalgos de la Razón. Loco y no tonto. Loco

⁹ *Vida de Don Quijote y Sancho* O. C., t. IV, Madrid, 1950, pág. 354.

¹⁰ *Ibidem*, pág. 354.

Pero sólo llegaremos a conocer el sentido profundo genuino de la obra cuando nos demos cuenta de que Don Quijote y Sancho representan en el fondo una única figura de la que ambos simbolizan una única esencia, por supuesto, escindida en sí misma. Y esta esencia es el hombre, el hombre eterno, como ha sido, es y será siempre. El hombre con la eterna escisión en su pecho entre la voz del mundo y la del ultramundo, entre la voz de la razón terrenal, sensata y trivial, y la voz de la fe en el ideal, que ante el mundo aparece siempre como fantástica.

La dialéctica del *Quijote* entre realismo e idealismo hace que todo en él se convierta en algo de doble sentido. Muestra una peculiar ambigüedad, de suerte que la razón parece estar en las dos partes, al lado de la fe y también de la incredulidad, al lado del fantástico hidalgo y también de este Sancho que tan llanamente contempla al mundo. ¡Qué misterio encierra el ser humano que se destruye en obstinado egoísmo o se purifica en la amorosa entrega a lo impenetrable! ¡Doble sentido que da base a la misma ambigüedad! ¡Y cómo puede ser de otro modo, si el hombre es un ser tan maravillosamente indefinido!¹⁴

Pero henos aquí ante Unamuno que se revuelve contra el ridículo en que Cervantes hace caer a Don Quijote y defiende a Don Quijote contra el mundo y contra el mismo Cervantes. "No por haber sido (Cervantes) el mismo Cervantes —dice Unamuno ufanamente— hemos de suponer que fuera quien más adentró en su espíritu. Baste que nos haya conservado el relato de su vida y hazañas"¹⁵. Y por este camino Unamuno nos dice que el verdadero Quijote no se convirtió, sino que sigue

¹⁴ Vid. la interpretación del *Quijote* en el libro de PETER WUST: *Incertidumbre y riesgo*. "Biblioteca del Pensamiento Actual", Madrid, 1955.

¹⁵ *Vida de Don Quijote y Sancho*. O. C., t. IV. Madrid, 1950, pág. 185.

existiéndonos para que nos pongamos en ridículo y para que no seamos hábiles. Por ello nos incita a rescatar el sepulcro del Caballero de la Locura de los hielos de la Razón con todo un ideal quijotista de enloquecer a España y querer sacarla de su equilibrada concepción católica de la vida, con un Sancho héroe de desesperación y un Don Quijote arquetipo de desesperados.

Y tan clara es la actitud de Unamuno que no han faltado figuras tan serias como la de Maeztu que nos digan¹⁶ que Unamuno no ha sabido ver nunca que Cervantes ama a Don Quijote al mismo tiempo que le ridiculiza, porque no concibe que se quiera lo que se burla. No comprende que por mucho que quisiera a Don Quijote no lo querrá nunca tanto como el que lo ha vivido, lo ha sufrido, lo ha concebido y lo ha parido. Y es demasiado monstruosa la pretensión de haber salvado a Don Quijote de las iras de un padre desnaturalizado.

Decía Maeztu que Unamuno carece de lo que llamaba Dante "intelecto de amor", porque todo amor humano es así cínico en la crítica y místico en el credo. Sea exacta o no esta crítica a Unamuno, no la consideramos descaminada, ya que tenemos la impresión de que la ironía de Cervantes, demasiado grande, incluso para algunos temperamentos demasiado recios, ha desbordado la comprensión de Unamuno. Un Unamuno en el que desaparecen los resortes del humor cervantino y para quien Don Quijote es tan sólo un pretexto. Por ello exagera de la creación de Cervantes un solo lado: el sobrehumano. Y así, lo que es una caricatura en Cervantes, en Unamuno se convierte en una auténtica exageración. Pensando en ella, no faltan espíritus ingeniosos, como mi buen amigo el poeta rumano Horia Stamatu, exilado, quijotesco y lunático, que llega a de-

¹⁶ MAEZTU: *Palos de ciego*. "El Sol", Madrid, 29 julio 1924. Vid. mi *Maeztu*, Madrid, 1955, pág. 471.

cir que el verdadero secreto del genio cervantino está no en Don Quijote, sino más bien en su otro personaje, en Sancho Panza. Y ahora que los escritores de todo el mundo han puesto de moda el viaje a la Luna, Stamatu no se imagina a Cervantes viajando por las regiones siderales sin tener a su lado a Sancho, a ese Sancho verdadera consolación de este mundo.¹⁷ Pensar así es seguramente, otra exageración, aunque de distinto signo de la anterior. Exageraciones que nos ponen de manifiesto el ridículo de Unamuno. Cervantes, con su *Don Quijote*, critica los defectos del hombre poseído por el absurdo, y, con su Sancho, al hombre capaz de querer a otro, a pesar de sus absurdos.

Hay una ambigüedad, repetimos, en la creación de Cervantes entre escarnio y admiración, que explica su acierto. ¡Y cómo resaltaba Dostoyevski el hecho de que Sancho, encarnación de la sana razón, de la prudencia y de la áurea medianía se consagrara a ser amigo y compañero de aventuras del más loco de los hombres, él precisamente y no ningún otro! Pásase todo el tiempo engañándole como a un niño y, no obstante, está plenamente convencido del gran talento de su amo; se conmueve hasta lo patético ante su grandeza de alma, cree a fuer posible en todos los fantásticos sueños del caballero y ni una sola vez pone en duda que aquél había de conquistar algún día una ínsula para regalársela.¹⁸ Dostoyevski sí que se dió perfecta cuenta de que, de las figuras bellas de la literatura cristiana, el Quijote es la más completa; pero es, precisamente —decía—, tan bella porque en la misma medida nos resulta cómica. El *Picwick* de Dickens (una figura mucho más débil que la de Don Quijote pero, sin embargo, poderosa) es también cómica y por ello hace mella en nosotros.

¹⁷ STAMATU, H.: *Los escritores de la luna*. "Punta Europa", núm. 25, Madrid, 1958, pág. 33.

¹⁸ DOSTOYEVSKI: *Diario de un escritor*. O. C., t. II, Madrid, 1946, pág. 2049.

que sentimos compasión por los burlados inconscientes de la gran nobleza de sus propios valores. Desde esa compasión surge el lector una participación cordial. Justamente ese despertar de la compasión es, según Dostoyevski, el secreto más profundo del humor. Pero esa compasión se hace crítica en Unamuno.

El *Quijote* es, por excelencia, una obra irónica. Ese es su fuerte y también, paradójicamente, como veremos más adelante, la base de su endeblez espiritual.

"Nuestro Señor Don Quijote" y la religión nacional

Lo que Unamuno persigue con su parangón entre Don Quijote y Cristo no se ve a primera vista, pero es lo cierto que continuamente reincide en él de tal modo que podemos seguirlo a lo largo de toda su obra, sobre todo en la *Vida de Don Quijote y Sancho*, pero también en *El sentimiento trágico de la vida*, en sus poesías, en sus libros de paisajes y en algunos artículos —recopilados en libros póstumos— de títulos tan significativos como *La bienaventuranza de Don Quijote* y *San Quijote de la Mancha*.

"He aquí el hombre", dijeron en burla a Cristo Nuestro Señor "he aquí el loco", dirán de ti, mi señor Don Quijote, y serás el loco, el único Loco"¹⁹

"Si el mismo Cristo, abrumado por la tristeza en el olivar pidió a su Padre si podía ahorrarle las heces del cáliz de la amargura, Don Quijote dudó por un momento de la Gloria"²⁰.

Hasta "las dos mozas del partido hechas por Don Quijote doncellas, ¡oh poder redentor de su locura!", le recuerdan a María Magdalena lavando y ungiendo

¹⁹ *Vida de Don Quijote y Sancho*. O. C., t. IV, Madrid, 1950, pág. 201.

²⁰ *Ibidem*, pág. 331.

Pero aunque parangones de este tipo nos pudieran parecer más o menos literarios y abundan mucho en la obra, Unamuno, en sus libros fundamentales, en la *Vida de Don Quijote y Sancho* y en *El sentimiento trágico de la vida*, apuntó a una meta mítica, llámese como se quiera: catolicismo popular español independiente del romano eclesiástico, religión nacional, voluntarismo creador.

Es cierto que Unamuno no llegó a una identificación ni a una suplantación de Cristo por Don Quijote. En él es patente la filiación que existe de una figura con respecto a la otra. Ya veremos más adelante cómo sintió esta filiación un gran espíritu, Dostoyevski, que se planteó este mismo problema y precisamente hablando del *Quijote*, aunque lo resolviese de una manera totalmente distinta a la de Unamuno.

Hay un pasaje en la obra de Unamuno en el que se pone de manifiesto cómo, siendo aún consciente de esta filiación, su encendido entusiasmo tiende a superarse por el lado de Don Quijote, mientras que por el de Cristo —del que de manera fundamental existe toda una literatura cosmológica— tiende a mirársele sin una superabundancia proporcional de acento. Me refiero a su artículo *La bienaventuranza de Don Quijote*.³¹

Pero artículo como éste ha de complementarse con otras muchas alusiones que hay de sobra en la obra de Unamuno y que nos van descubriendo su pensamiento y una visión de Cristo y del Quijote que en él, con su ubicuidad singular, termina identificándose con la visión que tiene de su patria, con sus propias preocupaciones intelectuales y con sus mismas congajas existenciales. Conjunto que funde en su voluntarismo creador y mítico.

³¹ *La bienaventuranza de Don Quijote*, "Caras y Caretas" Buenos Aires, 8 junio 1922. Recogido en *De esto y aquello* t. V, Buenos Aires, pág. 630.

Medítense los siguientes pasajes de su obra: "Y hay una figura, una figura cómicamente trágica, una figura que se ve todo lo profundamente trágico de la comedia humana: la figura de nuestro señor Don Quijote, el Cristo español, en que se cifra y cierra el alma inmortal de este mi pueblo. Acaso la pasión y muerte del Caballero de la Triste Figura es la pasión y muerte del pueblo español. Su muerte y su resurrección. Y hay una filosofía y hasta metafísica quijotesca y una lógica y una estética quijotesca también, y una religiosidad —religiosidad católica española-quijotesca—. Es la filosofía, es la lógica, es la ética, es la religiosidad que he tratado de esbozar y más de sugerir que de desarrollar, en esta obra. Desarrollarlas racionalmente, no; la locura quijotesca no consiente la lógica científica"³².

Cuando interpreta el célebre pensamiento de Don Quijote que dice: "Yo sé quién soy", comenta: "entre mi Dios y yo no hay ley alguna medianera; nos entenderemos directa y personalmente, y por eso sé quién soy"³³. A los que conozcan el verdadero alcance de su pensamiento no puede pasárseles por alto el significado exacto y pretestantizado de su comentario. Esto de creerse ministro de Dios en tierra —prosigue más adelante— y brazo por quien se ejecuta en ella su justicia "fué tu pecado original y el pecado de tu pueblo; el pecado colectivo de cuya mancha y maleficio participaras. Tu pueblo también, arrogante caballero, se creyó ministro de Dios en la tierra y brazo por quien se ejecutaba en ella su justicia y pagó muy cara su presunción y sigue pagándola. Creyóse escogido de Dios y esto le ensoberbeció"³⁴.

Y así sigue Unamuno desarrollando su pensamiento.

³² *El sentimiento trágico* O. C. t. IV, Madrid, 1950, página 692.

³³ *Vida de Don Quijote*, O. C. t. IV, Madrid, 1950, página 155.

³⁴ *L. c.*, pág. 157.

para terminar afirmando que todos somos ministros de Dios en la tierra. "¡Admirable Caballero de la Fe! ¡Cuán hondo su sentido de ésta! Era de su pueblo, que fué también, tizona en la diestra y en la siniestra de Cristo, a hacer confesar a remotas gentes un credo que no conocían. Sólo que alguna vez cambió de manos y erigió en alto la espada y golpeó con el crucifijo".³⁵

De ahí que cuando Unamuno habla de la canonización de Don Quijote asoma la oreja y dice: *Y si la Iglesia Romana, que ha canonizado a no pocos sujetos poéticos de menos realidad histórica que Don Quijote, se opusiera a ello, podría ser llegado el momento del cisma y de constituir la Iglesia Católica —es decir, Universal-Española, Quijotesca. Yo os aseguro —añadía— que San Quijote de la Mancha tendría más realidad histórica que puede tener la de aquel San Diego Martines.*"³⁶

Convencido o no Unamuno de la imposibilidad de trasplantar el protestantismo en España se conformó, muy pronto, con predicar una especie de catolicismo español —"nuestra religión"—, "nuestro catolicismo español", un catolicismo mítico, desistiendo de sus primeros intentos —si seriamente los tuvo— de protestantizarnos. Más soñador que hombre de acción, con su sermoneo constante, con su prédica laica, llegó a pensar en la "distinción entre el catolicismo popular español y el eclesiástico o romano"³⁷.

Para muchos su gesto es exactamente igual al de un luterano o al de un anglicano, pero con toda seguridad hay en su voluntad de confirmación mítica una forma

³⁵ *Ibidem*, pág. 131.

³⁶ *San Quijote de la Mancha*, 2 enero 1923. Recogido en *De esto y de aquello. O. C.*, t. V, Madrid, 1952, págs. 638, 641.

³⁷ *Conversación tercera*, Ensayos. *O. C.*, t. III, Madrid, 1950, pág. 979.

peculiar que si bien no es idéntica a la del catolicismo tampoco lo es a la del protestantismo.

Sobre el catolicismo popular español insiste muchas veces Unamuno. "Yo, nada católico en el sentido ortodoxo —escribe—, me siento profundamente católico en el sentido intrapopular"³⁸. Yo, que odio al catolicismo oficial, dogmático, eclesiástico, estoy muy conforme en el sentimiento con el catolicismo popular español"³⁹. "Yo creo que nuestros místicos españoles en el siglo XVI preludiaron una verdadera Reforma española, indígena y propia, que fué ahogada en germen siempre ha habido en el seno del catolicismo dos tendencias: "Una, genuinamente religiosa, la cristiana, la mística, si se quiere; la no pervertida por el moralismo mundano, la que floreció en los jansenistas, en Francia —en aquellos nobles, profundos y santos jansenistas—, la que muestra el lado por donde el catolicismo puede entenderse y concordarse con las demás confesiones cristianas, y de otra parte la tendencia política, la específicamente católica, la escéptica"⁴⁰. Su inclinación va por la primera de estas tendencias, aunque cuesta trabajo creer cómo logra Hermanarla con una idea tan críticamente impura como es la religión nacional.

Unamuno quería partir de las peculiaridades del modo de ser español y éste fué un punto en el que se equivocó mayúsculamente. Creía estar caracterizando al hombre español, cuando en realidad, como se ha visto cada vez con más evidencia, estaba haciendo el retrato

³⁸ Carta a C. González Trilla; Salamanca, 2 octubre 1909, *Rev. de la Univ. de Buenos Aires*, VII, Buenos Aires, 1950.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Rousseau, Voltaire, Nietzsche, Contra esto y aquello*, *O. C.*, t. III, Madrid, 1950, pág. 1208.

⁴¹ *El Rousseau de Lemaitre, Contra esto y aquello*, *O. C.*, t. III, Madrid, 1950, pág. 1203.

con un fuerte influjo luterano visto a través de Kierkegaard —un Kierkegaard violento, unamunizado— con retoques españolizantes. Según Unamuno, Don Quijote es un arquetipo de desesperado, porque para él el hombre español es un desesperado, “la desesperación es algo genuinamente español y sólo de ella (es) de donde nace la esperanza heroica, la esperanza absurda, la esperanza loca, *Spero quia absurdum*, debía decirse más bien que *credo*”.

Su mismo ideal quijotesco de enloquecer a España y querer sacarla de su equilibrada concepción católica do la vida es tan absurdo y distinto de los puntos fundamentales en que estriba y ha estribado siempre la manera española de mirar al mundo, que a nadie se le hubiera ocurrido proponerla como un producto auténtico del genio de la mentalidad hispánica. Sin embargo, se hace frecuentemente en el extranjero de confundir el Quijote de Unamuno con el Quijote de Cervantes, aun- que en algunas ocasiones se haya llamado la atención sobre su diferencia.

Que Unamuno se haya convertido en un símbolo racialmente español para el extranjero no desvirtúa su pensamiento voluntarista con intención propiamente con- figurada y mítica. Y, hay que decirlo también, paradójica, porque el paradojismo de Unamuno raya al límite. Dice luchar para librar del cristianismo toda mezc- lanza de elementos extraños; sin embargo, el principal *leit motiv* de su obra es una verdadera mezcla de elementos de religión y características tan na- cionales como discutibles. Llama la atención porque el cristianismo puede conformar lo nacional, pero empieza a resultarnos problemático en la medida en que se quiera hacer lo contrario; que lo nacional conforme al cristianismo, llámese como se quiera a ese cristianismo: paramero, quijotesco, castellano o andante... Ya vere-

mos la afinidad existente en esto entre el pensamiento de Unamuno y el de Dostoyevski.

Así, el voluntarismo creador de Unamuno va aboca- do a la idea de una religión nacional. Valoración mítica que hace el mismo Unamuno cuando después de ha- cer una semblanza sintética de lo que hizo a sus ojos Menéndez Pelayo, en su exaltación de humanista es- pañol que no quería renegar del Renacimiento ni de su vivismo, “acaso —dice Unamuno— no por otra cosa que ser, como él, español renaciente y ecléctico”, consi- dera más acertado a Angel Ganivet, “todo adivinación o instinto cuando pregonó como nuestro el senequismo, la filosofía sin originalidad de pensamiento, pero gran- dísima de acento y tono, de aquel estoico cordobés pa- gano a quien por suyo tuvieron no pocos cristianos. Su acento fué un acento español, latino-africano, no helénico, y ecos de él se oyen en aquel —también tan nuestro— Tertuliano, que creyó corporales, de bulto, a Dios y al alma y que fué algo así como un Quijote del pensamiento cristiano de la segunda centuria”.

Quede claro, pues, que, para Unamuno, donde hemos de ir a buscar el héroe de nuestro pensamiento “no es a ningún filósofo que viniera en carne y hueso, sino a un ente de ficción y de acción, más real que los filó- sofos todos: es a Don Quijote. Porque hay un quijotismo filosófico, sin duda, pero también una filosofía qui- jotesca. ¿Es acaso otra, en el fondo, la de los conquis- tadores, la de los contraformadores, la de Loyola y, sobre todo, ya en el pensamiento abstracto, pero senti- do, la de nuestros místicos? ¿Qué era la mística de San Juan de la Cruz sino una caballería andante del senti- miento a lo divino?”⁴².

Sobre todo en las páginas finales del su *Del senti- miento trágico*... rezuma quijotismo por todos los poros:

⁴² *Del sentimiento trágico*. O. C., t. IV, Madrid, 1950, pá- gina 707.

me está en España encomendada. Esta bendita quietud (a pesar del rectorado) de Salamanca me conforta y vivifica. Hay quien me dice que he llegado, hablando en indecente jerga. No se llega nunca, porque Dios es inaccesible..."⁴⁸ Y en los finales de su vida, seis años antes de morir, escribía en su libro *Dos discursos y dos artículos*: "Y este imperialismo lo estamos sosteniendo nosotros, los que aplastamos con nuestro santo desdén a los tiranuelos pretorianos, cainitas y rapaces; nosotros, los intelectuales. Nosotros y... —es la hora sagrada de sacar a la luz del sol todo el corazón, y ruina sea el que ruinmente juzgue— y tanto como el que más, yo. ¡Yo, sí, el despechado, el loco, el ambicioso, el enérgico, yo! ¡Yo, que estoy llevando lo más íntimo del alma de nuestro pueblo, su esencia eterna, su divina soberrazón de ser, el juego de su *cristiandad quijotesca* al conocimiento y al entendimiento de los pueblos de lenguas latinas, anglosajonas, germánicas, eslavas... a la humanidad civilizada!"⁴⁹

La razón del paralelismo entre Don Quijote y Cristo

Según pasa el tiempo y Occidente va tomando conciencia de sí mismo se ve con claridad la necesidad inevitable de hacer un parangón entre Don Quijote y Cristo. Y paralelismos de esta índole serán cada vez más imperiosos en el mundo de las ideas a medida que el pensamiento occidental se dé cuenta de sus profundas raíces cristianas. No fué Unamuno el único ni el primero en hacerlo. Su exaltación quijotesca, en cierto modo, es explicable aunque para ello sea preciso conocer su

⁴⁸ Unamuno en sus cartas, por B. G. DE CANDAMO. Estudio preliminar a la ed. de Aguilar. "Ensayos", t. II, Madrid, 1942, pág. XXVII.

⁴⁹ *Dos discursos y dos artículos*. Madrid, 1930, pág. 31.

mundo filosófico y religioso, así como el ambiente positivista de su época. Pero independientemente de lo que Unamuno haya dicho, la figura de Don Quijote tiene en la temática de la literatura universal una significación muy determinada.

Quien con más altura y profundidad se planteó el problema de la filiación de Don Quijote con Cristo fué Dostoyevski. Pero, al fin, tanto el autor ruso como el español, por caminos distintos y casi podría decirse opuestos desaforan este paralelismo. Paralelismo Cristo-Don Quijote con el que entran en su fase definitiva los numerosos comentarios que siempre, a lo largo de la literatura, ha suscitado el libro de Cervantes.

¡Si hasta un escritor tan *mondain*, tan alejado de la temática religiosa como don José Ortega y Gasset nos habla de que, en cierto modo, es "Don Quijote la parodia de un Cristo más divino y sereno", un Cristo gótico macerado en angustias modernas; un cristo ridículo de nuestro barrio, creado por una imaginación dolorida que perdió su inocencia y su voluntad y anda buscando otras nuevas. Cuando se reúnen unos cuantos españoles sensibilizados por la miseria ideal de su pasado, la sordidez de su presente y la acre hostilidad de su porvenir —dice Ortega—, desciende entre ellos Don Quijote y el calor fundante de su fisonomía disparatada compagina aquellos corazones dispersos, los ensarta como un hilo espiritual, los nacionaliza, poniendo tras sus amarguras personales un dolor étnico. "¡Siempre que estéis juntos —murmuraba Jesús— me hallaréis entre vosotros!"⁵⁰

Considera Ortega que podrían escribirse "unos Nombres de Don Quijote parecido a la parodia sutil de los *Nombres de Cristo*, aquel lindo libro de simbolización romántica que fué urdiendo fray Luis con teológica

⁵⁰ ORTEGA: *Meditación del Quijote*, O. C., t. I, Madrid, 1950, págs. 326-27.

voluptuosidad en el huerto de la Flecha". No obstante, considera también que la figura de Don Quijote, tomada en medio de la obra como una antena que recoge todas las alusiones, ha atraído la atención exclusivamente en perjuicio del resto de ella y, en consecuencia, del personaje mismo. Por eso Ortega, entre el quijotismo del personaje y el quijotismo del libro se queda con este último. Lo suyo es una investigación sobre un género literario, un quijotismo de biblioteca, laico y espectral, frente a aquel paciente hidalgo que escribió un libro y que ahora, sentado en los Elíseos prados desde hace tres siglos, aguarda, repartiendo en derredor melancólicas miradas, a que le nazca un nieto capaz de entenderle.

La referencia a Cristo en el ensayo de Ortega es algo puramente incidental. Se trata de una metáfora. La actitud de Dostoyevski y la de Unamuno es muy otra. Y nos interesa ahora, en especial, insistir sobre la visión del Quijote de Dostoyevski, porque es, además del crítico de más densidad espiritual que ha tenido la obra de Cervantes, el que insiste de manera más profunda en el parangón Cristo-Don Quijote.

Hay a este respecto una carta de Dostoyevski a su sobrina Sofía Iwanova, fechada en Ginebra el año nuevo de 1868. No es muy conocida y por casualidad me tropecé con ella en el *Dostoyevski-Brevier*, publicado por Arthur Luther. Fué escrita cuando Dostoyevski, dedicado a terminar *El idiota*, había echado ya en el correo la primera parte de esta obra, que publicaba por entregas⁵¹.

En esta carta confiesa que la idea de *El idiota* constituye uno de sus viejos y queridos pensamientos, aunque reconoce lo difícil que le resulta su realización, de tal modo que le costó mucho decidirse a componerlo. Si por fin se ha resuelto a hacerlo —escribe a su so-

⁵¹ Vid. también la carta a Maikhov en el momento en que empieza a escribir *El idiota*, del 31 de diciembre de 1867.

brina— es porque su situación se ha hecho desesperada. El pensamiento central de *El idiota*, dice Dostoyevski, es presentar un tipo de hombre noble y positivo. Y reconoce que nada le resultaba tan difícil en este mundo, máximo en su tiempo. Todos los poetas que lo intentaron, y no sólo entre los rusos, sino también en Europa, volvieron a enfundar la pluma porque superaba sus fuerzas. Lo bello es un ideal, pero ni nuestros ideales ni los de la Europa civilizada han encontrado su figura. En el mundo —continúa— hay solamente una figura noble y positiva: Cristo, y así la mera aparición de su figura infinitamente bella y libre de medidas es un milagro incomprensible. (Todo el Evangelio de San Juan, que se basa en ello, ve el milagro total en la Encarnación, en la aparición de lo bello en sí.)

Dostoyevski, en la citada carta, concluyó por hacerse la pregunta que le preocupaba desde hacía tiempo: ¿en qué figura de la literatura occidental aparece mejor representado el espíritu de Cristo?; o lo que es lo mismo, ¿en qué figura se manifiesta una vivencia directa o indirecta de su personalidad? Dostoyevski señaló en primer lugar la de Don Quijote. Pone a continuación al héroe de Dickens en los *Documentos póstumos del Club Pickwick*, aunque señala ya entre ambos una relativa distancia.

Pero Dostoyevski, que examinó muy bien el alcance de su pregunta, y a pesar de que sentía una profunda admiración por la obra de Cervantes, vió que en ella la fe cristiana, al fin, no salía bien parada. No ha sido Dostoyevski el único que lo ha visto así. Ahí están los testimonios de Barbey d'Aureilly, que decía del *Quijote* que fué el primer silbido que retumbó distintamente contra el entusiasmo de la guerra y contra la caridad cristiana; de lord Byron, para quien el *Quijote* fué un gran libro que mató a un gran pueblo; de Heine, que registró magistralmente su fondo melancólico... Indudablemente, el *Quijote* no es un libro de *sursum corda*,

sino un libro de abatimiento y decadencia, la más genial apología de la decadencia y el cansancio de un pueblo. Después del decisivo estudio de Maetzky en su *Don Quijote*, *Don Juan* y *la Celestina* y en los otros muchos artículos que esperan todavía ser recogidos en volúmenes, creemos superfluo extendernos en más consideraciones sobre el particular. Lo sorprendente es que este mismo parecer lo registrara ya con mucha antelación Dostoyevski y de un modo sumamente original.

Digamos de entrada que, entre los escritores de grandes vuelos, ha sido él el crítico más penetrante que ha tenido el libro de Cervantes. Su interpretación se eleva a muchos codos sobre la de los demás comentaristas y su actitud es tanto más digna de resaltar en cuanto que se ocupa del *Quijote* no sólo como crítico literario, sino también, lo que es más importante, como creador. Un creador al que puede verse ya con claridad instalado en lo más alto y salvándose del general sufragio padecido por la novela del siglo pasado.

Como crítico, se ocupa de *Don Quijote*, sobre todo en el *Diario de un escritor*, que nos muestra a un Dostoyevski actuando directamente sobre la experiencia cotidiana y no en el laboratorio de su producción artística. Su *Diario* es como su *Ecce Homo*. Su palabra de hombre cargado de responsabilidad no tiene en él los equívocos inevitables de sus obras de creación. Lo vemos despojado del elemento demoleedor que colabora en sus obras de ficción, del elemento disolvente que en ellas se mezcla a todo intento constructivo. Un Dostoyevski conservador, tradicionalista, francamente afirmativo y dogmático para quien *Don Quijote* constituye uno de sus libros favoritos. Nada se ha dicho sobre él ni mejor ni con más entusiasmo. Puede afirmarse que en su *Diario*, al hablar del *Quijote*, Dostoyevski echa las campanas al vuelo. Hasta llega a decir: "En todo el mundo no hay obra de ficción más sublime y fuerte que ésa. Representa hasta ahora la suprema y la más

esta expresión del pensamiento humano, la más amarga ironía que pueda formular el hombre y si se acabase el mundo y alguien les preguntase a los mortales: "Vamos a ver: ¿qué habéis sacado en limpio de vuestra vida y qué conclusión definitiva habéis deducido de ella?", podrían los hombres mostrar el *Quijote* y decir: "ésta es mi conclusión respecto a la vida", y... ¿podrías condenarme por ello? No quiero decir que el hombre tuviera razón en esto, pero..."⁵²

Para Dostoyevski *Don Quijote* es el más generoso de cuantos héroes ha habido en este mundo, es la obra donde se pulsán fibras de las más hondas y misteriosas del corazón humano. "¡Oh, es ése un gran libro; es del número de los eternos, de esos con que sólo de tarde en tarde se ve gratificada la humanidad!" "Ese libro, el más grande y triste de cuantos libros ha creado el genio de los hombres... Ese libro, el más melancólico de todos los libros no olvidará el hombre llevarlo consigo el día del Juicio final. Y denunciará el más hondo, terrible misterio del hombre y de la humanidad en él contenido"⁵³.

Pero he aquí que Dostoyevski, al mismo tiempo que adopta la actitud de gran entusiasta ante la obra de Cervantes, sienta igualmente una postura crítica de lo más aguda. Esto se ve con claridad en *El idiota*, una de sus obras literarias maestras, dejando entrever su intención también en la carta a su sobrina que nos sirve de pie a este comentario.

Junto a una gran admiración hacia la figura de *Don Quijote* hay en Dostoyevski un central y vital amor e interés —*inter esse*— hacia la figura de Cristo. Ambas aparecen a sus ojos como inseparables, pues si bien el *Quijote* es para Dostoyevski la figura más bella de la literatura de Occidente es porque le parece la más cris-

⁵² DOSTOYEVSKI: *Diario de un escritor*, Madrid, 1946, t. II, pág. 1686.

⁵³ L. C., págs. 2048-49.

tiana. Ya que para él, bizantino, cristianismo quiere decir belleza.

Pero llama poderosamente nuestra atención que, leyendo el *Quijote*, cayese en la idea de hacer una obra profundamente cristiana en la que sucediera casi todo lo contrario de lo que en aquella sucede. Es lo que viene a decir en la citada carta a su sobrina.

Y así, en efecto, la tragedia del príncipe Myschkin, *El idiota*, va a ser, en cierto modo, pero sólo en cierto modo, la de Don Quijote: la incapacidad de hacer de sus grandes dotes un uso adecuado. Las dos figuras, a través de sus meras existencia, nos resultan tremendamente significativas; y porque son significativas nos dicen, pese a su distinto corte, cosas parecidas.

Al *Idiota*, aparentemente, le ocurre todo lo contrario que a Don Quijote. Se trata de un héroe que al ser derrotado aparece siempre como vencedor. No obstante, en todas las situaciones embarazosas en que se encuentra metido parece triunfar siempre al final, ganando la partida. Al menos —como es ya un lugar común en todos sus comentaristas— deja en el ánimo de sus lectores esa impresión. Su paso es saludado por una risa general. Es grotesco, es “idiota”, su misma madre se lo llama. Pero poco a poco este “idiota”, este enajenado pone en duda los principios más sólidamente fundamentados. Este pobre de espíritu hace pensar a los sabios. Este intruso se convierte en indispensable. Este imbécil domina a los fuertes. Y los domina sin querer. Está en el centro mismo de un campo de fuerzas. Parece evidente que el héroe de Dostoyevski, el príncipe Myschkin, está ideado como reverso de Don Quijote. Ha pues, el autor ruso especial cuidado para que se vea a su personaje como contrapolo del poderoso caballero que, espada en ristre, descarga mandobles a diestro y siniestro y se enfrenta con legiones de gigantes. La salida a escena de Don Quijote tiene el arranque de los conquistadores, de un Cid campeador. La del príncipe ruso es

siempre la de un tonto que, al contrario de Don Quijote, nadie apalea. La vez que le abofetean aparece como un cordero. Los efectos de las dos obras son distintos. Dostoyevski ha puesto especial empeño en que no se vea como resultado final de su libro el efecto que deja el de Cervantes, ese dejo de emoción irónica opuesta a la iniciativa histórica.

Pero he aquí que terminada la lectura de *El idiota* nos quedamos sumidos en un mar de perplejidades parecido al que nos deja el *Quijote*. Si Don Quijote no acierta a desenvolverse ni a obrar, al príncipe Myschkin le pasa otro tanto. *El idiota* es de un ambigüedad descorazonadora. Como persona queda terriblemente flotante, aunque deja el camino abierto para las apreciaciones más contradictorias. Sería preciso ser muy incapaz de comprender el arte de *El idiota* para no sentirse impresionado por el enigma de esta figura extraordinaria. El príncipe Myschkin es quizá el personaje más misterioso de Dostoyevski, así como *El idiota* su creación más profunda.

Medítense los siguientes hechos: El príncipe Myschkin, el santo, no sabe amar. Si intenta obrar se equivoca. No solamente no llega a ayudar a nadie, sino que compromete las situaciones más felices. El papel de este hombre, “absolutamente bueno” a través del libro, termina con un asesinato y tres o cuatro dramas de familia. En cuanto al “hombre absolutamente bueno”, se vuelve idiota. No ha sabido adaptarse a la condición humana. No ha sabido llegar a ser hombre. Chestov iba tan lejos que lo llama nada menos que “sombra detestable”, “fantasma helado y lúgubre”... ¿Es esto posible de una figura que se ha ideado desde el vértice cristiano?

De *El idiota* se ha dicho que está casi poseído por una compasión que altera su personalidad, haciéndola mitad pasiva y mitad caótica. En toda plenitud y armonía, no tiene amor. Su compasión puede consolar

El Cristo ruso y el Cristo español como mitos

Detengámonos todavía un momento en Dostoyevski en su visión del Cristo ruso, porque, en el fondo, ofrece algunas características que nos ayudarán a comprender la actitud de Unamuno ante Cristo.

La obra de Dostoyevski, vista en su conjunto, como la de Unamuno, tiene un acento menos realista que profético. Indudablemente, Dostoyevski era hijo de ortodoxia, pero los teólogos de su país han podido hacer reservas sobre la exactitud de sus creencias. El mismo Berdiaeff, que se considera discípulo suyo, ha reconocido que no reflejaba la verdadera ortodoxia rusa, tal como está encarnada en el monarquismo tradicional, sino que había elaborado algo totalmente distinto. No digamos nada de lo que opinan los teólogos españoles de la interpretación religiosa que Unamuno da a su pueblo.

Dostoyevski se había formado una idea especial de ser "un mensajero extraordinario" en su tiempo y por tal se tenía a sí mismo. De esto no cabe duda; pero con esta idea de ser portador de un mensaje especial se habían deslizado subjetivismos que la Iglesia y la conciencia cristiana no conocen ni reconocen como suyos. A Kierkegaard, aunque de un modo totalmente distinto, le había sucedido algo parecido.

De este espíritu profético y subjetivo está llena toda su obra. Así, en los *Demonios* puede leerse: "El objetivo de cada movimiento popular, en cada pueblo en particular, en cada período de su historia es únicamente la búsqueda de Dios, de su Dios propio, de su Dios en él, y la fe en este Dios, considerado como el único verdadero. Dios es la personalidad sintética del pueblo entero desde sus orígenes hasta el fin. No se ha visto jamás que dos o más pueblos hayan tenido el mismo Dios, cada pueblo tiene siempre su propio Dios. Es signo de decadencia para los pueblos cuando empiezan a tener dioses comu-

nes. Cuando los dioses se hacen comunes los dioses mueren, al mismo tiempo que la fe en ellos, y también mueren los pueblos. Cuanto más fuerte es un pueblo tanto más exclusivamente personal es para él su Dios. Todavía no ha habido un pueblo sin religión, es decir, sin noción del bien y del mal... Pero la razón sola no ha sido nunca capaz de distinguir el bien del mal... En cuanto a la ciencia, no ha podido aportar más que soluciones brutales. Hay en Chatov, personaje de los *Demonios*, una crítica al universalismo de la razón que hace estremecer de gozo a los nacionalistas por el cariz del misticismo que refleja. Algunos espíritus cristianos de hoy, consternados, llegan a preguntarse si es a esto a lo que nos quería conducir Dostoyevski. Parece como si Zaratustra hubiera ido a su escuela, al decir: "Ningún pueblo puede vivir sin valorar los valores; pero si quiere conservarse no debe valorar como valora su vecino."

Chatov exclama: "¿Yo reduzco a Dios a no ser más que un atributo del pueblo? Por el contrario, ¡elevo al pueblo hasta Dios!... El pueblo es el cuerpo de Dios." Pero, lejos de corregirla, esta explicación no hace más que reforzar la teoría. "Un pueblo no permanece como tal pueblo más tiempo que el que tiene su dios particular y rechaza con salvaje energía a todos los demás dioses del mundo; permanece el tiempo que cree que con su dios podrá vencer, someter y arrojar del mundo a los otros dioses." Y así como Raskolnikow distinguía dos clases de individuos, Chatov distingue dos clases de pueblos: por un lado, "los grandes pueblos de la tierra o, por lo menos, todos los que ocupan un lugar en la historia o han estado alguna vez a la cabeza de la humanidad"; y por otro, "una materia etnográfica". Un gran pueblo es aquel que cree que es el único poseedor de la verdad, que es el único llamado, el único capaz de resucitar y salvar al mundo por la verdad que detenta; en cuanto deja de creer en esto

cae. Sobre esta base se puede edificar una filosofía de la historia.

¿Qué hemos de pensar de esta divinidad que parece no ser más que el hombre que se revela bajo los aspectos de la Vida, la Tierra o la Nación? ¿Podemos reconocer a Dios en esta fuerza inminente? Si es esto lo que Dostoyevski nos ofrece después de haber triunfado sobre el ateísmo, ¿podemos alegrarnos? Ha hablado de las profundidades de nuestro ser de carne y ha exaltado prodigiosamente el sentido de lo "sagrado". Pero ¿no es un "sagrado" muy equívoco?

Es cierto que el personaje de Dostoyevski encuentra en Rusia al Dios único y al universalismo conquistador que coincide con el universalismo de la verdad y del absoluto, pero añade: "Como no hay más que una sola verdad, no puede haber más que un solo pueblo detentador del verdadero Dios, por muy grandes y poderosos que sean los dioses de los otros pueblos. El único pueblo, "el portador de Dios", es el pueblo ruso"... En el *Diario de un escritor* escribía el mismo Dostoyevski: "Todo gran pueblo cree que es el primero y quiere imponer su idea a los otros; pero la idea rusa es precisamente la idea universal; la idea de la unión social de todos los pueblos."

Evidentemente Dostoyevski no ha expresado todo su pensamiento de una sola vez. El arte delicado que usa no le permite únicamente continuar un mismo tema hasta el final, sino corregir una impresión con otra, construir un universo mental describiendo poco a poco cada uno de los aspectos que componen. Un arte así le era imprescindible. Se vió obligado a recurrir a esta especie de correspondencia y a crear símbolos. No podía obrar más que por sugerencias indirectas. Pues lo que había comenzado a hacer era nada menos que conducirnos hasta el mundo del espíritu, obligándonos con ello a replantearnos preguntas cuyas respuestas perentorias parecían haber sido para siempre descartadas.

"El pro y el contra" se debaten en él y nos arranca de nuestra tranquilidad "beata". Por eso es preciso su testimonio.

Pero para comprender todavía mejor la obra de Dostoyevski debemos tener presente su voluntad de presentarnos al Cristo ruso. No nos muestra al Mesías histórico, sino a aquel que habita en el corazón de los hombres, desconocido y oculto y avergonzado. Una figura que luce en las tinieblas (*Id.* I, 5), esas tinieblas que no le comprenden, pero que tampoco pueden ignorarlo ya. La figura literaria que más se aproxima, como hemos visto, a ese Cristo ruso es la del príncipe Myschkin, un príncipe que ejerce de idiota y que K. Mocluskij compara, con razón, a la pintura de Rembrand, una pintura donde los contrastes entre luz y oscuridad juegan un papel tan esencial.

De modo parecido a como Unamuno centró su atención en un Cristo español, el autor ruso lo había hecho antes en un Cristo ruso, y sus observaciones, aunque van por unos derroteros totalmente distintos a los de Unamuno, son sumamente significativas para nuestro estudio. "Ese sentimiento de Cristo —escribe Dostoyevski— halo heredado el pueblo de generación en generación, habiendo llegado a formar parte de su naturaleza. Puede que sea Cristo el único amor del pueblo ruso, al que ama a su manera, es decir, hasta el dolor. Por eso considera como el más grato de sus títulos el de "pueblo ortodoxo", como que comulga en Cristo de un modo más jugoso que los demás pueblos"⁵⁵. "Yo sostengo —escribe en otro lugar— que nuestro pueblo lleva ya mucho tiempo de estar ilustrado, pues se ha asimilado en su meollo a Cristo y la doctrina de Cristo..., no hay que temer que las ciencias de Occidente puedan entur-

⁵⁵ DOSTOYEVSKI: *Diario de un escritor*. O. C., Madrid, 1946, t. II, pág. 1488.

biar entre nosotros la imagen de Cristo en igual grado que en Occidente”⁵⁶.

Dostoyevski quiere mesiánicamente dar a conocer el Cristo ruso, que los pueblos todavía no conocen, y ve la tarea poderosa de la cultura rusa en despertar a los pueblos de Occidente. En este sentido construyó su plan literario, su visión de la lucha entre Cristo con una legión de demonios; entre el Cristo ruso y el anticristo europeo. “Rusia —me refiero al pueblo y al zar juntos— reconoce y siente que es el único portavoz del cristianismo y que la palabra de la ortodoxia está hecha en ella por asumir la forma de una magna gesta; que esa magna gesta ha empezado ya con la presente guerra y que nos aguardan siglos de trabajo y abnegación antes de llevar a cabo la fraternidad de los pueblos, de los pueblos a los cuales, como a niños, queremos servir con ferviente amor maternal”⁵⁷. “De todos los pueblos de Europa —prosigue su pensamiento— es el pueblo ruso el más capacitado para recoger la idea de la unión de todos los hombres, del amor al prójimo, del juicio imparcial que perdona lo hostil, distingue y disculpa lo diverso y concilia las antítesis. Esto no es ningún don “económico”, sino un rasgo puramente ético, y ¿quién podría poner en duda que el pueblo ruso lo posee?”⁵⁸. Dostoyevski creía que los rusos venideros podrían “albergar en el alma rusa a todos con amor fraternal y de ese modo decir acaso la última palabra de la grande, general armonía, de la fraternal inteligencia de todos los pueblos, según la evangélica ley de Cristo. De sobra, de sobra sé —añadía— que mis palabras podrán parecer exaltadas, hiperbólicas y fantásticas. Pero, en fin, aunque así sea, no lamento haberlas pronunciado”⁵⁹.

⁵⁶ *Ibidem*, II, 2144.

⁵⁷ *Ibidem*, II, pág. 2093.

⁵⁸ *Ibidem*, II, pág. 2127.

⁵⁹ *Ibidem*, II, pág. 2141.

Al Cristo ruso, humilde, oculto, portador del dolor, Dios hombre, oponía Dostoyevski el anticristo de Occidente, orgulloso, amante del poder, hombre-Dios. El hombre-Dios es la respuesta del Occidente a la aparición de Dios-hombre sobre la tierra. Esto a sus ojos era la fase final del desarrollo histórico occidental.

Estas palabras de Dostoyevski no se olvidan fácilmente, si bien el autor de los *Demonios* nunca sospechó que muchos años después se citarían en todos aquellos intentos que tratan de esclarecernos el sentido y el misterio de la revolución rusa. Es lo que se llama el profetismo ruso, estudiado por Berdiaeff en sus libros *El credo de Dostoyevski* y *El cristianismo y el problema del comunismo*.

El profetismo consistió en una fe irracional que llegaron a tener los intelectuales rusos en su pueblo, al mismo tiempo que desconfiaban de la cultura y de sí mismos. Se consideró que apartarse del pueblo era alejarse de la “verdad”, la verdad que está en el pueblo y, sobre todo, en los mujiks.

El pueblo es visto por el intelectual ruso como algo que le es opuesto y ante él se arrodilla, porque contiene la verdad que el intelectual no posee y por la cual se reconoce culpable. Berdiaeff explica esta observación diciendo que los más altos genios rusos no han podido soportar su soledad y se han precipitado al fondo del alma popular para encontrar allí una verdad más elevada. El espíritu del hombre necesita, para mantenerse en salud, encomendarse a la guía del Espíritu de Dios y al amor del espíritu humano de los demás hombres. Pero el hecho fué que a medida que se perdía la fe religiosa el socialismo se fué convirtiendo en la religión predominante de los intelectuales rusos, que no creen en el Redentor pero se consideran a sí mismos como redentores. Así los valores sociales se fueron transformando en absoluto. A falta de Dios adoran al plan quinquenal, pero lo adoran como si fuese Dios.

En el fondo de todo hay un sentimiento emocional del que recibe su fuerza el bolchevismo. A la formación de ese sentimentalismo emocional no es ajena la obra de Dostoyevski. Ese Dostoyevski romántico que vivió al catolicismo como padre del socialismo, pero al que hoy se le juzga como si fuese él también un progenitor —lo que nunca llegó a sospechar— del sistema ruso actual, máxime cuando se tiene en cuenta que entre el mundo ruso y el marxismo existen diferencias remarcables.

Cuando Dostoyevski pregunta: "¿Sabéis cuál es, en el presente, el único pueblo divinizado llamado a renovar el mundo, a salvarlo en nombre de un nuevo Dios?", y responde: "Este pueblo es el ruso", hay que tener, pues, presente que la lóbrega fe de un Lenin, indirectamente, ha salido de ese mesianismo. Su sentido equivoco de lo sagrado no se refleja tan sólo en sus frutos posteriores, sino en su misma visión de Cristo, impregnado de fuerte sabor mítico⁶⁰.

El mismo Dostoyevski dice repetidamente en otros pasajes de su obra que el pueblo ruso ignora los Evangelios, las reglas elementales de la fe y que no saldría airoso de un examen de religión⁶¹. Se consuela con la idea de que las oraciones y los himnos valen más que el catecismo y los sermones. La verdad es que, privado de doctrina cristiana, el pueblo ruso se ha mostrado accesible a todas las supersticiones. Su Iglesia ha sido puramente ritualista. Nunca ha producido grandes teólogos. Su clero ha desdeñado las definiciones y deducciones lógicas, calificándolas de "racionalismo latino". Los santos rusos no son nunca del tipo de Santo Domingo, San Ignacio, Santa Teresa, activos, apostólicos, organizadores, creadores de civilización, sino anacore-

⁶⁰ Vid. MAEZTU: *Defensa del Espíritu*. El capítulo "El profetismo ruso". "Biblioteca del Pensamiento Actual", Madrid, 1958.

⁶¹ DOSTOYEVSKI: *Diario de un escritor*. O. C., t. II, Madrid, 1946, pág. 2144. Vid. también pág. 1488.

tas del desierto, estilistas con su columna o gimnosofistas de luenga barba cuya sabiduría consiste en el renunciamiento del mundo. Recientemente algunos teólogos de la Iglesia ortodoxa rusa visitantes de la Alemania Occidental expresaron su sorpresa ante el hecho de encontrar allí algo como las obras benéficas eclesíásticas de Caritas o de la Misión interior, organizadas con los más modernos medios técnicos. Y aun sólo ante las instrucciones para la configuración de la vida social y del mundo del trabajo, tal como están corrientemente formuladas en las encíclicas de los Papas. Esto son cosas inimaginables para una religiosidad que se agota en el cumplimiento del culto y de la contemplación, inimaginables para una religiosidad en principio no mundana y, por lo tanto, no occidental.

De este apartamiento de la civilización viene la falta de "piedra" que Soloviev decía era causa de que el mujik ruso careciera del sentido de la continuidad y del esfuerzo. Esa "piedra" es la que da su solidez a nuestros edificios de Occidente. Gorki observa que el labriego europeo ve dondequiera monumentalmente el trabajo de sus antepasados, lo mismo en los canales de Holanda que en los viñedos del Vesubio, en las catedrales o en las grandes fábricas. Los rusos, en cambio, no ven en sus llanuras inmensas sino casitas de madera que pueden derribarse de un puntapié y reconstruirse en unas cuantas horas. Herzen decía que los monumentos europeos son ofensivos para el alma del ruso. Los románticos habfan adivinado este sentimiento. Espronceda atribuye al cosaco el anhelo de convertir nuestras campiñas en charcas sangrientas y nuestros ejércitos en festín de los grajos. Ya José de Maistre observaba que "si pudiera encerrar un deseo ruso en una fortaleza la haría saltar". Y Michelet decía: "Si admitimos a Rusia se nos entra el cólera, la disolución y la muerte"⁶².

⁶² MASSIS, H.: *Defensa de Occidente*. Madrid, M. Aguilar, sin fecha, págs. 69, 70, 78, 94, 101.

Massis, en su libro *Defensa de Occidente*, que para hoy tal vez de más actualidad que cuando lo publicó, enumera varias características del alma rusa tal como es vista por otros europeos. Muchas de estas cualidades laten detrás de los personajes típicos de Dostoyevski e influyen en la concepción mítica. Obsérvense tan sólo estos dos detalles: ninguno de los personajes de Dostoyevski sabe lo que es el trabajo. Trabajar en el sentido normal y corriente de la palabra, cualidad que por sí sola impediría hacer de Dostoyevski, a pesar de la inmensa significación de su obra, un clásico. El otro dato que frecuentemente aparece en su obra es el fenómeno de la autoacusación rusa, reacción que puede verse en muchos de sus personajes, ya sean Raskolnikov o Dimitri Karamazov.

¿No se explica, acaso, el bolchevismo como una reacción en parte lógica contra esta deformación del alma rusa, contra este pneumatismo unilateral de su religiosidad que parece —como el Cristo de la *Leyenda del Gran Inquisidor*— no descansan nunca las plantas en el suelo? ¿No es acaso el ortodoxismo ruso, vuelto siempre hacia arriba sin mirar apenas hacia abajo, un desprecio olímpico y absoluto, no sólo del racionalismo, sino también del derecho e incluso del sentido de la institución en cuanto tal? ¿Cómo explicar, entonces, la reacción explosiva del bolchevismo, su vuelta de los bárbaros, el triunfo de las partes menos conscientes y menos civilizadas de la humanidad sobre las más conscientes y civilizadas?

Por ello, la Rusia bolchevique, aunque vuelve a ser, como en la época de los grandes Khans mongoles y tártaros, la vanguardia del Asia en Europa, es, consciente, eso sí, de su originalidad, de la que toma una noción mesiánica, creyéndose la anunciadora de la regeneración del mundo. Con razón, Keyserling ha podido decir que “el bolchevismo como realidad, no tiene nada que ver con el marxismo”. Y Brianchinov explicaba

que el campesino ruso estaba más próximo al chino, al anacoreta tibetano, al paria indio que al campesino europeo.

* * *

Esta excursión por el alma rusa, por su cristianismo unilateralmente pneumatístico, creo que nos puede ayudar a una mejor comprensión de la actitud de Unamuno ante Cristo. Con ello no nos hemos alejado de nuestra ruta, aunque este parangón con Dostoyevski sea, por muchas razones, sugestionable y más importante. De Dostoyevski ha podido decirse, al fin, lo que en un cotejo global de su obra dijo Soloviev el día de su entierro en su discurso necrológico: Que en él triunfó la fe en Dios hecho hombre sobre el resto. Lo que no es obstáculo para que se vea en su obra, tal como nosotros hemos intentado mostrar, un mesianismo comunitario basado en un encendido amor al prójimo, que contrasta con la visión del cristianismo de Unamuno, individualista, trágica, sinestría, demasiado humana, incluso terrena en la acepción más literal del vocablo. Tan es así que si por el lado de Dostoyevski se puede ir cruzando algunos atajos al comunismo, por el lado de Unamuno, por unos atajos todavía más cortos, llegaremos al anarquismo, movimiento político con el cual —si hemos de creer lo que dice G. Díaz Plaja— mantuvo Unamuno contactos que no pueden ser tildados de casuales⁶³.

En las dos figuras habrá momentos en los que el sustrato mítico parezca el mismo. Un corte conceptual parecido, una mixtificación popular semejante; pero, al fin, se ve que en el espíritu los dos no coinciden. Dostoyevski no es un egotista. Su obra no se resiente de individualismo. Su mundo mítico trata de encarnar algo distinto del de Unamuno. Pero en ambos casos, y

⁶³ DÍAZ PLAJA, G.: *Modernismo frente a Noventa y ocho*, Madrid, 1951, págs. 134-36.

no como en Dostoyevski se hace hincapié en una psicologización colectiva de Cristo, rusa o española, pero psicologización. Y esto ya, por sí solo, es un punto problemático.

De entrada, pues, puede hacerse esta afirmación que juzgo iluminadora para el desarrollo de este trabajo: el Cristo de los Evangelios no tiene, propiamente hablando, personalidad humana tal como se entiende hoy en psicología. Sin ello no existe el mito y, por consiguiente, Cristo no puede ser objeto de mito. Esta afirmación de que Cristo no tiene propiamente una personalidad humana ha sido glosada magistralmente por Romano Guardini en su magnífica obra *El Señor*. En el fondo, Guardini no hace sino repetir con otras palabras lo que nos dice el catecismo: que Cristo tiene una sola persona, divina, y dos naturalezas, una divina y otra humana. Lo peculiar de Guardini es que no habla desde el dogma, sino desde una evidencia histórica y psicológica que lo corrobora.

Ha habido muchos escritores cristianos que se han esforzado en captar lo que pasó en Jesús, reclamando para encontrar una respuesta adecuada, el apoyo de la psicología tal como se entiende modernamente, pero se estrellaron siempre ante el misterio de su personalidad. Lo único que han logrado es tratar de cuestiones periféricas, pero tan pronto como creyeron acercarse al núcleo esencial se desvanecieron conceptos e imágenes. Si la psicología entendida así tiene por objeto explicar y analizar el carácter esencial del hombre, partiendo de ciertas premisas del devenir y de su manera de ser —labor posible cuando se trata de una persona humana—, ha de reconocerse que tal labor no es posible respecto de Jesús porque su persona encierra rasgos imposibles de analizar. Lo único que puede hacerse es tan sólo mostrar que los conatos de explicación humana se estrellan ante esta realidad intangible. Observando y com-

prendiendo lo meramente humano en Cristo, esta misma senda conduciría a lo incomprensible.

La psicología de Jesús consistiría entonces en mostrar clara y exactamente el punto en el que termina lo comprensible y se inicia lo incomprensible, ya que no puede ser comprendido⁶⁴.

Esta observación hecha desde un punto de vista meramente natural es de extraordinario interés para el cristiano, que cree que Jesús es Dios y no tan sólo un hombre con la experiencia de Dios, sino un hombre con el ser de Dios, y no de un modo simbólico, sino realmente, de la misma manera sencilla con la cual solemos decir que pertenecemos a tal familia o que hemos recibido tales dones naturales. Eso es lo que se trasluce en los Evangelios.

Si Cristo no fuese realmente Dios sería inaguantable creer en el sentido que concibe la fe el hombre cristiano. "Fe", para el cristiano, no significa algo psicológico, ni una simple forma de conciencia, sino un estar-referido y un estar-vinculado de naturaleza real. Creer, ser renovado y sellado por el bautismo significa un proceso por el cual recibe la figura, la acción, la pasión, la muerte y la resurrección del Redentor como forma y contenido de una nueva existencia. *Christianus alter Christus*.

Para el cristiano creer es adoptar con respecto a Jesús una actitud en la cual el Señor es el fundamento de la propia existencia, el principio y fin de la propia vida, la medida de todo y la fuerza que lo hace todo. Así, cuando alguien procura comprenderle, sus relaciones con los hombres toman otro cariz⁶⁵.

⁶⁴ Recientemente ROMANO GUARDINI, en su última obra, *Die menschliche Wirklichkeit des Herrn. Beiträge zu einer Psychologie Jesu*, Würzburg, 1958, ha precisado más detalladamente su visión de la psicología de Cristo. Vid. págs. 121-27.

⁶⁵ La relación "nosotros en Cristo" y "Cristo en nosotros" supone que el Cristo real-espiritual está en un "estado" tal,

amar a Dios en mí, ¿no es que me amo más que a Dios, que me amo en Dios a mí mismo?"¹⁹

Así, para Unamuno —son sus palabras— “la teología nace de la fantasía puesta al servicio de la vida, que se quiere inmortal”²⁰, y en el fondo lo mismo le da decir que Dios está produciendo eternamente las cosas, como que las cosas están produciendo eternamente a Dios. Según él, la creencia en un Dios personal y espiritual se basa en la creencia en nuestra propia personalidad y espiritualidad. Y porque nos sentimos conciencia, sentimos a Dios conciencia, es decir, persona; y porque anhelamos que nuestra conciencia pueda vivir y ser independiente del cuerpo, creemos que la persona divina vive y es independiente del Universo, que es su estado de conciencia *ad extra*²¹.

Unamuno se pone en guardia frente a los lógicos que vendrán para poner todas las evidentes dificultades racionales que de esto nacen; pero ya lo dice: “que, aunque bajo formas racionales, el contenido de todo esto no es, en rigor, racional. Toda concepción racional de Dios es en sí misma contradictoria. La fe en Dios nace del amor a Dios, creemos que existe por querer que exista y nace acaso también del amor de Dios a nosotros. La razón no nos prueba que Dios exista, pero tampoco que no pueda existir”²².

Lo que busca Unamuno es la personalización del todo, del Universo a que nos lleva el amor, la compasión en una persona que abarca y encierra en sí a las demás personas que la componen. Según él, el único modo de dar al Universo finalidad es dándole conciencia, porque donde no hay conciencia no hay tampoco finalidad, que supone un propósito. Y su fe en Dios no estriba

¹⁹ *Ibidem*, pág. 643.

²⁰ *Ibidem*, pág. 576.

²¹ *Ibidem*, pág. 581.

²² *L. c.*

sino en la necesidad vital de dar finalidad a la existencia, de hacer que responda a un propósito. No para comprender el *por qué*, sino para sentir y sustentar el *para qué* último. Necesitamos a Dios para dar sentido al Universo²³.

Dios, el Dios único surgió, pues, para Unamuno, del sentimiento de divinidad en el hombre como Dios guerrero, monárquico y social. Se reveló al pueblo, no a cada individuo²⁴.

De este modo, según Unamuno, “aquella esencia misma del alma, que consiste en un conato por persistir eternamente y porque no se rompa la continuidad de la conciencia, nos lleva al Dios humano, antropomórfico, proyección de nuestra conciencia a la Conciencia del Universo, al Dios que da finalidad y sentido humanos al Universo y que no es el *ens summum*, el *primum movens* ni el creador del Universo ni es la Idea-Dios. Es un Dios vivo, subjetivo —pues que no es sino la subjetividad objetivada o la personalidad universalizada—, que es más que mera idea y antes que razón es voluntad. Dios es Amor, esto es, Voluntad. La razón el Verbo, deriva de El; pero El, el Padre, es, ante todo, Voluntad”²⁵.

Para Unamuno la idea de Dios de la teodicea no es más que una hipótesis, como, por ejemplo, la idea del éter²⁶. Sostiene que Dios se está haciendo en el hombre y por el hombre. Y si cada cual de nosotros, en el empuje de su amor, en su hambre de divinidad, se imagina a Dios a su medida, y a su medida se hace a Dios para él, hay un Dios colectivo, social, humano, resultante de las imaginaciones todas humanas que le imaginan. Porque Dios es y se revela en la colectividad.

²³ *Ibidem*, pág. 583.

²⁴ *Ibidem*, pág. 588.

²⁵ *Ibidem*, pág. 594.

²⁶ *Ibidem*, pág. 595.

Y es Dios la más rica y más personal concepción humana²⁷.

El Dios cordial o sentido, el Dios de los vivos que, a su vez, es el Universo mismo personalizado, es la conciencia del Universo²⁸. Esta antropomorfización de Dios, esta necesidad sentimental de un Dios es una obsesión en él y por ese camino la ve como hombre perfecto, esto es, familia. En ello radica su explicación del culto al Dios Madre, a la Virgen María, al Niño Jesús... y a tal propósito cita lo que ya había dicho en uno de sus libros (*Vida de Don Quijote y Sancho*, segunda parte, cap. LXVII), de que "Dios era y es en nuestras mentes masculino. Su modo de juzgar y condenar a los hombres, modo de varón, modo de persona humana por encima de sexo; modo de Padre. Y para compensarlo hacía falta la Madre, la Madre que perdona siempre, la Madre..."²⁹.

¡Ensueños mitológicos!, se dirá, pero es el mismo Unamuno quien lo dice. "¡Ensueños mitológicos! Ni como otra cosa los hemos presentado. Pero ¿es que el ensueño mitológico no contiene su verdad? ¿Es que el ensueño y el mito no son acaso revelaciones de una verdad inefable, de una verdad irracional, de una verdad que no puede probarse?" "¡Mitología! Acaso; pero hay que mitologizar respecto a la otra vida, como en tiempo de Platón —dice a continuación—. Acabamos de ver que cuando tratamos de dar forma concreta, concebible, es decir, racional a nuestro anhelo primario, primordial y fundamental de vida eterna consciente de sí y de su individualidad personal, los absurdos estéticos, lógicos y éticos se multiplican y no hay modo de conciliar sin contradicciones y despropósitos la visión beatífica y la apocatástasis. ¡Y sin embargo... —añadía

²⁷ *Ibidem*, pág. 596.

²⁸ L. c.

²⁹ *Ibidem*, pág. 598.

Unamuno—, sin embargo, sí, hay que anhelarla, por absurda que nos parezca; es más: hay que creer en ella, de una manera o de otra, para vivir. Para vivir, ¿eh?, no para comprender el Universo. Hay que creer en ella, y creer en ella es ser religioso. El cristianismo, la única religión que nosotros los europeos del siglo xx podemos de veras sentir es, como decía Kierkegaard, una salida desesperada (*Aufsluttende uvidenskabelig Effeerskrift*, II, 1, capítulo I), salida que sólo se logra mediante el martirio de la fe, que es la crucifixión de la razón, según el mismo trágico pensador³⁰.

* * *

Pero lo que Unamuno nos dice de la religión y de la Teología lo dice igualmente de la filosofía. Así, para él el conocimiento está al servicio de la necesidad de vivir y primariamente al servicio del instinto de conservación personal. Y esta necesidad y este instinto han creado en el hombre los órganos del conocimiento, dándonos el alcance que tienen³¹.

Hay para Unamuno un mundo sensible, que es hijo del hambre, y hay otro mundo, el ideal, que es hijo del amor. Y así como hay sentidos al servicio del conocimiento del mundo sensible, los hay también, hoy en su mayor parte dormidos, porque apenas si la conciencia social alborea, al servicio del conocimiento del mundo ideal. Y ¿por qué hemos de negar realidad objetiva a las creaciones del amor, del instinto de perpetuación, ya que se lo concedemos a las del hambre o instinto de conservación? Porque si se dice que estas otras creaciones no lo son más que de nuestra fantasía, sin valor objetivo, ¿no puede decirse igualmente de aquéllas que

³⁰ *Ibidem*, pág. 663.

³¹ *Ibidem*, pág. 479.

de tenerse en cuenta en una interpretación total de la obra unamuniana, incluido su tan comentado poema *El Cristo de Velázquez*, elaborado entre esas dos fechas.

* * *

Ciertamente Unamuno trata de exponer al lector su agonía, su lucha por el cristianismo, la agonía del cristianismo en él, su muerte y su resurrección en cada momento de su vida íntima³⁷. Sostiene que todo cristiano debe mostrar su alma cristiana, su alma de cristiano, la que en su lucha, en su agonía del cristianismo se ha hecho. Porque, según él, "el fin de la vida es hacerse un alma, un alma inmortal. Un alma que es la propia obra. Porque al morir se deja un esqueleto a la tierra y un alma, una obra, a la Historia"³⁸.

Esto muestra que hay en Unamuno una clara voluntad de hacer de Cristo un mito y su palabra cristiana misma hay que entenderla desde ese aspecto mítico. Ello explica muchas de sus contradicciones y la misma disparidad de pareceres entre sus comentaristas. Unamuno confesaba llevar muy en lo dentro de sus entrañas espirituales la agonía, la lucha —la lucha religiosa y la lucha civil— para poder vivir de monólogos³⁹.

Crear lo que no vimos, decía Unamuno, se nos enseñó en el catecismo, que es la fe; creer lo que vemos —y lo que no vemos— es la razón, la ciencia; y creer lo que veremos —o no veremos— es la esperanza. Y toda creencia. Afirmo, creo, como poeta, como creador, mirando al pasado, al recuerdo; niego, descreo, como razonador, como ciudadano, mirando al presente, y dudo, lucho, agonizo como hombre, como cristiano, mirando al porvenir irrealizable, a la eternidad⁴⁰.

³⁷ *La agonía del cristianismo*. O. C., t. IV, Madrid, 1950, pág. 829.

³⁸ *Ibidem*, pág. 829.

³⁹ *Ibidem*, pág. 928.

⁴⁰ *Ibidem*, pág. 937.

Lo humano y lo cristiano, o el mito y el misterio

En la cristología de Unamuno, como hemos expuesto, se mezclan las fronteras entre el hombre que aspira y Dios que regula; entre lo humano y lo divino. Pero siempre que se tienda a mezclar o a identificar lo humano y lo cristiano se formula la más exacta expresión de la abolición del cristianismo. En nuestro tiempo la trascendencia del mensaje de Kierkegaard sólo puede explicarse por la denuncia de este fenómeno. El vió en la identificación perfecta de lo humano y de lo cristiano el santo y seña de nuestra época. "Voltaire —comenta Kierkegaard en su *Diario*— decía que no creía en la herencia nobiliaria hasta que no se le probara, historia en mano, que un niño había nacido con espuelas. Yo diré lo siguiente: hasta nueva orden, hasta que no se haya demostrado que ha nacido un niño que tenga como disposición natural la abnegación, mantendré la vieja persuasión de que lo humano y lo cristiano contrasta cualitativamente. Y lo de nacer con espuelas, de que habla Voltaire, no es tan imposible, por lo menos no existe en ello ninguna contradicción; pero que la disposición natural sea la abnegación, eso es completamente absurdo"⁴¹.

El mensaje de Kierkegaard consistió precisamente en denunciar aquella "papilla dulzona que se despacha como cristianismo"⁴², en denunciar el lado peligroso de la obra de Hegel, que consiste en haber desnaturalizado el cristianismo poniéndolo de acuerdo con su filosofía; en fin, en poner de manifiesto que el único lado honesto de los más encarnizados ataques llevados a cabo antaño

⁴¹ KIERKEGAARD: *Diario íntimo*, Buenos Aires, 1955, páginas 341-42.

⁴² *Ibidem*, pág. 448.

tan opuestos como los de sus fuentes respectivas: de un lado, estará el estado dionisíaco, con su irracional "espirituoso, delirante equívoco"; del otro, la casta y sobria embriaguez del espíritu. Si tanto el uno como el otro hacen estallar lo individualizado, "esta miserable vasija de barro", lo realizan de manera completamente distinta. El primero no consigue más que disolver el ser humano en la vida del cosmos —o en una sociedad completamente "telúrica"—; piénsese en el sentido del paisaje en Unamuno, de lo más valioso de su obra—; el segundo, por el contrario, exalta en cada uno el elemento más personal para realizar entre todos los hombres una comunión. No es que éste, por lo demás, rechace pura y simplemente a aquél. En modo alguno la razón en el orden humano lo hace, y el misterio no rechaza en absoluto todo uso del mito. Se asume, por el contrario, una parte, pero lo filtra y lo purifica; lo exorcisa en cierta manera. Lo sagrado auténtico se desprende ya del cosmos lleno de "vestigios de la divinidad". Hay una "mística de la tierra", pero debe ser cristianizada. Cuando pretende reinar sola no es más que terrestre y reconocemos en ella la señal del espíritu del mal⁴⁸.

Nietzsche precisamente no distinguió entre misterio y mito, y si hay un punto débil en su ensayo *El origen de la tragedia*, por otra parte tan notable, es no haber aclarado la tragedia por los misterios de Eleusis, confundiendo al Dionisios dividido de la vida terrestre con el Liberador de la vida celeste y tomar la zambullida en los elementos por la unión mística del alma regenerada y resucitada con el espíritu divino.

A la luz de la comparación que estamos haciendo entre mito y misterio el caso de Nietzsche es sumamente ilustrativo. El quiso oponer Dionisios a Cristo, la

⁴⁸ LUBAC, HENRI DE: *El drama del humanismo ateo*. Madrid, 1949, págs. 103, 126.

vida trágica frente a la vida bajo la cruz. En los dos casos el problema reside en un aspecto distinto del sentido del dolor; sentido cristiano o sentido trágico. En el cristianismo el dolor se dirige hacia un ser santo; en Nietzsche, el ser mismo, en cuanto ser humano, cree bastarse a sí mismo para justificar todo el dolor. Ya hablaremos más adelante de cómo sentido trágico y cristianismo son dos cosas que se excluyen, pero, para seguir ahora el paralelismo entre Nietzsche y Unamuno, en la inmersión de ambos en el mito, obsérvese de pasada que tanto uno como otro describen la decadencia de la humanidad a través del conocimiento, como forma de utopía, como salida trágica.

Los intentos de hacer de Cristo un mito

Los intentos de hacer de Cristo un mito suelen ofrecer características especiales. Por lo general tienden a prescindir de su carácter eminentemente histórico.

A Unamuno, como dijo en varias ocasiones, le era indiferente la existencia histórica de Cristo. Fundamentalmente le interesaba su mensaje de vida espiritual tal como lo había transmitido a los hombres y tal como ellos y él lo habían concebido. Sólo por esa actitud inicial puede casi decirse que Unamuno entra ya en la esfera del mito. En efecto, lo que cuenta el mito sucedió "en otro tiempo"; pero en un tiempo que se encuentra más atrás de toda fecha... Un tiempo que seguramente pudo no haber existido y que, en el fondo, no interesa. El "antiguamente" del mito no pertenece a la historia, sino que se asemeja al punto en que se cortan el "cielo" y la "tierra"; al horizonte, que nunca se encuentra "aquí", sino mucho "más allá". Pero téngase en cuenta que el Evangelio de San Juan, al desarrollar la filiación del Logos, acentúa con la mayor energía que "el Verbo se hizo carne". Tal expresión se vuelve

civilización morirá la fe cristiana. Y tenemos que vivir en agonía”⁵⁸.

Para Unamuno el cristianismo es el individualismo radical y el cristiano debe creer que no es necesario hacerse sobrehombre, sino hombre inmortal, o sea cristiano⁵⁹.

“¿Cree Pascal?”, pregunta Unamuno, para responder: “Quería creer. Y la voluntad de creer, la *will to believe*, como ha dicho William James, otro probabilista, es la única fe posible en un hombre que tiene la inteligencia de las matemáticas, una razón clara y el sentido de la objetividad”⁶⁰.

Para Unamuno la sociedad mata la cristiandad, que es cosa de solitarios, aunque considera que no hay consuelo mayor que el del desconsuelo, como no hay esperanza más creadora que la de los desesperados⁶¹.

Aunque comente pasajes del Evangelio, su tendencia de hacer de Cristo una idea y del cristianismo un mundo que tiene sus raíces en lo más íntimo de la individualidad humana le acercará siempre al mito. En él la figura de Cristo no se mueve en la soberanía de la libertad, sino de la tragedia. Por ese camino la memoria de Cristo, tal como la hace Unamuno, difumina su realidad histórica para convertirse en una visión personal encadenada a sus propias ideas y sentimientos.

Además, en el caso de Unamuno se da el fenómeno corriente de la vida de un hombre que ha estado dominado por la fe de Cristo, pero que en un período determinado la perdió o, al menos, esta fe se ha deteriorado en su núcleo central. Queda entonces en el ánimo una tendencia activa, que si bien no tiende siempre a producir un mito esotérico, da, al menos, siempre un fondo mítico a fenómenos adecuados de la vida indi-

⁵⁸ L. c., pág. 869.

⁵⁹ L. c., pág. 877.

⁶⁰ L. c., pág. 882.

⁶¹ L. c., pág. 837.

vidual o colectiva, ya sea de tipo intelectual o sentimental. En algunos casos el motivo mítico del salvador, al dejar de ser superado y, al mismo tiempo, consumado por Cristo, vuelve a caer en el paganismo irredento y se hace valer en este sentido. Su energía fuera de lugar, que ya no estaba contenida ni legitimada por la figura del Soberano cristiano, vuelve, en su forma pagana o, mejor dicho, apóstata a abrirse camino en la historia.

Así Unamuno se acerca a aquella esfera que, aun aceptando la liberación que hizo Cristo del instinto, se entrega al espíritu. Pero de tal modo que, queriendo independizarse de Dionisios, cae de una manera u otra bajo otro mito, bajo el de Apolo. Con otras palabras, en su alma ha hecho de Cristo una idea, una teoría.

Es verdad que ya los griegos sabían que Dionisios y Apolo eran hermanos... Pero estos dos casos “espíritu” y “naturaleza” son siempre dos aspectos del mundo y de la existencia del hombre en este mundo. Cristo, en cambio, para los cristianos, libera de la servidumbre y otorga una libertad que procede del Espíritu Santo llamada a enjuiciar a todo espíritu mundano. Cristo redime, ante todo, por el hecho de venir de arriba (Io. 8, 23). Los otros salvadores vienen del seno del mundo y de la naturaleza; Cristo, del Dios Uno y Trino. No está en manera alguna comprendido en la ley del turno de vida y muerte, de luz y tinieblas, como tampoco está sujeto a la ley espiritual del desarrollo de la conciencia propia, de la purificación de lo ético, de la elevación de la personalidad, etc. Vive de la libertad de Dios, libertad independiente, señora de sí misma. Cristo libera de la ley del mundo y revela que existe “lo otro”, lo verdadera y absolutamente otro, que no es una dimensión más de este mundo. Para los cristianos Cristo es esto otro, y lo es de tal suerte que se puede llegar a El. Es Dios Santo, vuelto a nosotros por amor y por amor hecho hombre. Cristo está libre

98—, la realidad que se impone es trágica y nos incita a que debemos aceptarla virilmente y vivir conscientemente la lucha a que esta aceptación heroica nos obliga. Unamuno no encuentra o no quiere solución alguna. En una ocasión dice también que “el mundo quiere ser engañado —*mundus vult decipi*—, o con el engaño de antes de la razón, que es la poesía, o con el engaño de después de ella, que es la religión. Y ya lo dijo Maquiavelo: que quien quiera engañar encontrará siempre quien deje que le engañen. ¡Y bienaventurados los que hacen el primo! Un francés, Jules de Gaultier, dijo que el privilegio de su pueblo era “*n'être pas dupe*”: no hacer el primo. ¡Triste privilegio!”, comentó Unamuno, que no cesaba de repetir: “creo, ayuda a mi incredulidad” (*Mc. X, 23*), lo que evidentemente no es propiamente creer, sino querer creer.

La diferencia de un lenguaje así con el de Dostoyevski es que Dostoyevski está dentro de la fe. Podrá estarlo inquieta e incómodamente, pero al fin lo está. Ha visto, y con toda seguridad ha vivido de algún modo, lo que está fuera y lo desprecia. Unamuno no está dentro. Tal vez quiere entrar y sufre porque su razón se rebela, o su fe se debilita, o su temor a la muerte le infunde pánico, ya que en la religión de Unamuno parece que no hay otro problema que el de no morir. Pero es lo cierto que no entra.

No faltan autores, algunos eclesiásticos, que sospechen incluso, bajo las bufonadas intelectuales unamunescas, un ansia constante de reconquistar la fe, esa fe católica que, al no poseerla, la hizo objeto de su odio y abominación. Así, Julián Marias adivina en Unamuno demasiada complacencia en esa duda, en esa agonía de que tanto habla y que nunca llega a resolverse en un radical intento de agotar las posibilidades de la razón para alcanzar la verdad. Unamuno dice muchas veces que

⁴ L. c., pág. 718.

en su lucha encuentra su consuelo; pero una inquietud que puede renunciar a intentar efectivamente calmarse no es radical ni última. Si se complace en esa agonía, en su duda, es porque hay en ella un elemento de ficción, de penúltimidad, y porque debajo existe una creencia más honda en la que está y de la que vive. En efecto, Marias supone debajo de las dudas unamunescas la presencia de Dios y de un Dios que es el cristiano uno y trino, con sus tres personas, con la maternidad virginal de María...

Pero no es cierta la suposición de Marias, ya que, después de 1900, Unamuno se instaló de un modo demasiado definitivo en la “lucha” y en la “duda”, y esto, lejos de ser, como supone Julián Marias, porque en el fondo poseía una última e inquebrantable “confianza” en Dios y en su salvación personal, cosa que podrá deducirse, en efecto, de algunos pasajes de Unamuno, creo, con Sánchez Barbudo⁵, que es todo lo contrario: porque no tenía confianza alguna lucha y duda, y todos sus juegos con ideas, sentimientos y palabras sólo le servían para ocultar un vacío, para engañarse a sí mismo olvidando que no había podido creer.

Cada vez se ponen más de acuerdo los estudiosos sobre que Unamuno, en el fondo, no creía. En el fondo de sus prolijas disertaciones teológicas hay un descreimiento absoluto en Dios, ya que su Dios cordial solamente existe en su fantasía. Un estudio atento de la obra de Unamuno, y de manera especial de su poema *El Cristo de Velázquez*, nos muestra su carencia de fe. A lo más que llegó, hacia 1905, fué a creer en Dios y ello no debió durarle sino hasta 1906, como puede verse en sus cartas a Ilundain. Lo que vemos en su libro *Poesías* (Bilbao, 1907) y en sus *Salmos* especialmente —los cuales, según él mismo dice, mejor que

⁵ SÁNCHEZ BARBUDO, ANTONIO: *Estudios sobre Unamuno y Machado*, Madrid, 1959, pág. 46.

tregó, él mismo lo confiesa, al vértigo de las doctrinas filosóficas y teológicas, y un día, resumiendo su posición, en una carta a su discípulo Casimiro González Trilla, dice: "Al paso que vamos nos hemos de dividir, no en buenos y malos, ni en liberales y católicos, sino en los que anhelamos otra vida, estemos o no seguros de su existencia, y los que, renunciando, desde luego, a ella, se contentan con ésta: en trascendentalistas y terrenales"¹². Ciertamente Unamuno se sabía situado en el campo ocupado por aquellos que oponen a su existencia terrena, caduca, otra perdurable que anhelan, dudosos, agónicamente, como era su caso personal y su modo de entender la religión, que nunca pasó de ser en él un anhelo de creer o, como él mismo decía, un ansia por no morir.

Pero aun si aceptáramos este punto, el de su sentido de la inmortalidad, que es el más central de su pensamiento, como reconocen todos sus críticos, veríamos, al analizarlo con detenimiento, que en él se muestra la más alarmante ausencia de religión.

En ningún otro punto como en éste, al acentuar las ansias de no morir en su interpretación del cristianismo, se muestra tan clara la completa ceguera de Unamuno para el vasto paisaje sobrenatural que específicamente caracteriza al cristianismo.

Cuando Unamuno explica que su concepción del cristianismo estriba fundamentalmente en la absoluta supeditación y reducción que de todo su contenido ha hecho al plano natural, en el que se plantea al hombre el problema de la supervivencia personal después de la muerte, está diciendo también que el Cristianismo no sería más que una respuesta a esta inquietante cuestión, aportando al hombre una fe y una esperanza muy vivas, aunque enteramente irracionales, en esa inmortalidad

¹² Carta a C. GONZÁLEZ TRILLA; Salamanca, 12 de diciembre de 1909, l. c.

individual que con tanta vehemencia anhelamos. Es a eso precisamente a lo que se ha llamado problema unamuniano por excelencia, ya que en la religión de Unamuno parece que no hay otro problema que el de no morir; inquietud filosófica fundamental, nuestro íntimo problema vital, etc. Para Unamuno, digámoslo una vez más, el cristianismo no es sino la solución a este problema y éstos son los límites dentro del cual lo juzga comprensible¹³.

Pero con ello lo que hace Unamuno es ni más ni menos que configurar el cristianismo a su imagen y semejanza. Proyectar sobre él su propia luz egocéntrica de manera impositiva, determinada por sus propios intereses filosóficos y no por esa actitud abierta y receptiva, característica de la búsqueda escrupulosa de la verdad. Y nada menos sorprendente en Unamuno, ya que toda su visión del ser va por ahí. Para Unamuno ser es afirmarse, es poder contra la nada. Para Unamuno la vida es una obstinación, una terquedad, una pertinacia. De aquí que su Cristo sea un Cristo de desesperación forjado por él desde su desesperación. Pero siguiendo con lo que íbamos, al configurar Unamuno el cristianismo a su imagen y semejanza, absorto ante el problema de la supervivencia personal y hambriento de inmortalidad, ha visto en Cristo al "Eternizador", al que nos salva de la nada, haciendo posible nuestra existencia después de la muerte. De ahí su peculiar interpretación del dogma de la resurrección de la carne, como su acerada crítica de la "visión beatífica" reservada a los bienaventurados. De ahí que atribuya fundamentalmente a los dogmas católicos un valor meramente pragmático, en tanto que "querencias" más que "creencias" propiamente dichas.

¹³ Vid. sobre el particular el breve aunque enjundioso artículo de LUIS CUÉLLAR BASSOLS: *Empobrecimiento unamuniano de la esencia del cristianismo, Cristiandad*, Barcelona, núm. 336, 1-15 febrero 1959, págs. 176-77.

a veces nos puedan resultar, tienen la facultad de saber decir cosas de manera única. Ellos, mejor que ningún otro tipo de la especie humana, saben lo que es sentir el soplo de la inspiración y lo difícil que es hacerle resistencia.

Indudablemente el feroz poema al *Cristo yacente de Santa Clara* es un poema único. Como visión poética, posiblemente, de los suyos, de los de más fuerza plástica. Un poema, además, chocante, ruidoso. Renunciar a su inspiración, una vez sentida ésta, para un hombre de la contextura de Unamuno, era prácticamente casi imposible. El lector, máxime si es descreído, tal vez objeto que ante un poema así no hay por qué plantearse problemas de índole extraliteraria. Pero es el propio Unamuno quien se los plantea y quien nos confiesa que sintió "cierto remordimiento".

Para un cristiano corriente y moliente por muy horrible artísticamente que sea una escultura, por muy nadista que sea su interpretación y por muy paramero que le resulte su contorno, es Cristo, en últimos términos, quien está ahí representado. Alguna conmoción muy honda ha tenido que sentir un alma para usar un lenguaje que llame a Cristo "Cristo pesadilla" o para decir que "Dios quiere purgar de culpa su conciencia" o que es "la Gana, la real Gana que se ha enterrado en tierra...".

De poco sirve la explicación de que éste es el Cristo español y no el Verbo que se encarna en carne vividera. Ni en España ni en ningún país cristiano se puede separar la imagen de Cristo, por muy imperfecta que ésta sea, del Cristo del Evangelio, sin el cual, claro está, no se comprendería. Si en los pueblos de la Cristiandad hay muchas imágenes deformadas de Cristo no es, precisamente, la española la más deficiente ni la más adecuada para que Unamuno eleve a la categoría de símbolo nacional "un zurrón de huesos y de podre que no es varón, ni hembra, sin sexo alguno... Cristo pre-cristiano

y post-cristiano, Cristo todo materia, árida carroña re-costrada de cuajaronos de sangre seca..."

El poema, tal como lo presenta Unamuno, no resiste el análisis de una crítica histórica. Es irreverente e injusto. Hasta un crítico tan unamuniano como Valbuena Prat, al hablar de él, dice que Unamuno, más que cantarlo, lo escupió⁸. No obstante, mana de él una fuerza poderosa, misteriosa, negra. Este Cristo terroso y oscuro de la gran españolada de la España negra ofrece una de las características más peculiares de la estilística unamuniana: escribe mejor cuando arremete contra algo o contra alguien, cuando se siente en ira, cuando destruye, cuando demole, cuando protesta. Observación que sus lectores no pueden olvidar fácilmente, así como tampoco esta otra: en sus poesías raras veces adopta Unamuno una actitud de piedad ante Cristo, sino, ya lo hemos dicho, de voluntarismo creador.

El poema al Cristo yacente de Santa Clara, en la obra unamuniana, no es un mero *lapsus* o un episodio incidental. No es un poema circunstancial. Unamuno da a su visión un valor simbólico y la extiende al área nacional. Y no se trata de un símbolo encontrado por pura casualidad. La visión es vieja en Unamuno y perdura hasta los últimos años de su vida. Por todo ello exige que le demos el relieve que merece. Es en extremo sorprendente que en las mismas *Andanzas y visiones españolas*, al tiempo que confiesa expresamente que sintió cierto remordimiento por haberlo escrito, se deleite con cierta morosidad contando su historia y reproduciéndolo, no sin cierta ufanía, en dos sitios distintos, una vez en verso y otra en prosa. ¿Es esto remordimiento? Por el contrario, ¿no nos está diciendo a cada paso su autor que siente la alegría de un hallazgo, de una visión desesperada y angustiada?

⁸ VALBUENA PRAT: *Unamuno y Canarias*. "La Gaceta Literaria", Madrid, 15-IV-1930, pág. 10, del extraordinario homenaje a Unamuno.