

El Cristianismo de Unamuno

El uso reiterativo que hace Unamuno de los términos *Cristianismo* y *Cristiandad* obliga a tener que iniciar este estudio, precisando su significación histórica. Un texto del mismo nos enfrenta con este binomio. Dice así en el texto aludido: «Este fatídico sufijo —*ismo*, cristianismo— lleva a creer que se trata de una doctrina, como platonismo, aristotelismo, cartesianismo, kantismo, hegelismo. Y no es eso. Tenemos, en cambio, una hermosa palabra, *cristiandad*, que, significando propiamente la cualidad de ser cristiano —como la de humanidad la de ser hombre humano—, ha venido a designar el *conjunto de los cristianos*». ¹ Algo malhadado ha sido, en verdad, para Unamuno que la entrañable palabra, *Cristiandad*, se haya trocado en vocablo sociológico para significar lo que hemos subrayado en el texto: el *conjunto de los cristianos*. Peor aún ha sido que *Cristiandad* haya llegado a ser una categoría histórica para significar esa situación en la que el Cristianismo se enfrenta con el poder civil del Estado. ² Todo ello ha motivado que Unamuno, pese a su simpatía por la palabra *Cristiandad*, la haya ido dejando en segundo puesto y haya preferido en su obra hablar más bien de *Cristianismo*. Pero esto sí: siempre interpretado como *vivencia religiosa*, nunca como sistema doctrinal.

De este *Cristianismo*, como *vivencia religiosa*, nos preguntamos ahora por la actitud mental que Unamuno mantuvo frente a él. Subrayamos lo de *actitud mental* porque con ello queremos significar, ya desde este comienzo, que Unamuno aborda al Cristianismo «*con toda su alma*», según la conocida y repetida frase de Platón. Es decir, para él el Cristianismo no es algo pertinente a la inteligencia, a la voluntad o al sentimiento, sino a todo su ser, en el que estas actividades mentales forman una indisoluble y plena vivencia.

En segundo lugar hacemos la observación de que este estudio declina más al método *sincrónico* que al *diacrónico*. No es, por tanto, nuestro intento ir analizando las diversas etapas por las que el alma de Unamuno va enfrentándose con el Cristianismo. Sin duda, este tema es muy importante y está pidiendo una investigación monográfica, como reiteradamente venimos pidiendo en nuestros estudios sobre el mismo. En esta ocasión las exigencias de un artículo nos fuerzan a centrarnos tan sólo en la madurez espiritual de Unamuno. O sea, en la etapa posterior a su crisis de 1897, por mí deteni-

¹ M. de Unamuno, La agonía del Cristianismo. Obras Completas (*Escelicer —citamos siempre por esta edición—*). Madrid, 1967, VII, p. 313.

² Ya es significativo que en Historia de la Iglesia, dirigida por A. Fliche-V. Martín el vol. X lleve por título: La Cristiandad Romana. Trad. española por Edicep. Valencia, 1975.

damente estudiada en mi ensayo, *Unamuno y Dios*.³ En este estudio llegué a la conclusión de que si Unamuno no aceptó entonces al Cristianismo en plenitud, sí hizo del tema religioso, y más en concreto del Cristianismo, uno de los centros primarios de su vida mental. Ciertamente que desde el año de la crisis de 1897 al de su muerte en 1936 pasan casi cuarenta años. Años de lucha tensa no sólo exterior, sino más aún interior. Tan largos y agitados años no pueden mantener una sincronía perfecta. De hecho, en el aspecto religioso se dan matices diferenciales que cristalizaron en tres de sus obras: *Diario Intimo*, *El Cristo de Velázquez* y *San Manuel Bueno, Mártir*. Sin embargo, pese a estos matices diferenciales, parece que puede estudiarse a Unamuno desde una perspectiva *sincrónica*, que abarque los cuarenta últimos años de su vida. Al menos, por lo que toca a su vida íntima religiosa. En efecto, un clima semejante traspiran los escritos de Unamuno durante estos largos años. Este clima semejante, por lo que hace al Cristianismo, deseábamos aclarar en este ensayo.

1. El Cristianismo como «agonía»

Innecesario pudiera parecer, pero es al mismo tiempo ineludible, tener que advertir que la palabra «agonía» se entiende aquí en sentido típicamente unamuniano, es decir, en su raigambre clásica, siguiendo la tendencia del mismo Unamuno, que tanto gustaba de recrear nuestro vocabulario desde las matrices del mismo: el griego y el latín. Ahora bien, la semántica griega en torno a la palabra «agonía» nos habla de lucha y combate, de forcejeo y pugilato. Nos recuerda, sobre todo, a los atletas que pugnan en el circo. En nuestro lenguaje usual se aplicó la palabra a la última lucha entre la vida y la muerte. Y «agonía» vino a significar lo que acaba, lo que se halla ya moribundo.⁴ Sólo un malentendido —peor si ha sido malévolo— ha podido acusar a Miguel de Unamuno de haber creído que el Cristianismo estaba para expirar. En su mente el Cristianismo estaba, no para expirar, sino para inflamar, conmover y potenciar. Pero siempre en «agonía», siempre en lucha en los hombres y en los pueblos. Es esta *agonía del Cristianismo*, vista por Unamuno la que ahora quisiéramos exponer aquí.

a) *Serenidad clásica e inquietud cristiana*

Bastaría ponernos, aunque sólo fuera en imagen, ante el *Partenón* de Atenas y de una *Catedral gótica*, para advertir que estamos ante mundos netamente dispares. El título de esta sección lo pone ya en relieve. Ante el *Partenón* sentimos que nos invade la serena placidez del mundo clásico que halló en la perfecta medida de este templo su máxima expresión. A su vez, la *Catedral gótica* transparenta el espíritu medieval, tenso hacia el Infinito. En las torres de sus catedrales el alma cristiana de la Edad Media

³ E. Rivera de Ventosa, *Unamuno y Dios*. *Encuentro*. Madrid, 1985; pp. 109-151: *Capítulo IV*, La llamada de Dios a M. de Unamuno. *Apareció anteriormente bajo el título*: Crisis religiosa de Unamuno en su retiro de Alcalá. en Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno XVI-XVIII (1967), pp. 107-133.

⁴ En el Prólogo a la edición española de *La agonía del Cristianismo es muy explícito sobre este tema cuando escribe: «Y no quiero cerrar este prólogo sin hacer notar cómo una de las cosas a que debe este librito el halagüeño éxito que ha logrado es a haber restablecido el verdadero sentido, el originario o etimológico de la voz «agonía», el de lucha. Gracias a ello no se confundirá a un agonizante con un moribundo»*. O. C., VII, p. 306.

ha hecho piedra el eterno lema agustiniano: «... *inquietum est cor nostrum...*». Nos hallamos, pues, ante la inquietud cristiana frente a la serenidad clásica. ¿Por cuál optar de estos dos mundos espirituales?

La inquietante cuestión por el *más allá*, que atraviesa nuestra mentalidad desde los orígenes del Cristianismo, ha tenido su máxima palpitación en la obra de Hegel, *La Fenomenología del Espíritu*. Hegel ha percibido que la conciencia cristiana es una conciencia esencialmente escindida por hallarse siempre a caballo entre el *Diesseits* —lo de aquí— y el *Jenseits* —lo de allá—. Esta escisión motiva que a la inquietud cristiana por el *más allá* la interprete como un desgarramiento inserto en lo más íntimo del alma cristiana. Precisamente su obra va a tener por fin *curar* con medicina filosófica, este radical malestar de nuestra conciencia. Para lograr esta cura, señala las etapas ascensionales por las que la conciencia debe ir subiendo en su vida mental hasta llegar al *saber absoluto*. Sólo por medio de este saber desaparece la radical escisión entre lo de *acá* y lo de *allá* en la unidad sustancial de todas las cosas en la Idea. La tensión entre lo *inmanente* y lo *trascendente* da paso al Espíritu Absoluto en su despliegue. La conciencia de que se inserta dentro de este Espíritu Absoluto deja de ser una conciencia *desgarrada* entre dos realidades separadas por una sima insalvable, para llegar a convertirse en una conciencia *unificada* que contempla y vive la unidad de todos los seres en el único Ser Absoluto: la *Idea*.⁵

Unamuno, sin aludir a la obra de Hegel que hemos comentado, percibe el problema del alma desgarrada dentro del protestantismo, problema que éste no supo resolver, según les objeta en este pasaje: «La que podríamos llamar “allendidad”, *Jenseitigkeit*, se borra poco a poco detrás de la “aquendidad”, *Diesseitigkeit*. Y esto, a pesar del mismo Kant que quiso salvarla, pero arruinándola. La vocación terrenal y la confianza pasiva en Dios dan su ramplonería religiosa...». ⁶ Si el declinar de lo eterno hacia lo temporal dan un tinte de ramplonería al luteranismo, según piensa Unamuno, quiere ello decir que él tomó otra actitud ante el innegable desgarramiento del alma cristiana, tensa siempre entre lo temporal y eterno. ¿Cuál fue esta actitud?

b) Agonía del alma cristiana

Ante todo hay que afirmar que Unamuno nunca buscó paliativo al hecho del desgarramiento del alma cristiana. Y menos buscó para él curas sofisticadas. Veremos más tarde que a su vera, en el bisbiseo del rezo de sus seres queridos, percibió el único lenitivo eficaz para el intranquilo desasosiego del alma cristiana. Pero este lenitivo, propio de las almas sencillas y veraces con Dios y consigo mismas, ni él era capaz de compartirlo, ni le parecía posible que fuera compartido con una conciencia acosada por los grandes saberes que hoy día alejan de Dios. Efectivamente, estos saberes insisten en hacer ver la imposibilidad de vivir en dos mundos: el terreno y el eterno. Es verdad que el pensa-

⁵ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. F. Meiner. Hamburg, 1952. Ya en la Vortrede hallamos este texto tan sintético y significativo: «*Er (der Geist) gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zertissenheit sich selbst findet*» (p. 30 —el subrayado es nuestro—). Sobre tema tan estudiado baste citar el autorizado ensayo de J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. P.U.F., París, 1951.

⁶ Del sentimiento trágico de la vida. IV. La esencia del catolicismo. O. C., VII, p. 149.

miento cristiano ha creído dar respuesta a esta tremenda antinomia, cuando concibe lo terreno en camino y proyección hacia lo eterno. Pues el hombre, al vivir lo terreno, puede y debe hallarse en «*Camino de Perfección*» hacia lo eterno. Pero esta solución, sencilla y luminosa del pensamiento cristiano, le pareció a Unamuno un capcioso sofisma apaciguador. El, en vez de buscar por esta vía un lenitivo a su conciencia desgarrada, tomó más bien la vía opuesta, interpretando el desgarramiento del alma cristiana como agonía ineludible, lucha a muerte en el trasfondo de la conciencia.

Parece Unamuno añorar a veces la serena beatitud clásica. Comenta en más de una ocasión el dicho de Lucrecio, exaltador de esta serenidad: «*paccata posse mente omnia intueri*». Pero tiene que confesarse a sí mismo que «aquel terrible poeta latino Lucrecio no vive más que una aparente serenidad y ataraxia epicúrea». ⁷ Más dilacerante es aún la situación del judío portugués, desterrado en Holanda, B. Spinoza, cuya *Ética*, expuesta con la serena frialdad de un tratado geométrico, es sin embargo, para Unamuno, un desesperado poema elegíaco, eco lúgubre de los salmos proféticos. Culmen de esta *Ética* spinoziana es el *amor intellectualis*, fórmula la más feliz de un alma que ha superado toda escisión y desgarramiento. Y sin embargo, Unamuno cree percibir que en el fondo de tan bello cáliz está sedimentada la más desoladora desilusión. «¿Qué es eso de amor intelectual?», se pregunta Unamuno. Y responde con ironía: «Algo así como un triángulo enamorado, o una eclipse encolerizada, una pura metáfora, pero una metáfora trágica». ⁸ Al desenmascarar estos paliativos de aparente tranquilidad, Unamuno se siente vinculado a la larga serie de grandes hombres que han sentido la vida como agonía: Marco Aurelio, Agustín, Pascal, Kierkegaard, L. Chestov, etc.

Dijimos que pudo hallar en el pensamiento cristiano solución a su agonía íntima. Pero Unamuno, en vez de asirse a este pensamiento que echa puentes entre lo temporal y eterno, rompió dolorido tales puentes. Esta dolorida ruptura nos la hace vivir Unamuno en este pasaje: «Ni, pues el anhelo vital de inmortalidad humana halla confirmación racional, ni tampoco la razón nos da aliciente y consuelo de vida y verdadera finalidad a ésta. Mas he aquí que en el fondo del abismo se encuentran la desesperación sentimental y volitiva y el escepticismo racional frente a frente y se abrazan como hermanos. Y va a ser de este abrazo, abrazo trágico... de donde va a brotar manantial de vida, de una vida seria y terrible». ⁹

Concluimos, pues, este breve análisis, anotando que Unamuno no sólo no ha negado el desgarramiento de la conciencia cristiana sino que lo ha radicalizado hasta hacer de él una *agonía*, abrazo trágico, lucha incruenta que le hizo derramar, en graves momentos, lágrimas de sangre.

c) *Vetas de la agonía cristiana*

La palabra *veta* trae a la mente el lenguaje minero que tanto la pronuncia. Ante ella bien podemos recordar que el Cristianismo es una *rica mina* en la que incontables almas han buscado ricas vetas de alta espiritualidad. A algunas de estas vetas quisiéramos

⁷ Op. cit., V. Disolución racional. O. C., VII, p. 165.

⁸ Op. cit., X. Religión, mitología de ultratumba y apocatástasis. O. C., VII, p. 247.

⁹ Op. cit., VI. En el fondo del abismo. O. C., VII, p. 172.

acercarnos para escudriñar los emotivos filones de agonía cristiana que contienen. Dos de ellas serán tema de nuestra reflexión. Las dos han sido estudiadas por Unamuno y nos interesa sobremanera conocer lo que opinaba sobre las mismas. Este conocimiento nos introducirá en su más íntimo pensar sobre el *Cristianismo*.

1) Veta «*estilo Pascal*»

Reiteradamente Unamuno recuerda un pasaje evangélico, lleno de calidad humana y de intranquilidad divina. Rezuma calidad humana el buen padre que se acerca a Jesús con su hijo enfermo, para pedirle que se lo cure. La eterna petición que brota inextinguible de la entraña paterna. Jesús accede al deseo del padre. Pero le advierte: «Si eres capaz de creer, para el que cree todo es posible». Entonces aquel hombre, angustiado en su interior, pone en la palma de la mano su conciencia vacilante y dice a Jesús: «*Creo, Señor, ayuda a mi incredulidad*» (Mc. IX, 23). Estas palabras del padre, que siguen a las tan humanas de pedir la cura del hijo, traspiran una divina intranquilidad, pues tienen por objeto la fe a la que aquel hombre quiere asirse con emoción, pero acosado por dilacerante duda. Lo que sucede es que para Unamuno éste no es un caso singular sino un caso típico, que se viene repitiendo a lo largo de los siglos cristianos. Incontables almas han repetido ante Jesús la misma emocionante súplica del buen padre del Evangelio. También M. de Unamuno ha elevado a Jesús idéntica súplica. Al hacerla, estaba acorde con las palpitaciones intensas y elevadas de otras almas excepcionales. Especialmente las sintió vibrar en Blas Pascal a quien dedica un capítulo de su obra, *La agonía del Cristianismo*.

En el momento central de este capítulo vuelve Unamuno a recordar el pasaje evangélico que hemos mentado, para comentar de esta suerte las palabras del padre vacilante en su fe. Esto, sentencia Unamuno, «no es propiamente creer sino querer creer». Con esta sentencia conexiona los conocimientos del corazón de que habla Pascal, los cuales no nos dan la verdad racional objetiva. Y advierte que esto Pascal lo sabía. Y porque lo sabía, renunció llegar a *convencerse* con la razón, limitándose a quedar *persuadido*. Para obtener esta persuasión, comenta algo irónico Unamuno, Pascal «se sermoneaba a sí mismo». ¹⁰

Sin embargo, pese a que la razón no le daba apoyo, Pascal, según advierte Unamuno, no se sometía a la duda, a la negación, a la *skepsis*, pues tenía necesidad del dogma al que se adhería «*entonteciéndose*». Unamuno recuerda aquí la frase de Pascal por la que éste, con expresión que rezuma escepticismo señala la actitud del creyente ante el misterio: «*Il faut s'abêtir*». Unamuno la traduce: «*hay que entontecerse, suicidarse racionalmente*». ¹¹ En comunión con Pascal Unamuno renuncia al *rationabile obsequium* de San Pablo y deja el encargo de que lo busquen a los jesuitas, a quienes tanto achaca el andar a caza de ratones. Contra ellos, por este motivo y en línea con Pascal, escribe en este capítulo páginas muy duras y hasta manifiestamente injustas, según creemos. Pero este debe quedar aquí al margen para percibir en ellas dos modos distintos

¹⁰ La agonía del Cristianismo. IX. La fe pascaliana. O. C., VII, p. 347.

¹¹ Op. cit., O. C., VII, p. 350. Texto paralelo en Del sentimiento trágico. VI. En el fondo del abismo. O. C., VII, pp. 181.

de entender y de vivir el Cristianismo. En máximo relieve se muestran estos dos modos distintos en estas palabras que dejó aquí escritas Unamuno: «Pascal, el hombre de la contradicción y de la agonía, previó que el jesuitismo, con su doctrina de la obediencia mental pasiva, de la fe implícita, mataba la lucha, la agonía, y, con ella, la vida misma del cristianismo». ¹²

Es indudable que los jesuitas han sido largos en el uso de la razón, para dar unos *praeambula fidei*, capaces de rendir a toda mente con buena voluntad. Pero ni Pascal, ni menos Unamuno han querido saber nada de ese camino de la razón. Todavía hay que decir que Pascal en sus *Pensées* pone más de una vez la razón al servicio de la creencia. Unamuno, más radical, declara a la razón asesina de la fe. Nada, pues, de maravillar que el contraste entre estos dos modos de entender el Cristianismo, Unamuno los resume en este severo juicio contra los jesuitas: «Esta gente trata de detener y evitar la agonía del cristianismo, pero es matándolo, ¡que deje de sufrir!, y le administra el opio mortífero de sus ejercicios espirituales...». ¹³

Pocas veces habrán recibido los famosos ejercicios ignacianos un ataque mayor. No nos toca ahora salir a hacerles justicia ante la frase desafortada de Unamuno. Pero ha quedado, por todo ello, bien patente cómo éste ve en la *agonía íntima* de la conciencia cristiana el verdadero y auténtico Cristianismo.

2) Veta «estilo Teresa de Jesús»

La obra de Unamuno, *La Agonía del Cristianismo* tiene por lema el ansia mística de Teresa de Jesús: «muero porque no muero». Este lema, puesto por Unamuno en el frontis de su obra, nos habla de cómo éste piensa que el Cristianismo es *agonía mística* en almas extraordinarias, como Teresa de Jesús.

Ante esta *veta mística* con la que se topa Unamuno, anotemos en primer término la alta estima que éste tenía de los místicos. Esto sea dicho contra algún teólogo ultracrítico que le achaca ojeriza contra los mismos. Ortega y Gasset, muy consciente del entusiasmo de Unamuno por los místicos, no acepta, sin embargo, que éste acerque entre sí a Descartes y San Juan de la Cruz, «frailecito incandescente», en frase orteguiana, recogida irónicamente por Unamuno. ¹⁴

A esto hay que añadir que si San Juan de la Cruz atrae las simpatías de Unamuno, Santa Teresa suscita en él verdadero entusiasmo. No es cosa de comentar aquí la canonización que hace de ella en *Vida de Don Quijote y Sancho*, cuando escribe: «Y dio (Teresa de Jesús) en heroica locura, y llegó a decir a su confesor: “Suplico a vuestra merced seamos todos locos, por amor de Quien por nosotros se lo llamaron” (*Vida*, capítulo XVI)». ¹⁵

Por lo que toca a sus dotes de escritora, no caben mayores laudes que los escritos por Unamuno. Este se siente obligado a protestar contra el dicho corriente que atribuye a Santa Teresa tener pluma de oro. «No, escribe textualmente Unamuno; la pluma,

¹² Op. cit., O. C., VII, pp. 350-351.

¹³ Op. cit., O. C., VII, p. 352.

¹⁴ Del sentimiento trágico. XI. El problema práctico. O. C., VII, p. 281.

¹⁵ Vida de Don Quijote y Sancho. Segunda parte, c. VI. O. C., III, p. 153.

el estilo, de Santa Teresa no era de oro, sino de ala de águila. Del ala del águila de San Juan, la que mira el sol cara a cara. Así como los sabios escriben con pluma del ala de lechuza de Minerva, la que ve en lo oscuro, pero se ciega en lo claro.»¹⁶ Qué contraste tan para ser ponderado. Los sabios escriben, ayudados de Minerva, que vuela siempre entre luces de atardecer. Teresa de Jesús, con ojos de águila de San Juan, mira al sol de Dios cara a cara. No cabe elogio mayor para quien toma en sus manos una pluma.

Pero nada de esto, dirá el lector, nos habla de *agonía*. Y sin embargo, en este mar de lucidez y claridad, que es el alma de Teresa, Unamuno percibe esa *agonía* que, para él, es esencial al Cristianismo. ¿Dónde la ve Unamuno? Es claro que un primer momento lo halla en las palabras que ha puesto por lema a su obra: «*muelo porque no muero*». Un segundo momento lo hallamos cuando Unamuno recuerda el contraste entre *todo y nada*, lema que según él, acompaña siempre al místico y que él analiza en Santa Teresa.

Por lo que hace al primer momento, al «*muelo porque no muero*», tenemos que reconocer que Unamuno ha sido muy parco en exponerlo. Dejando a trasmano alusiones de pasada, que no aclaran tan íntima vivencia, Unamuno se detiene a comentarla brevemente en *La agonía del Cristianismo*. Acude aquí a la exclamación teresiana en confirmación del contraste que encierran las palabras de Jesús, al declararse a sí mismo «*camino, verdad y vida*». Al escuchar estas palabras en la Iglesia griega ortodoxa de París, Unamuno medita entonces: «si no habrá contradicción entre la verdad y la vida, si la verdad no es que mata y la vida nos mantiene en el engaño. Y eso me hizo pensar en la *agonía del cristianismo*... Y aquí estriba la tragedia. Porque la verdad es algo colectivo, social, hasta civil... Y el cristianismo es algo individual e incommunicable. Y he aquí por qué agoniza en cada uno de nosotros». Es en este momento preciso cuando recuerda la jaculatoria de Santa Teresa.¹⁷

Respetemos el intento probatorio que Unamuno cree hallar en el dicho teresiano para su tesis del contraste entre la verdad, siempre colectiva y social, y la vida, algo individual e incommunicable. Pero tenemos que reconocer que al dicho teresiano Unamuno lo hace descender de las alturas de la mística a nuestros avatares diarios. El místico lleva en sí la terrible dolencia de la *agonía*, pues el alma se siente escindida y desgarrada. Se debe a que el *más allá* atrae y fascina a esta alma inquieta que se siente aprisionada en el *más acá*, «en cárcel baja, oscura», según Fray Luis de León. No se trata, por lo mismo, como en el razonamiento unamuniano que terminamos de acotar, de pugna entre lo colectivo e individual, sino de algo mucho más hondo y profundo: de la llamada de lo eterno al que vive en lo temporal.

Mejor entrevé Unamuno este tema místico cuando recuerda que San Juan de la Cruz habla del «apetito de Dios». De este apetito comenta: «El apetito es ciego, dice el místico. Pero si es ciego, ¿cómo puede creer, puesto que creer es ver? Y si no ve, ¿cómo puede afirmar o negar?»¹⁸ Tanteando toca aquí Unamuno el misterio del alma místi-

¹⁶ Alrededor del estilo. O. C., VII, p. 888.

¹⁷ La agonía del Cristianismo. I. Introducción. O. C., VII, p. 308.

¹⁸ Op. cit. VI. La virilidad de la fe. O. C., VII, p. 331.

ca, siempre a media luz por el camino de la fe, en busca de la Infinitud por la que ansía. Lástima que no haya percibido con mayor claridad lo que, de modo inspirado, declara el mismo San Juan de la Cruz en una de sus canciones, cuando afirma que todas las criaturas le iban hablando de su Amado, de su Dios Infinito. Todas ellas, sin embargo, le llagaban más en lo hondo para al fin tener que confesar: «... y déjame muriendo/un no sé qué que quedan balbuciendo». Tocamos en estos dos versos una cumbre literaria y mística. El contenido y la expresión se han dado aquí la mano. A ellos les debemos el habérsenos dado entrever esa mística *agonía* del alma que suspira por su Dios sin poderlo plenamente abrazar. A ese no sé qué que le deja muriendo a San Juan de la Cruz, replica Santa Teresa con su suspiro: «*muero porque no muero*». Que rica veta tuvo ante sí Unamuno que todavía espera ser debidamente explorada desde la tesis de la «agonía del Cristianismo». ¹⁹

En un segundo momento Unamuno aborda el mismo tema de la «*agonía mística*» desde el binomio que a él tanto le atormentaba: «*todo o nada*». Hubiera podido utilizar el rígido contraste que entre ellos establece San Juan de la Cruz: «Para venir a gustarlo todo,/no quieras tener gusto en nada./Para venir a poseerlo todo,/no quieras poner algo en nada». ²⁰ J. Maritain, en su obra fundamental, *Les degrés du savoir*, hizo del lema «*todo o nada*», escrito en español, un largo estudio de alta mística. ²¹ Unamuno opta, sin embargo, por Santa Teresa de la que acota dos pasajes cumbres: uno lo toma de su *Vida*; otro, de las *Moradas sétimas*. Nos detenemos en el segundo por parecernos que pone más en claro cómo la preocupación de Unamuno por la agonía del alma cristiana motiva que llegue a verla hasta en la placidez que inunda la cumbre de la vida mística.

Anotemos que el texto que acota Unamuno está tomado de las *Moradas sétimas*. Ahora bien, en ellas la Santa describe el *matrimonio* espiritual entre Dios y el alma. Ya la fase ardiente y desasosegada del va y viene de los desposorios, descritos en las *Moradas sextas*, ha pasado. Ahora ha llegado el momento de la unión serena y apacible del matrimonio. Para exponer esta unión Santa Teresa se sirve de cuatro comparaciones de un encanto singular: la de dos velas que aúnan su luz; la del agua del cielo que cae en el río, donde se mezclan las aguas; la del arroyico que penetra en el mar y en él se pierde; la de la luz que entra por dos ventanas y se hace una en la sala. ¿Pueden hallarse comparaciones que lleven al espíritu más sosiego y quietud? Y sin embargo, Unamuno, que menta a las cuatro, ve en ellas la fuerza impelente de la *nada*, que empuja hacia aquel alto estado. Hasta recuerda que Amiel, por este motivo, evoca por dos veces en su *Diario Intimo* el vocablo *nada*, escrito en español. ²²

Pensamos que se da en esta ocasión uno de esos fáciles trasvases de la propia conciencia a la conciencia con la que simpatizamos. Ante la de Unamuno estaba la conciencia

¹⁹ *San Juan de la Cruz*, Cántico espiritual. Canción VII. *Obras* (ed. Silverio de Santa Teresa). Burgos, 1940; pp. 477-481.

²⁰ Idem, Subida al Monte Carmelo. *Libro primero*, c. XIII (ed. cit.); p. 78.

²¹ J. Maritain, Distinguer pour unir ou les degrés du savoir. *Chapitre IX*. Todo y nada. *Desclée de Brouwer*. París, 1932; pp. 699-765.

²² Del sentimiento trágico. X. Religión, mitología de ultratumba y apocatástasis. O. C., VII, p. 243.

de Teresa de Jesús, con su actitud beatífica, en cuanto es dable en este mundo. Ya se hallaba totalmente impregnada de Dios, hasta en su diario quehacer, cuando podía decir con toda verdad que Dios se halla entre pucheros. Traduce, en verdad, este simpático dicho, tan malentendido en ocasiones, ese feliz momento en el que la agonía del alma cede el puesto a la sabrosa convivencia con el Señor. Así acaece en la más alta cumbre mística. Así en Teresa de Jesús. Aún en el momento en que deseando el abrazo eterno, exclame: «*muelo porque no muero*». Ahora ya no es agonía; es placidez en el desseo.

d) *Almas cristianas «sin agonía»*

Debido a su tesis de la esencial *agonía* del Cristianismo, Unamuno no llega a la comprensión de la vivencia del alma mística en perfecta placidez. Pero es que la lectura reflexiva de sus escritos pone ante los ojos una multitud de almas cristianas, viviendo su cristianismo al margen de toda lucha. En ellas tampoco el cristianismo ha vivido en *agonía*.

En el *Diario Intimo* la mirada de Unamuno a esta beatífica legión de almas es constante. «¡Sencillez, Dios mío, sencillez!, suplica en un momento. Y para lograrla, sentir como los sencillos, orar con ellos y como ellos, creer con ellos». ²³ Se encuentra aquí Unamuno con el ingente número de felices dentro del Cristianismo, de los que ignoran el agónico desdoblarse del corazón, alegres en su sencillez. De esta alegría habla más claro en otro pasaje, cuando escribe, comentando el milagro de las Bodas de Caná: «Debemos henchir nuestras almas de agua pura y limpia, de sencilla y simple agua, de pureza y sencillez, y nuestro Señor la convertirá en vino reconfortante y letificante, convertirá nuestra sencillez en alegría de nuestra vida». ²⁴ Es patente que aquí el agua de sencillez, trocada por Cristo en agua letificante, tiene poco que ver con el combate y la agonía.

En línea con estas almas cristianas «sin agonía», podemos utilizar las intimidades que Unamuno no ha tenido reparo en poner a plena luz, contra cierta mordaz pudibundez que se lo ha reprochado. En contraste con su desgarró íntimo, tuvo en la mujer de su casto amor la experiencia más íntima y plena de un Cristianismo sin *agonía*. De mil pasajes que pudieran citarse, es suficiente que comentemos el pequeño poema que dedica: *A sus ojos*. Cuántas cosas han dicho los ojos del ser querido al poeta enamorado. Entre tantas Unamuno ha elegido la placidez rebotante que irradiaban aquellos ojos que le amaban y le querían envolver en su dichosa paz. Su emoción agradecida la adensa en la primera estrofa que no podemos menos copiar:

Mansos, suaves ojos míos, / tersos ríos / rebosantes de quietud; / a beber vuestra mirada / sosegada / llega mi alma a plenitud. ²⁵

De este remanso de paz, que esta primera estrofa hace sentir, viene a ser un comentario las estrofas siguientes. Pero el pequeño poema llega a su cénit en una que se repite dos veces. Primeramente, con verbo en indicativo, para afirmar que por los dos luce-

²³ Diario Intimo. *Cuaderno segundo*. O. C., VIII, p. 81.

²⁴ Op. cit. *Cuaderno Cuarto*. O. C., VIII, p. 869.

²⁵ Poesía. Incidentes afectivos. *A sus ojos*. O. C., VI, pp. 287-288.

ros, de los que emanan la luz de Dios, Dios mismo le mira y respira en él. De aquí que al sentirse perdido en la vida confiese Unamuno que cogía bríos con la casta unción de aquellos ojos. Otras diez estrofas prolongan tema tan vital para Unamuno. Hasta culminar en la estrofa final en la que se repite con el verbo en subjuntivo optativo lo que en forma indicativa había hecho ya sentir. No podemos dejar de recopiar esta última estrofa:

¡Oh mis dulces dos luceros,/mis veneros/de la paz que a Dios pedí/Dios por vosotros me mire/
y respire/por vosotros Dios en mí!

Este delicioso poema de tan dulce paz, irradiada por los ojos de un alma cristiana, Unamuno lo compuso en 1905. Por entonces ya planeaba su obra fundamental, *Del sentimiento trágico de la vida*. En esta obra quiere mostrar que el sentimiento trágico es algo inherente al Cristianismo, que es lucha, combate, *agonía*. Pero no es posible que olvidara que este Cristianismo de lucha y combate no afectaba al alma cristiana que tenía más a su lado. Tampoco afectaba a otras muchas.

Dígalo, sí no, la *Tía Tula*, una Teresa de Jesús, casera y arreglalo todo. Como la santa carmelita, veía a Dios también entre los pucheros y en los mil negocios que ella iba arreglando, día tras día, con su cariño materno y virginal. Renuncia a las alegrías de la maternidad física para mejor poder ser madre de las muchas almas que le rodeaban.

Dígalo igualmente el pueblo feliz y dichoso de Valverde de Lucerna, que vive a la sombra del cuidado de aquel varón «matriarcal», *San Manuel Bueno*, quien celaba su trágico dolor para hacer felices a los suyos. Que en verdad lo eran. Y bien lo manifestaban cuando, a coro de entusiasmo, cantaban el *credo* de su fe, el *credo* por el que se sentían felices. Esto lo sabe muy bien *San Manuel Bueno*. Y porque es *Bueno*, quiere ser *Mártir*, es decir, *testigo* de esa bendita fe que de tanta paz y alegría inundaba las conciencias de sus hijos espirituales. Aunque no a la suya.

Suficientes estos testimonios, tomados de la entraña de la obra de Unamuno, para poder atestiguar que el Cristianismo no fue siempre para él combate y *agonía*. Obviamente surge entonces la pregunta: ¿Cuándo el Cristianismo llega a hacerse cisura en la conciencia hasta llegar a poderse definir como lucha y *agonía*?

Nos parece que una de esas felices intuiciones de Unamuno, no suficientemente potenciadas ni por él ni por sus comentaristas, nos puede dar la clave de la respuesta. Nos referimos a la distinción, aparentemente sencilla, entre lo *teologal* y lo *teológico*. X. Zubiri, en su obra póstuma *Hombre y Dios*, ha hecho de esta distinción el nudo central de sus reflexiones sobre el acceso a Dios por la *vía teologal* o por la *vía teológica*. El tema merece ser estudiado con toda detención. Unamuno, de modo más leve y transitorio, hace aplicación de ella al análisis de la fe, sobre la cual escribe: «La fe, al decir de los teólogos cristianos... es una virtud *teologal*. Teologal, no teológica. No hay virtudes teológicas». ²⁶ Es patente que Unamuno contrapone aquí la virtud de la *fe*, en cuanto *vivencia religiosa* que florece en almas sencillas, a la *fe* expuesta doctoralmente en los grandes folios de los tratados teológicos *De Fide*. Toda la simpatía se le va a Unamuno por la vivencia religiosa de la fe. Y es que para él la fe como vivencia se

²⁶ La agonía del Cristianismo. VI. La virilidad de la fe. O. C., VII, p. 329.

halla al margen de las ingerencias del *logos* que hace *teología*. Es cierto que la teología católica no ha tenido reparo alguno en aunar *fe* y *logos*, que no solamente no se excluyen sino que se reclaman, como dos focos de luz que la reciben de la misma central. Así lo dicen las famosas consignas teológicas: «*Crede ut intelligas; Intellige ut credas*». San Agustín y San Anselmo potenciaron al sumo estas consignas.

Sin embargo, tales consignas teológicas no pudieron ser aceptadas en modo alguno por Unamuno. Bien lo dice esta declaración de su experiencia religiosa, escrita en uno de sus mejores momentos de acceso a la fuente de la fe: «Al rezar reconocía con el corazón a mi Dios que con mi razón negaba». ²⁷ Esta declaración hace patente que el alma de Unamuno, aun en la hora a la que él mismo apellida «*llamada de la gracia*», ²⁸ la razón no sólo no ha ayudado a su fe, sino que tercamente la ha contradicho. Tan sintió en lo hondo de su ser esta oposición que tiene que confesar apesadumbrado: «Maté mi fe por querer racionalizarla». Después de esta confesión quiere que ahora, en el momento de su llamada, sea su fe la que vivifique sus adquisiciones racionales. Pero a este acuerdo nunca llegó su conciencia. ²⁹ Definitivamente, el Cristianismo de M. de Unamuno cristalizó en un Cristianismo de oposición y guerra íntima: entre su razón y su fe; entre su lógica y su cardíaca.

Nos parece esto más que suficiente para entender por qué Unamuno vivió siempre su Cristianismo como *agonía*. Lo de maravillar es que haya tenido el increíble atrevimiento de haber generalizado su propia experiencia hasta hacer de ella la misma *esencia* del Cristianismo. Comprendemos la psicología de esta transferencia, aunque ella no pueda dejar satisfecho a un espíritu reflexivo.

No es el caso de entrar ahora en discusión con el mensaje de Unamuno. Se trata ahora, más bien, de interpretarlo. Y como interpretación la más genuina de lo dicho en esta sección juzgamos las palabras que él mismo dejó escritas en su obra mejor pensada, *Del sentimiento trágico*. En ella leemos: «Esa sed de vida eterna apáganla muchos, los sencillos sobre todo, en la fuente de la fe religiosa; pero *no a todos es dado beber de ella* (el subrayado es nuestro). La institución cuyo fin primordial es proteger esa fe en la inmortalidad personal del alma es el catolicismo; pero el catolicismo ha querido racionalizar esa fe haciendo de la religión teología...». ³⁰

Este resumen de su pensamiento hace patente por qué para Unamuno el Cristianismo tiene que ser forzosamente *agonía* en el que intente razonarlo. Y cuál es la dicha de las almas sencillas quienes, al margen de todo razonamiento, viven su Cristianismo con alegre serenidad. De esta suerte creemos haber calado en uno de los aspectos más hondos de la actitud de Unamuno respecto del Cristianismo.

2. El Cristianismo «potenciador» y «consolador»

El análisis que hemos hecho del Cristianismo como *agonía* no agota, en modo alguno, la vivencia que Unamuno tenía del mismo. Esta vivencia es mucho más rica. Dos

²⁷ Diario Intimo. *Cuaderno Primero*. O. C., p. 783.

²⁸ Op. cit. *Cuaderno Tercero*. O. C., p. 850. *El cap. IV de mi ensayo Unamuno y Dios desarrolla este tema.*

²⁹ *El cap. VI de su obra, Del sentimiento trágico, es el mejor refrendo de esta afirmación.*

³⁰ *Del sentimiento trágico. III. El hambre de inmortalidad. O. C., VII, p. 14.*

notas de este Cristianismo quisiéramos ahora exponer: la de ser «*potenciador*» y «*consolador*». *Potenciador* de nuestras mejoras posibilidades. Y *consolador* en nuestros íntimos desgarríos. En un caso y otro Unamuno tiene muy presente a quienes no han percibido esta vertiente del Cristianismo o la han falsamente interpretado. Examinemos todo esto con algún reposo.

a) *El Cristianismo «potenciador»*

El acusar al Cristianismo de inocular en las conciencias sentimientos de minusvalía data de muy antiguo. Ya en la primera impugnación intelectual de que éste es objeto en el siglo segundo de su historia, la del filósofo epicúreo Celso, hallamos esta acusación contra los cristianos, herederos de los judíos. Los compara Celso a bandada de murciélagos volando a dos luces; a multitud de hormigas que salen de su agujero; a ranas de charca que se reúnen para tener consejo, etc.³¹ En la larga historia de insultos al Cristianismo no parece que éstos hayan sido superados. Pero sí debemos recordar que en el Renacimiento, cuando la estrella del hombre —«*homo sum*»— asciende esplendente en la cultura, Maquiavelo achaca a los cristianos su falta de hombría, su carencia de «*virtù*», entendida ésa en el sentido clásico de *fuerza y poder*.

Todo este amargo historial contra el Cristianismo se halla presente en Unamuno. Pero, como sombra negra, parece seguirle el pensador alemán que en su tiempo resumió todos estos ataques. Nos referimos a F. Nietzsche. De entre sus alegatos contra el Cristianismo recogemos este pasaje que leemos en su obra *Ecce Homo*: «Hay una gran literatura calumniadora de la vida (a la cual pertenecen el Nuevo Testamento, los padres de la Iglesia, la “Imitación de Cristo”, Pascal, Schopenhauer)...»³²

Se ha hablado de un posible influjo literario de Nietzsche en Unamuno. No negamos que algún matiz de expresión haya hecho trasvase a la pluma de éste. Pero pocas veces puede darse una oposición mental de mayor contraste. Ya es significativo que un espíritu tan abierto a todo influjo hable tan decididamente del mucho mal que estaba haciendo en España la lectura de Nietzsche. «En España ha hecho sus estragos», escribe textualmente. «Gran embaucador», le llama en otro pasaje, sobre todo de almas jóvenes.³³ En un artículo *Sobre pornografía*,³⁴ alaba a R. de Maeztu —se escribe esto en 1907— porque éste pondera que los jóvenes deben llegar a los veinte años con el mayor vigor posible. Pero al mismo tiempo lamenta que Maeztu haya sido «uno de los que ha contribuido más a la boga de que goza en España Nietzsche, ese calumniador jurado del Cristianismo».³⁵

Que fuera esto verdad lo dice bien el artículo de Ortega, *¿Hombres o ideas?*,³⁶ en

³¹ Origène contre Celse. *Introduct., texte critique et notes par M. Borret. (Sources Chrétiennes, n.º 136). París, 1968. Livre IV, n.º 23; p. 239.*

³² F. Nietzsche, *Ecce Homo*. Obras Completas. Trad. de E. Ovejero y Maury. Aguilar. Madrid-Buenos Aires, 1950; p. 53.

³³ La educación. O. C., I, p. 1018. Almas jóvenes. O. C., I, p. 1149.

³⁴ Sobre pornografía. O. C., III, pp. 321-325.

³⁵ Op. cit. O. C., III, p. 323.

³⁶ J. Ortega y Gasset, Obras Completas, I, p. 441.

el que, dirigiéndose a Maeztu, su amigo de entonces —junio de 1908— le escribe: «En otro tiempo —¿recuerda usted?— gustábamos de dejarnos abrasada la fantasía sobre una página de Nietzsche...».

Pero, dejando aparte este influjo nietzscheano, marginal a nuestro propósito atengámonos a la acusación que Unamuno termina de lanzar sobre Nietzsche llamándolo «calumniador jurado del Cristianismo». No es ésta una acusación de paso sino que la repite siempre que viene a cuento. «Sistemático detractor del Cristianismo», le llama en su ensayo *Verdad y Vida*.³⁷ Y en su meditada obra, *Del sentimiento trágico*, se enfrenta con él para acusarle en estos duros términos: «Al no poder ser Cristo, blasfemó del Cristo». ³⁸ En esta misma obra cree Unamuno hallar la raíz de la impugnación nietzscheana del Cristianismo en la tesis de la *vuelta eterna*, mezquino sucedáneo del anhelo de inmortalidad. En este sentido escribe: «¿qué otra cosa significa aquella cómica ocurrencia de la *vuelta eterna* que brotó de las trágicas entrañas del pobre Nietzsche, hambriento de inmortalidad concreta y temporal?» ³⁹

Unamuno resume su impugnación a Nietzsche junto con el sentido potenciador que él atribuye al Cristianismo en este pasaje que no podemos menos de copiar: «Y no vengamos a hombres como Nietzsche, porque sus calumnias, gratuitas y absurdas, contra Cristo y el cristianismo no han podido hallar acogida y asenso más que entre personas profundamente ignorantes de lo que es y lo que significa el Cristo, y que jamás se han tomado la molestia de leer con atención y sin prejuicios los Evangelios. El desdichado soñador llamó ladrón de energías al Cristo que es *quien más energías ha despertado...*». ⁴⁰

Las últimas palabras de este texto enuncian la tesis unamuniana sobre el Cristianismo como *potenciador* de las posibilidades humanas. Por esta vía piensa que se puede llegar al «sobre hombre» —*Ueberschensch*—, al que califica de sueño disparatado del pobre Nietzsche, pero en el que hay mucho de oro puro y de ley. Sobre este oro puro reflexiona en su *Diario Intimo*. Con lenguaje hiriente escribe: «El sobre-hombre, *Ueberschensch*. Es el cristiano. “Sed perfectos como vuestro Padre celestial”. El pobre inventor de eso del sobre hombre está idiota, nuevo Nabucodonosor». ⁴¹ Que contraste tan instructivo. Ante la mente de Unamuno se presentan dos programas: el divino del Evangelio y el humano de Nietzsche. Ambos incitan al hombre ser más que hombre. Pero el Evangelio diviniza al hombre, proponiéndole ser como el Padre Celeste. Por el contrario, Nietzsche apremia hasta la idiotez de la soberbia para llegar, como otro Nabuco, a comer yerba del campo, cual si fuera bestia irracional.

Años más tarde, en *Andanzas y visiones españolas*, hace un comentario al sermón de la montaña en que Jesús propuso a los suyos la superhombria de ser perfectos como el Padre Celeste. He aquí su comentario: «La más sublime lección moral que han oído

³⁷ Verdad y Vida. O. C., III, p. 266.

³⁸ Del sentimiento trágico. III. El hambre de inmortalidad. O. C., VII, p. 139.

³⁹ Op. cit. X. Religión, mitología de ultratumba y apocatástasis. O. C., p. 245.

⁴⁰ Contra esto y aquello. Rousseau, Voltaire y Nietzsche. O. C., III, p. 569.

⁴¹ Diario Intimo. Cuaderno Primero. O. C., VIII, p. 800. En el ensayo, La dignidad humana, O. C., I, p. 974, habla del oro puro y de ley que se halla en el *Ueberschensch* de Nietzsche.

los siglos y las tierras es el sermón llamado de la montaña, aquél en que nos introduce el capítulo V del Evangelio de San Mateo, con estas sencillas, pero excelsas palabras: "Y viendo a las turbas, subióse al monte, y habiéndose sentado El acercáronsele sus discípulos, y abriendo su boca les enseñaba diciendo: Bienaventurados los pobres de espíritu, etc." Y sigue todo el sublime código de la perfección cristiana.»⁴² Culmina este sublime código con la consigna dada como meta al *superhombre* cristiano: «*Sed perfectos como vuestro Padre Celestial*».

Pero Unamuno no se contenta con recordar el ideal del *superhombre* propuesto por Cristo en el sermón de la montaña, sino que ve en el mismo Cristo, en contraste una vez más con Nietzsche, la encarnación divina, en pálpito humano, de este ideal. En el soneto: *A Nietzsche*, leemos estos dos primeros versos:

Al no poder ser Cristo maldijiste
de Cristo, el *sobrehombre en arquetipo*.⁴³

Estos dos versos nos invitan a dejar a un lado la figura de Nietzsche y a fijarnos ante la piedra miliaria que Unamuno erige aquí en honor de Cristo al llamarle «*el sobrehombre en arquetipo*». Esto, que escribe en 1910, viene a ser uno de los goznes mentales de su gran poema *El Cristo de Velázquez*, que inicia tres años más tarde para rumiarlo durante los siete siguientes. En dicho poema deja a un lado teorías y mira a su Cristo, divinamente blanco, a quien declara luminar de vida de esta humanidad que va por un camino doliente. Unamuno resume esta visión potenciadora del Cristianismo en estos versos en los que se dirige al rostro de Cristo, al que llama «espejo de la gloria», para decirle:

No escondas
de nosotros tu rostro, que es volvernó
chispas fatuas, a la nada matriz.⁴⁴

Anota aquí Unamuno cuán posible es que el hombre pueda trocarse en chispa fatua, para hundirse en la nada, que es su matriz. Pocas veces siente con mayor hondura su tema dilacerante: «todo o nada». Pero aquí, frente el posible hundimiento en la matriz de la nada, contempla esperanzado el rostro de Cristo «*potenciador*». Es este otro aspecto esencial de su Cristianismo.

b) *El Cristianismo «consolador»*

Ya la filosofía griega tomó caminos divergentes en la interpretación del fin último del hombre, norte al que se encamina toda ética. Es sabido que Aristóteles optó por lo que se ha llamado desde entonces *fin eudemonístico*. Es decir; que el hombre está llamado a una felicidad última que debe alcanzar en el ejercicio de su acto más perfecto. Para Aristóteles este acto era la contemplación. En pos de él vinieron los estoicos, quienes, al margen de toda finalidad última, consideraron la virtud un fin en sí misma. Lo que más tarde dirá el conocido lema de «*el deber por el deber*».

⁴² Andanzas y visiones españolas. Ciudad, campo, paisaje y recuerdos. O. C., I, pp. 363-364.

⁴³ Poesía. Rosario de sonetos líricos. C. A Nietzsche. O. C., VI, p. 396.

⁴⁴ El Cristo de Velázquez. Tercera Parte. VI. Rostro, v. 1, pp. 724-26. O. C., VI, p. 468.

La escolástica recogió el legado aristotélico en este punto como en tantos otros, si bien nunca vio oposición, antes concordancia, entre la felicidad como fin último, y la virtud como perfección del hombre. Sin embargo, la historia del pensamiento ha venido calificando de *eudemonistas* a los pensadores escolásticos. Contra ellos tiene Kant un gesto despectivo y proclama como único ideal el cumplimiento del deber. Entendido, sobre todo, como deber universal. Unamuno lo recuerda: «Obra de modo que tu acción pueda servir de norma a todos los hombres, nos dice Kant».⁴⁵

Ante esta moral kantiana, claramente rigorista, ¿qué actitud tomó Unamuno? Esta moral parecía acorde con su *ethos* temperamental, que exigía mucho y era poco complaciente. Añádase a esto el innegable influjo de la filosofía kantiana en su vida mental.

A pesar, sin embargo, de estas afinidades temperamentales e ideológicas, Unamuno se declara hoscamente duro, hasta la injuria, contra la moral kantiana. La rehuye visceralmente. Este breve texto que acotamos exuda una tajante repulsa: «¿Y qué diremos de aquello otro del emperador de los pedantes, de aquello de que no hemos venido al mundo a ser felices, sino a cumplir nuestro deber? (*Wir sind nicht auf der Welt, um glücklich zu sein, sondern um unsere Schuldigkeit zu tun.*) Si estamos en el mundo *para* algo —*um etwas*—, ¿de dónde puede sacarse ese *para* sino del fondo mismo de nuestra voluntad, que pide felicidad y no deber como fin último?»⁴⁶ Los textos en alemán, intercalados en su propio decir, hablan bien alto de cuán hondo Unamuno llevaba la moral kantiana. Pero su repulsa no puede ser más incisiva. Una vez más el razonamiento de Unamuno gira en torno al *para qué*. Sobre ello hemos insistido en nuestro estudio, *Unamuno y Dios*, al discutir el acceso a Dios que éste propone. Allí veíamos que Dios no es una respuesta al *por qué* son las cosas, sino una exigencia a nuestra pregunta sobre el *para qué* de nuestra vida. Este mismo *para qué* juega primordial importancia en el tema moral. Y rotundamente Unamuno afirma que el *para qué* moral no puede ser el simple cumplimiento del deber sino que debe llevar a la felicidad y a la dicha.⁴⁷

Indudablemente, Unamuno, al argumentar contra el moralismo kantiano, piensa en la felicidad del *más allá*. Pero piensa también —y en alto grado— en la felicidad del *más acá*. A esta felicidad del *más acá* le ha dado un nombre específico: la ha llamado *consuelo*. En este momento interviene su concepción del Cristianismo para declararlo una *religión de consuelo*. Sobre él formula este breve razonar: *Credo quia consolans* (creo porque es cosa que me consuela, según traduce él mismo).⁴⁸ Vincula su fórmula a la de Tertuliano: *Credo quia absurdum*. Y lo hace, pese a que parezcan muy distantes, porque en ambas se contraponen la verdad a la dicha. Contra A. Vinet se vuelve Unamuno para negar esta afirmación que aquél hace: «La dicha forma parte de la verdad». La comenta así: «Esta proposición última: *le bonheur fait partie de la vérité*, es una proposición profundamente abogadesca, pero no científica ni de razón pura... No;

⁴⁵ *Del sentimiento trágico. II*. El punto de partida. O. C., VII, p. 126.

⁴⁶ Op. cit. X. El problema práctico. O. C., VII, p. 266.

⁴⁷ *En mi estudio*, Unamuno y Dios, pp. 61-67, abordo el contraste metafísico del por qué y para qué, contraponiendo Unamuno a Zuribi.

⁴⁸ *Del sentimiento trágico. V*. La disolución racional. O. C., VII, p. 164.

para la razón, la verdad es lo que se puede demostrar que es, que existe, consuélenos o no. Y la razón no es ciertamente una facultad consoladora.»⁴⁹

El alma escindida de Unamuno asoma de nuevo aquí. La razón se torna al occidente de la verdad, aunque sea el ocaso de la nada. La vida mira al oriente de la esperanza que se alza en el horizonte de la existencia. Por fortuna, Unamuno cree hallar en el Cristianismo a la celeste y deseada esperanza. Es el Cristianismo «*consolador*».

Con complacencia lee al primer doctor de la Iglesia, San Pablo, quien proclama la resurrección de la carne y concluye su razonar sobre este misterio de esperanza con estas palabras: «Si en esta vida sólo esperamos en Cristo, somos los más miserables de los hombres (I *Cor.* XV, 12-19)». ⁵⁰ Este misterio de la resurrección de la carne, no la mera pervivencia del espíritu, como pensaba Platón, ha llenado de consuelo a millones de cristianos. Con satisfacción lo ha constatado reiteradamente Unamuno, que tenía ante sí un círculo de seres queridos que vivían este esperanzador consuelo. A la resurrección de la carne ve unido el misterio eucarístico de que tanto gusta el pueblo cristiano. Sobre la unión de ambos escribe: «Y a este dogma central de la resurrección en Cristo y por Cristo corresponde un sacramento central también, el eje de la piedad popular católica, y es el sacramento de la Eucaristía. En él se administra el cuerpo de Cristo, que es pan de inmortalidad». ⁵¹

Del incomparable poema de Unamuno, *El Cristo de Velázquez*, se han dado múltiples interpretaciones. En nuestros estudios nos ha salido muy al paso. En esta ocasión pensamos que uno de los motivos centrales del poema y que más incitaron a Unamuno en su composición fue buscar en Cristo un motivo de consuelo: el último y el mejor.

Ya en la misma obertura del poema dice Unamuno a su Cristo: «Volaste al cielo a que viniera, *consolador*, a nos el Santo Espíritu, / ánimo de tu grey...». ⁵² Asoma aquí una vez más el dualismo unamuniano: la pobre humanidad que pide alientos en su camino. Y el *consolador celeste* que los trae a la tierra. En la página siguiente declara dichosos los ojos que han podido ver —repite aquí las palabras evangélicas— lo que ni reyes ni profetas vieron. Esta visión, añade, nos da bríos para pisar sobre escorpiones, dominando el poder del tentador.

La tercera parte del poema está cargada de emoción porque Unamuno va contemplando en cada miembro de su Cristo blanco un apoyo para su vivir. Recojamos como síntesis de su poética meditación en busca de apoyo lo que dice de *La Llaga del Costado* en estos dos versos, cúspide genial de poesía religiosa:

... surtidor donde el alma que en el páramo
va perdida, su sed de Dios apaga. ⁵³

Este surtidor de esperanza tiene una cresta que se alza hasta Cristo para decirle: «Avanzamos, Señor, menesterosos, las almas en guñapos harapientos... Pero con el consuelo

⁴⁹ O. y l. cit., p. 165.

⁵⁰ Op. cit. IV. La esencia del catolicismo. O. C., VII, p. 146.

⁵¹ Op. cit., p. 148.

⁵² El Cristo de Velázquez. *Primera Parte. I*, v. 7-9. O. C., VI, p. 417.

⁵³ Op. cit. *Tercera Parte. XXII*. La llaga del costado, v. 2. 109-10. O. C., VI, p. 480.

de que vamos a la Infinita casa de tu Padre, —hogar de eternidad—, animados en nuestra marcha por una esperanza sólida». ⁵⁴ Dice esto Unamuno en la *Oración Final* del poema, para concluir con esta súplica:

... y muramos
de pie, cual Tú, y abiertos bien los brazos,
y como Tú, subamos a la gloria... ⁵⁵

En verdad buscó Unamuno en el Cristianismo un camino de *consuelo*. ¿Lo halló definitivamente? La pequeña novela de sus últimos años, *San Manuel Bueno, Mártir*, motiva muchas dudas. Se puede constatar que la confianza en Cristo, tan sentido en su gran poema, no se mantiene hasta el final. De nuevo le acecha la oposición de verdad y vida. San Manuel piensa que la gente sencilla de su parroquia, Valverde de Lucerna, no podrían vivir con la verdad. Su misión, por lo mismo, no es decírsela. Es hacer que vivan felices. El contento es lo primero de todo. Y para ello recomienda esos libros de piedad que dan contento de vivir. Un contento apacible y silencioso. Que no sientan el tedio de la vida que es mil veces peor que el hambre. No piensa San Manuel que la religión tenga por fin resolver conflictos económicos ni políticos. Que lleve a todos el consuelo de haber nacido. Hacer que vivan contentos...

Y él, Don Manuel, ¿lo estaba? El debía ser el *Mártir*, el testigo de esta fe que consuela. Cuando le llega la muerte, manda que le lleven a la Iglesia para en ella dar a su pueblo este último consejo: «Vivid en paz y contentos y esperando que todos nos veamos un día en la Valverde de Lucerna que hay allí, entre las estrellas de la noche, que se reflejan en el lago...». ⁵⁶ Y muere mientras reza el pueblo el *Credo*. Y al llegar «a la resurrección de la carne —la parte del *Credo* que *San Manuel* no era capaz de cantar con los suyos— ya había muerto». ¿Creyendo en esta verdad cristiana que a tantas almas ha consolado? Unamuno ya no lo dice. Deja que nosotros completemos la piadosa muerte de su héroe. Que es su propia muerte en la agonía de la duda, pero en busca siempre de *consuelo*. Para este *consuelo* necesitaba su Cristianismo. En verdad, quiso que éste fuera para todos «*consolador*».

3. Interpretación histórica del Cristianismo: «Mi reino no es de este mundo»

Es corriente comparar la historia a un reloj que marcha bien o mal. El problema está en señalar, en un momento dado, cuáles son las fuerzas que lo impelen a seguir adelante y cuáles los obstáculos que lo retrasan y hasta lo hacen parar.

Ante el hecho histórico del Cristianismo ha surgido en los últimos siglos, a partir de la *Ilustración*, la pregunta sobre la aportación positiva o negativa al reloj de la historia. La *Ilustración* pensó de él que era un obstáculo al que era preciso eliminar como carroña y detritus: «*écrassez l'infâme*». Pero ya al final del siglo ilustrado Chateaubriand

⁵⁴ Op. cit. *Cuarta Parte*. Oración final, v. 2.511-12 y 2.518-19.

⁵⁵ Op. cit., v. 2.527-30.

⁵⁶ San Manuel Bueno, Mártir. O. C., II, p. 1149.

escribe *El genio del Cristianismo*. Muy discutible esta obra como apología, tuvo la eficacia de hacer cambiar de signo la actitud frente al Cristianismo. En seguimiento de Chateaubriand, el pensamiento romántico le juzga una gran fuerza histórica de tal suerte que sin él Europa sería impensable. A partir de entonces el Cristianismo tiende a ser entendido desde su peculiar aportación a los llamados *valores humanos*. Hasta llegarse a hablar hoy de un *humanismo cristiano*.

¿Qué pensó Unamuno de esta disyunción en el modo de interpretar el hecho histórico del Cristianismo? ¿Vio en él un obstáculo a la marcha de la historia o una fuerza viva en la dinámica de la misma?

La respuesta que haya que dar a estas preguntas Unamuno la juzga implicada en las palabras que Jesús pronuncia cuando se halla ante los poderes de la tierra: «*Mi reino no es de este mundo*» (Juan, XVIII, 36). Esto es decir, le parece a Unamuno, que el Cristianismo no puede ser considerado rémora de la historia ni fuerza impulsiva de la misma. Se halla fuera de la misma.⁵⁷

De cuestión tan importante hace reflexión detenida en *La agonía del Cristianismo*. Sucede, con todo, que ni aquí ni en sus otros escritos se preocupa lo más mínimo de impugnar el dicho volteriano de que Cristo sea lo infame que hay que raer de la historia. Parece increíble que lo que estuvo de moda en el siglo ilustrado no halle el menor eco en este buen conocedor de aquel siglo. Ello se explica porque quien veía en el Cristianismo el gran *potenciador* de energías humanas, como vimos en la anterior sección, no pudo tomar en serio una actitud radicalmente negativa respecto del Cristianismo. Algo muy distinto acaece con el intento de *mundanizarlo*, por juzgarlo inserto en nuestros problemas mundanales y con capacidad para dar solución a los mismos. En esta mundanización Unamuno ve la *agonía social* del Cristianismo, pero absurda y contradictoria, al querer casar lo eterno del Cristianismo con lo temporal de nuestras quisicosas terrenales.

La primera *mundanización* del Cristianismo juzga Unamuno que fue su *romanización* por obra de Constantino. Entonces comenzó a convertirse la letra del Evangelio en algo así como la ley de las *Doce Tablas*. «Los Césares, escribe Unamuno, se pusieron a querer proteger al Padre del Hijo, al Dios del Cristo y de la Cristiandad. Y nació esa cosa horrenda que se llama el Derecho Canónico. Y se consolidó la concepción jurídica, mundana, social, del supuesto Cristianismo.»⁵⁸ Los expertos en Derecho Canónico moverán la cabeza ante el agresivo ataque de Unamuno. *Eppur si muove...* Ellos mismos, mejor que nadie, son conscientes del ingente esfuerzo que se ha tenido que llevar a cabo para que el nuevo *Código de Derecho Canónico*, recientemente promulgado, traspire más sentido evangélico y asome algo menos el *derecho romano* que por largos siglos ha estado demasiado presente en la contextura de la ley fundamental de la Iglesia.

De la época constantiniana Unamuno da un salto a nuestro mundo de hoy. Respira éste *democracia* ya en los chavales que van a la escuela. Pues bien; Unamuno nada ami-

⁵⁷ La agonía del Cristianismo. VII. El supuesto Cristianismo social. O. C., VII, p. 336.

⁵⁸ Op. cit., p. 335.

go de regímenes dictatoriales, escribe en estos términos sobre la democracia cristiana: «Derecho y deber no son sentimientos religiosos cristianos, sino jurídicos. Lo cristiano es gracia y sacrificio. Y eso de la democracia cristiana es algo así como química azul... Es que el cristiano, en cuanto cristiano, no tiene que ver con eso». ^{59a} En su radicalismo religioso llega al extremo de pensar que sólo el monje realiza plenamente el Cristianismo. «Es que la cristiandad, escribe textualmente, pide una soledad perfecta; es que el ideal de la cristiandad es un cartujo que deja padre y madre y hermanos por Cristo, y renuncia a formar familia, a ser marido y a ser padre.» ^{59b} Analicemos con alguna detención esta radicalismo religioso unamuniano.

Ante todo advierte Unamuno que en el plano de la cultura superior al Cristianismo se lo falsifica al humanizarlo. Es lo que advierte en uno de los máximos prestigios de fines del siglo XIX, E. Renan. Sobre él escribe: «El racionalismo histórico (Renan) propende a no ver más que la humanidad de Jesús, un hombre bueno, perfecto, un genio el mayor de todos, sin observar que un hombre bueno y perfecto es un Dios». ⁶⁰ La impugnación que hace aquí Unamuno de Renan es muy certera. Es cierto que el cristiano que lee ingenuamente su *Vida de Jesús* goza con las páginas en que Renan describe la humanísima vida del maestro itinerante por las rientes campiñas de Galilea. Hasta le hacen soñar estas páginas que por algún momento forma parte de aquellos felices oyentes quienes, chapoteando sus pies en las aguas del lago, oían las palabras de Jesús sentado a la popa en la barca de Pedro. Todo esto es un encanto en la obra de Renan. Y con todo, se ha dicho que su *Vida de Jesús* ha sido una blasfemia, pues si le encomia tanto como *hombre* es para arrebatarle más impunemente su mejor aureola: el ser Dios. Por eso Unamuno le arguye en el texto citado: «*un hombre bueno y perfecto es Dios*». Así rebate esta alta y falsa visión de Cristo y del Cristianismo.

También le parece falsificación del Cristianismo la consigna religioso-patriótica del *Reinado Social de Jesucristo*. Su declarada enemiga a los jesuítas halla aquí una fuente primordial. Estos, con mentalidad muy motivada, se han creído en el deber de vivir un Cristianismo al día, encarnado en cada situación histórica. Frente al lema unamuniano: «Mi reino no es de este mundo», ellos han pensado que todo valor terreno, si es legítimo, debe ser cultivado en sí mismo y como preparación de lo eterno. Nos hallamos, pues, ante dos mentalidades opuestas. Bien lo declara este texto de Unamuno: «El puro cristianismo, el cristianismo evangélico, quiere buscar la vida eterna fuera de la historia y se encuentra con el silencio del Universo, que aterraba a Pascal, cuya vida fue una agonía cristiana». ⁶¹

La mención que hace aquí de Pascal Unamuno delata concomitancias entre ambos. Entre líneas podemos leer que la enemiga de ambos a los jesuítas radica en la distinta manera de interpretar la encarnación de Cristo en la historia. En este sentido escribe Unamuno: «El cristiano (Pascal en sus *Provinciales*) que allí se dirige contra los jesuítas siente muy bien donde está el lado humano, demasiado humano (*par trop humain*),

^{59a} Op. cit., pp. 335-336.

^{59b} Op. cit., p. 336.

⁶⁰ Diario Intimo. *Cuaderno Segundo*. O. C., VIII, p. 809.

⁶¹ La agonía del Cristianismo. VII. El supuesto Cristianismo social. O. C., VII, p. 336.

el lado civil y social de éstos; siente que sin los acomodamientos de su laxa moralidad sería imposible la vida moral en el siglo; siente que la doctrina jesuítica de la gracia, o, mejor, del libre albedrío, es la única que permite una vida civil normal. Pero siente que es anticristiana». ⁶² En qué sentido la doctrina jesuítica es anticristiana lo da bien a entender este breve inciso de Unamuno sobre Pío IX: «El primer pontífice declarado infalible, declaróse irreconciliable con la llamada civilización moderna. E hizo bien». ^{63a} Si entendemos la historia interna de la Compañía como un esfuerzo de «aggiornamento», mejor o peor logrado, entre el Cristianismo y la civilización moderna, no parecen hallarse muy en línea con Pío IX por esta buscada conjunción de lo temporal y de lo eterno. Pero Unamuno, al decir que hizo bien Pío IX, pide renuncia a todo lo terreno. Sólo así se llega a un Cristianismo auténtico. Desentendido del *más acá* por atenerse exclusivamente al *más allá*.

Afortunadamente Unamuno no mantiene siempre esta actitud rigorista. Emocionan los pasajes en que sintoniza con lo más humano de Cristo. He aquí lo que leemos en uno de ellos: «No bajó Cristo como aparición, no tomó carne mortal de modo milagroso y apareciendo ya hombre maduro cumplió su obra. Habría sido un fantasma y no una realidad. Nació, nació niño y vivió niño, vivió treinta años en la oscuridad, oculto, vida humana, sin hacer más que vivirla. La niñez de Cristo es uno de los más instructivos misterios». ^{63b}

Rimando con este sentido humano hacia Cristo, Unamuno pondera los aspectos de comunión con Jesús cuando en su poema, *El Cristo de Velázquez*, se dirige a él para decirle: «Eran tus ojos las luces de tu cuerpo, que sencillos y claros te lo hicieron luminoso». Eran tus oídos «dos rosas que se abren al rocío del lamento fugaz de nuestra nada». Eran tus brazos «alas blancas, abiertos como están los de una madre que aguarda al niño en sus primeros pasos». Tus manos «abrieron a los ciegos los ojos, los oídos a los sordos». Tus pies «entre pedruscos con amor corrían tras de la pobre oveja descarriada». ⁶⁴ Dígasenos si hay algo más humano y delicado que esta vinculación de Unamuno con Cristo. Y sin embargo, se empeñó en ver muchas veces al Cristianismo deshumanizado. No es propósito de este estudio hacer crítica de Unamuno. Pero en esta ocasión no podemos silenciar que optamos decididamente por el humano Cristianismo del gran poema frente al hosco y duro de los influjos pascalianos. Y también jansenistas a lo Saint-Cyran de quien se declara paisano. «Vasco como el que estas líneas traza, lleva siempre en su fondo un sedimento de desesperación religiosa, de suicidio de la razón.» ⁶⁵

La afinidad de estos espíritus explica de modo muy suficiente el *desincarnacionismo* histórico del Cristianismo propugnado por Unamuno. Afortunadamente no lo mantuvo en algunos de sus mejores momentos. Se aferró a que el Cristianismo no es de este mundo, en seguimiento a la letra de la palabra de Jesús. Pero a este Jesús le vio otras

⁶² Op.cit. IX. La fe pascaliana. O. C., VII, p. 349.

^{63a} Del sentimiento trágico. IV. La esencia del Catolicismo. O. C., VII, p. 152.

^{63b} Diario Intimo. *Cuaderno Segundo*. O.C., VIII, p. 828.

⁶⁴ El Cristo de Velázquez. *Tercera Parte*, v. 1.774-76, 1.983-85, 2.052-54, 2.200-1.

⁶⁵ Del sentimiento trágico. VI. En el fondo del abismo. O. C., VII, p. 181.

veces en una auténtica dimensión humana. Es uno de los encantos más preclaros de su obra. Sobre todo de su obra más creadora, de su obra poética.

4. La esencia del Cristianismo

Hicimos notar en el apartado anterior lo hostil que fue la *Ilustración* con el Cristianismo y el cambio de signo que tuvo lugar en la época romántica viendo en él la máxima fuerza histórica de nuestra civilización occidental. Surge entonces por exigencias de esta misma valoración la pregunta por la *esencia del Cristianismo*. La pregunta se formuló especialmente desde el desarrollo interno de la teología protestante liberal, puesta en marcha por Schleiermacher; desde el idealismo trascendental de Hegel; y hasta desde la concepción materialista de Feuerbach.

Los teólogos católicos de este siglo, como K. Adam, R. Guardini y M. Schmaus, han tomado plena conciencia del desafío que para el Cristianismo significaba esta pregunta. Y ante las respuestas de una y otra banda han intentado clarificar esta gran cuestión. Para el propósito de este estudio baste recoger esta síntesis meditada de R. Guardini: «El Cristianismo no es, en último término, ni una doctrina de la verdad ni una interpretación de la vida. Es esto también, pero nada de ello constituye su esencia nuclear. Su esencia está constituida por Jesús de Nazareth, por su existencia, su obra y su destino concretos; es decir, por una personalidad histórica». ⁶⁶

¿Qué pensó M. de Unamuno de este gran tema que le salía al paso en sus largas meditaciones religiosas? Es innegable que aquí Unamuno siente el impacto de la teología protestante. A. Harnack y A. Ritschl los tiene a su vera. ⁶⁷ Y sin embargo, pese a lo mucho que los utiliza en la historia del dogma cristiano, no se atiene a ellos en la gran cuestión sobre la esencia del Cristianismo. En un capítulo central de su obra, *Del sentimiento trágico* cuestiona cuál sea la *esencia del catolicismo*. Lo enfrenta en esta ocasión con el protestantismo. Sobre ello volveremos muy luego, pues ahora interesa percibir directamente su interpretación de la *esencia del Cristianismo*. De lo cual no hace capítulo aparte, pero se halla continuamente presente a su espíritu.

Se da en su vida íntima una circunstancia en que este tema invade su conciencia, sin formular explícitamente pregunta alguna. Nos referimos al momento en que escribe su *Diario Intimo*. Al escribirlo su espíritu se pone tenso entre lo que juzga que es esencial al Cristianismo y la interpretación de cuantos, ante este gran hecho histórico, han hecho uso exclusivo de su razón. Es, en efecto, el racionalismo, sobre todo en su vertiente idealista, el que juzga máximo enemigo del Cristianismo y su más denigrante falsificador. Bien lo transparenta este texto que leemos en el *Diario*: «Los que más persiguieron a Jesús y aquéllos contra quienes más dirigió sus invectivas fueron los fariseos, que creían en la resurrección de la carne, los idealistas de entonces, y no contra los saduceos. *El idealismo enerva y es más soberbio que el positivismo*». ⁶⁸

⁶⁶ R. Guardini, *La esencia del Cristianismo*, trad. de F. González Vicen. Madrid, 1945; p. 13.

⁶⁷ Nelson Orringer, *Unamuno y los protestantes liberales* (1912). Sobre las fuentes de «Del sentimiento trágico de la vida». *Gredos*. Madrid, 1985 (*Obra ya imprescindible en el estudio de Unamuno y la teología protestante. Roza el tema que exponemos en el texto, pero no lo aborda de frente.*)

⁶⁸ *Diario Intimo. Cuaderno Segundo*. O. C., VIII, p. 817.

No se olvide, por otra parte, que Unamuno ve siempre en la razón un elemento disolvente que aboca ineludiblemente al nihilismo. Así acaece en el máximo idealismo, el de Hegel. Sería muy largo comentar ahora esta actitud de Unamuno que, por otra parte, nos es ya conocida. Por este motivo nos limitamos a acotar y comentar uno de esos pasajes sintéticos, muy característicos de este pensador, quien no tuvo tiempo o la serenidad necesaria para hacer de ellos un grueso libro, altamente aleccionador. He aquí el texto a que nos referimos: «El proceso del Cristianismo se debió a las enseñanzas de Cristo ayudadas providencialmente por la filosofía helénica. Si los profetas de Israel fueron los anunciadores del Mesías, la filosofía helénica fue preparación humana a la recepción de los sagrados misterios. El culmen de la filosofía helénica es el *gnoci se autón* del templo de Delfos». ⁶⁹

Después de tanto como se ha escrito sobre la formación del pensamiento cristiano no es fácil hallar mejor síntesis que la breve que aquí nos da Unamuno. Con los mejores historiadores piensa justamente que la filosofía helénica vino a ser una excelente preparación del Cristianismo, como los profetas bíblicos sus mejores anunciadores. La filosofía helénica culmina en el conocido oráculo de Delfos: «Conócete a ti mismo». Pero Unamuno reflexiona ulteriormente sobre este oráculo para afirmar: «Hay algo más que conocerse, que obrarse (o llevar a cabo su obra) y que amarse, y es *serse*. Sete a ti mismo, sé tú mismo, y como eres nada, sé nada y *déjate perder en manos del Señor*». ⁷⁰

Pocas veces Unamuno nos parece más genialmente sintético. Años más tarde X. Zubiri afirmará que la religión de Israel y la metafísica griega son dos productos gigantes del espíritu humano —queda aparte el tercero, el derecho romano, que ahora no hay por qué recordar—. El haberlos absorbido en una unidad radical y trascendente constituye una de las manifestaciones históricas más espléndidas de las posibilidades internas del Cristianismo. ⁷¹

Unamuno preanuncia en este pasaje a Zubiri, al mostrar cómo lo mejor de la filosofía griega y de la religión de Israel se dan la mano en el Cristianismo. De lamentar es que Unamuno no haya mantenido siempre esta alta estima que manifiesta aquí de la filosofía, y más en concreto, de la filosofía griega. Pero si es cierto que esta valoración del filosofar no lo mantiene, sí creemos que es constante en su convicción de que sobre el conocerse a sí mismo de la filosofía helénica está el *serse*, la fidelidad a sí mismo. Fidelidad que sólo se puede mantener, dado que somos nada, si nos dejamos perder «*en manos del Señor*».

Nos atrevemos a decir que en esta breve fórmula, que terminamos de subrayar, Unamuno nos da lo que opina sobre la *esencia del Cristianismo*.

Y hay que decir que con gran acierto. En verdad, si comparamos esta breve fórmula con el texto que hemos citado de R. Guardini, advertiremos que ambos subrayan que el Cristianismo no es una ideología, ni una mera doctrina moral, sino que es ante todo

⁶⁹ Op. cit. *Cuaderno Segundo*. O. C., VIII, p. 871.

⁷⁰ L. cit.

⁷¹ X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*. Edit. Nacional. Madrid, 1965; p. 5.

una relación personal Cristo persona divina en comunión con las personas humanas y mediación de ellas ante el Padre.

Ya es sabido que en Unamuno siempre prima la persona sobre la ideología. Al abrir su obra, *Del sentimiento trágico*, advertimos que se opone radicalmente a que las ideas tengan un proceso y desarrollo en virtud de la dialéctica interna que las enhebra o las opone. No es el kantismo el hecho histórico que hay que ponderar, sino el hombre Kant. Como el hombre Spinoza, Berkeley, etc. Recordamos esta tesis unamuniana porque con un intenso *a fortiori* la debemos aplicar al Cristianismo. Ciertamente que Unamuno pondera la doctrina evangélica. Siente entusiasmo por ella. Pero sobre la doctrina está lo que aquí nos dice: «La eterna sabiduría, El Verbo, el Verbo que era en el principio de Dios, por quien fueron hechas todas las cosas, la Razón divina que presidió a la Creación, encarnó en una mujer, en una simple mujer, en María... Y Cristo la obedeció, y estuvo sujeto a ella mientras crecía en sabiduría y en edad y en gracia para con Dios y los hombres». ⁷² Cristo el Verbo eterno pero encarnado en una mujer. He aquí para Unamuno la verdadera *esencia del Cristianismo*. Cristo a nuestra vera. Cristo nuestro hermano. ⁷³

Viene una vez más a nuestro espíritu el deseo ineludible de abrir el gran poema unamuniano, *El Cristo de Velázquez*. Esta vez, por no ser tan reiterativos con este poema, no queremos sucumbir a la plácida tentación de enhilar delicados pasajes que nos ponen delante del Dios-Hombre en Cristo. Pero no podemos menos de dirigirnos al lector para decirle que desde el primer verso hasta el último, que es el 2.539, Unamuno vive totalmente inmerso en una relación personal con su Cristo para decirle sus agonías como nadie ha sido capaz de decírselas. Concluimos, por todo ello, que la esencia del Cristianismo para Unamuno es la persona de Cristo que nos habla y que hace de intermediario ante el Padre. Todo lo demás: doctrina, verdad, belleza, poesía, vendrá en pos. Pero ya no será la *esencia del Cristianismo*.

Podría suscitar alguna objeción contra lo dicho, el que, como ya indicamos, Unamuno escribe un capítulo sobre *La esencia del catolicismo* en su obra, *Del sentimiento trágico*. Parece que en este capítulo lo personal queda en segundo plano. A esta objeción respondemos que Unamuno en esta ocasión entra en diálogo con el protestantismo, para acusarlo de haber sobreestimado el aspecto moral, mientras que el Catolicismo da mayor importancia a la cuestión escatológica. Ahora bien; para Unamuno la cuestión escatológica es un problema estrictamente personal. Es el problema de la pervivencia. «Lo específico religioso católico, escribe, es la inmortalización, y no la justificación al modo protestante. Esto es más bien ético. Y es en Kant en quien el protestantismo, mal que pese a los ortodoxos de él, sacó sus penúltimas consecuencias: la religión depende de la moral, y no ésta de aquélla, como en el catolicismo.» ⁷⁴ Prima, según esto, lo escatológico personal en el Catolicismo. Tan es así que para garantizar la inmortalidad

⁷² Diario Intimo. *Cuaderno Cuarto*. O. C., VIII, pp. 856-7.

⁷³ Cristo nuestro hermano es el título de una de las obras teológicas de Karl Adam (Herder. Barcelona, 1961). Sobre el primario sentido personalista del Cristianismo en torno a la persona de Cristo Unamuno no está en línea con los teólogos católicos citados.

⁷⁴ Del sentimiento trágico. IV. La esencia del Catolicismo. O. C., VII, p. 149.

dad personal, advierte Unamuno que el católico tiene a su uso el sacramento de la Eucaristía. Sobre él escribe: «Trátase en el fondo, y lo digo con todo el posible respeto, pero sin querer sacrificar la expresividad de la frase, de comerse y beberse a Dios, al Eternizador, de alimentarse de El». ⁷⁵

Como comentario a este texto escrito en prosa recurrimos una vez más al ineludible poema *El Cristo de Velázquez*, donde Unamuno dice lo mismo en versos de más alta tonalidad expresiva:

Sólo comerte nos apaga el ansia,
pan de inmortalidad, carne divina...
por Ti comulga Dios con sus mortales. ⁷⁶

Resumen estos versos lo que grandes infolios de teología hacen ver sobre la *esencia del Cristianismo*. Ellos nos dicen cómo la vio Unamuno. Y creemos que la vio rectamente.

5. Conclusión: «a media luz por un camino de esperanza»

Es justo que al final de estas reflexiones sobre el *Cristianismo de Unamuno*, tratemos de formular en una conclusión el resultado de las mismas. Para ello hemos acudido a la entraña de lo que la teología nos dice sobre la fe cristiana. De ella afirma el autor de la *Carta a los Hebreos* (XI, 1) que es el *sostén* de lo que esperamos, el *argumento* de lo que no vemos. Es, por lo mismo, el cimiento del Cristianismo, el que lo sustenta. Algo que pertenece a su misma *esencia*.

Pues bien; si desde esta misma perspectiva de la fe examinamos la concepción de Unamuno sobre el Cristianismo, se advierte al instante su acierto y su fallo. Acierta Unamuno al considerar la fe como algo vivo y experiencial. Más que una doctrina ve en ella una entrega. Al expresar esta su entrega, sobre todo cuando la remansa en versos, alcanza cotas sublimes de religiosidad. Pero la fe de Unamuno entra en crisis cuando no se atiene a las exigencias de la misma. La fundamental exigencia de la fe queda bien señalada en el epígrafe de esta conclusión: «a media luz». Se halla, en efecto, en este caminar «a media luz» la clave de la problemática religiosa de Unamuno. Hay que decir también que el *escándalo*. Consiste éste en que Unamuno —y cuantos le siguen hoy— quiere ver plenamente, ver con su razón. Pero San Pablo, el gran teólogo de la fe, afirma que en nuestro camino de fe vemos «por medio de espejo en enigma». Algo muy distinto de lo que demanda la sola razón. Esta quiere presencia del objeto. Al menos que lo pueda comprobar con rigor científico. Pero el apóstol indica que aquí no se da un conocimiento directo sino «a través de», por medio de un instrumento. Y además, que este instrumento tan sólo nos hace entrever el objeto. Este queda para nosotros envuelto en la oscuridad de un enigma. ⁷⁷

Esta concepción teológica de la fe a Unamuno le fue imposible asimilarla. Enemigo

⁷⁵ Op. cit., p. 148.

⁷⁶ *El Cristo de Velázquez. Primera Parte, XXXII, Eucaristía, v. 904-5; p. 574.*

⁷⁷ *San Pablo aborda reiteradamente este tema de la fe en sus Cartas. La fórmula clave, citada en el texto, se halla en I, Cor., XIII.*

declarado de la razón no fue capaz de prescindir de ella ante los misterios que la fe le presentaba. En vez de atenerse sólo a ésta, se apesadumbraba de que la razón suscitara objeciones. Y hasta negara y riera lo más entrañable de la misma.

Un pasaje autobiográfico en la primera de sus novelas, *Paz en la guerra*, da bien a entender esta su actitud. He aquí lo que escribe sobre Pachito Zabalbide, réplica del mismo, según opinión de sus comentadores: «Seguía a la vez trabajando en su fe, preocupándole más que otra cosa el dogma del infierno, el que seres finitos sufrieran penas infinitas. La labor de *racionalizar la fe*, íbala carcomiendo, despojándola de sus formas y reduciéndola a sustancia y jugo informe». ⁷⁸ No se puede dar mejor a entender la labor de zapa que tantas veces realiza la razón contra la fe. Unamuno no fue capaz de superar esta labor de zapa de su razón. Otra vez se halla ante nosotros la tragedia más íntima de Unamuno.

A. Zubizarreta, el investigador peruano que descubrió el *Diario Intimo* y lo comentó con agudeza, se atreve a afirmar que esta situación de lucha interna que tiene lugar en el alma de Unamuno es la *noche oscura* del hombre de hoy. ⁷⁹ Como Unamuno, éste siente la necesidad de una fe en la que anclar sus mejores esperanzas. Pero la razón, esa razón moderna tan pretenciosa frente a los misterios de la fe, ha erigido un tribunal de crítica, «nueva inquisición de la ciencia» la llama Unamuno. ⁸⁰

La fe es un caminar «*a media luz*». Todo creyente tiene experiencia de ello. Y excepto en las altas experiencias místicas donde Dios se hace sentir presente al alma contemplativa, todos los demás tienen que hacer su viaje espiritual como ciegos menesterosos del cayado de la fe. Siempre por una senda «*a media luz*».

Sin embargo, pese a que el creyente tiene que hacer su camino «a media luz», mantiene una *firme esperanza*. San Pablo reiteradamente la exige a sus fieles. El mismo la vive intensamente y quiere que se viva. Pero Unamuno se halla aquí de nuevo entre lo que con su razón piensa y lo que anhela con toda su alma. Esto motiva que cuando la razón hace sentir los impactos de su pretenciosa ciencia, la esperanza de Unamuno vacila y comenta esta su desdicha diciendo: «Con recuerdos de esperanzas/ y esperanzas de recuerdos/ vamos matando la vida...» ⁸¹ Otras veces, algo más optimista, escribe: «Con recuerdos de esperanzas... y esperanzas de recuerdos... voy haciéndote, alma mía». ⁸² Tan sólo en la placidez de su hogar podía leer en blancas letras: «*Firme esperanza*». ⁸³

Esta firme esperanza hogareña Unamuno la vigoriza aún más, mirando al Cristo blanco, pintado por Diego Velázquez. A él se dirige y le pide: «Sé pan que el hambre nos azuce; sé vino que enardezca la sed de nuestra boca... De nuestras almas, pobres orugas, saca

⁷⁸ Paz en la guerra. O. C., II, p. 127.

⁷⁹ Armando Zubizarreta, Unamuno en su nivola. Madrid, 1960; p. 276.

⁸⁰ Del sentimiento trágico. XI. Conclusión. O. C., VII, p. 286.

⁸¹ Recoge estos versos M. García Blanco en el prólogo al vol. XIV, p. 287 de Obras Completas, ed. Afrodisio Aguado.

⁸² Poesía. Cancionero. Diario Poético, n. 166. O. C., VI, p. 1002.

⁸³ Poesía. Incidentes afectivos. Para el hogar. O. C., VI, p. 292.

mariposas que renazcan incesantes». Después de esta súplica tan esperanzadora, contempla Unamuno a la Iglesia que «amamanta sus cantos con *esperanza*». ⁸⁴

Esta divina reina de luz, la esperanza, impregna todo el sacro poema. En estos tres versos lo dice todo: «Los rayos, Maestro, de tu suave lumbre/nos guíen en la noche de este mundo,/ungiéndonos con la esperanza recia/de un día eterno». ⁸⁵

Se remansa en estos versos la esperanza de Unamuno. Y en estos otros al evocar la *noche oscura* de las almas, cifra lo que entiende por Cristianismo: «Noche oscura del alma, eres nodriza/de la esperanza en *Cristo salvador*». ⁸⁶ Pensamos que en esta breve fórmula: *Cristo salvador* se resume el Cristianismo personalista de M. de Unamuno. Del cual podemos decir en síntesis, fundados en esta nuestra reflexión, que fue más búsqueda constante que verdad lograda en placidez. ⁸⁷

Enrique Rivera de Ventosa

⁸⁴ El Cristo de Velázquez. *Cuarta Parte*. Ansia de Amor, v. 2.394-5, 2.407-8.

⁸⁵ Op. cit., *Primera Parte*. IV, v. 125-127.

⁸⁶ L. cit., v. 131-2.

⁸⁷ El lector habrá notado lo parco que hemos sido en citas bibliográficas. Por motivo práctico, en esta ocasión quedan de trasfondo, por atenernos a las esenciales de la obra unamuniana, sobre la que directamente fundamos este estudio.