

UNAMUNO Y LA IGLESIA CATÓLICA: REACCIÓN CRÍTICA

FELIPE A. LAPUENTE
Memphis State University

Un repaso general a la crítica existente sobre Unamuno y sus relaciones con la Iglesia arroja una numerosísima porción de opiniones. Este estudio se ciñe a organizar posiciones dentro de la iglesia oficial (obispos, sacerdotes, teólogos) y en el laicado. Oteando críticas similares, divergentes u opuestas, saltan a la vista una serie de preguntas que alumbrarán la encrucijada agónica del pensador vasco. ¿Entendió la iglesia oficial, desde su atalaya dogmática, el sistema hegeliano de oposiciones sin síntesis y sin dialéctica en la obra de Unamuno? ¿Ha fallado la crítica al englobar su problema religioso en una crisis o serie de crisis sin considerarlo como parte de este zigzagüeo ideológico que se repite intermitentemente a través de sus escritos? Finalmente, ¿se puede explicar la reacción negativa de la iglesia por no entender esta dicotomía de oposiciones? Para zanjar todas estas preguntas es preciso hacer una excursión por los vericuetos religiosos de Unamuno, para deslindar su sistema filosófico y terminar, por fin, haciendo las agrupaciones necesarias de la crítica.

Los primeros contactos de Unamuno con la iglesia oficial debió ser el de su primer confesor, D. Isidoro de Montealegre y Berriozábal, que también le dio su primera comunión.¹ El segundo sacerdote con el que el niño Miguel entabló contacto fue el presbítero don Félix Azcuénaga, que era profesor de psicología, lógica y ética en el cuarto curso del Instituto Vizcaíno (*ibid.*, p. 33). Es el primer contacto con Kant, Descartes y Hegel a través de las repetidas lecturas de Balmes y Donoso Cortés en la biblioteca de su padre. En este mismo año, 1878-79, es ya congregante de San Luis Gonzaga y es elegido secretario de la Congregación con un gran altercado que le debió de gustar. A los catorce años se nos revela un Unamuno en búsqueda de contradicciones, de dicotomías y de

1. E. SALCEDO, *Vida de Don Miguel*, Salamanca, Anaya, 1964, pp. 28-29.

oposiciones: «Compré un cuadernillo y en él empecé a desarrollar un nuevo sistema filosófico, muy simétrico, muy erizado de fórmulas, y todo lo laberíntico, cabalístico y embrollado que me alcanzaba. Y resultaba, sin embargo, claro, demasiado claro. Es lo que me sucede todavía: cuanto más obscura y cabalística quiero una cosa, más clara me resulta; nunca revelo mejor mi pensamiento que cuando quiero velarlo».² Durante la semana Unamuno lo pasa armando y desarmando silogismos, negando las premisas que le parecían más indudables «poniendo así en un aprieto al adversario, y algunas veces, negaba las dos que era golpe maestro».

En 1980, Unamuno llega a Madrid practicando misa diaria y comunión mensual aunque se halla preocupado por el dogma del infierno y empieza a racionalizar su fe: «Habiendo sido un católico practicante y fervoroso, dejé de serlo, poco a poco... Un día de carnaval dejé de pronto de oír misa... Siempre volvía a mis preocupaciones y lecturas del problema religioso, que es lo que me ha preocupado siempre» (Salcedo, p. 44). Entre sus profesores —Menéndez y Pelayo, Castelar, Codera— tiene un profesor de metafísica, D. Manuel Ortí y Lara, «pobre espíritu fosilizado en el más vacío escolasticismo tomista». En las clases de estos profesores se ve «excitado por sus enseñanzas y no pocas veces en contra de ellas por mismo» (*ibid.*, p. 43). En Madrid pierde una rutina y en Bilbao, bajo la influencia de la madre y de la novia se conciencia de la pérdida de una fe infantil que se añora y nunca volverá: «Cuando una práctica religiosa es sentida y vivida como rutina, se hace patente entonces el silencio de Dios y este silencio empieza desazonando y termina produciendo angustia» (*ibid.*, p. 54). El día de Todos los Santos de 1887 Unamuno va a visitar a su antiguo director espiritual el P. Juan José de Lecanda que se encuentra en Alcalá de Henares. Esta visita se repetiría en 1888, 1895 y 1897. El P. Lecanda le ha explicado en 1887 que la vocación sacerdotal no es un mandato sino una invitación.³ Pero los escrúpulos y la añoranza de su supuesta vocación le ayudaron a crear un apostolado laico recalcitrante para apagar estos rendimientos. El querer creer no es más que la búsqueda de la inocencia perdida. La primera rebelión contra la iglesia la provoca el dogma del infierno. El catolicismo conservador vasco, con su obsesión en el pecado y la condenación y con una moral inflexible y algo

2. J. ITURRIOZ, «Crisis religiosa de Unamuno joven. Algunos datos curiosos», *Razón y Fe*, CXXXII (1944), pp. 103-104. En aquel entonces no existía todavía la Compañía de Jesús en Bilbao por lo que los siguientes sacerdotes, que luego ingresarían de jesuitas, fueron directores de la congregación: D. Mariano Ibergüengoitia, D. Juan Vicente Demit y D. Manuel M. Smith; otro director que luego ingresaría en el oratorio y sería su director espiritual fue D. Juan José de Lecanda.

3. C. MOELLER, «Miguel de Unamuno y la esperanza desesperada», *Literatura del siglo XX y cristianismo*, IV, Madrid, Gredos, 1960, pp. 70-71. El falangista católico J. M. PEMÁN, en «Unamuno o la gracia resistida», *ABC*, 29 de mayo (1949) contra la pérdida de su fe en el rechazo de su vocación religiosa. El mismo Unamuno, *Diario*, I, pp. 81-82, explica que la vida contemplativa le habría conducido a la «rumia espiritual, a vivir escarbándose, a la continua labor de topo en su alma».

jansenista, le lleva hacia una concepción protestante de la radical malicia de la naturaleza (*ibid.*, p. 75).

Cuando llega Unamuno a Salamanca por primera vez en 1891 se lleva el primer encontronazo con la jerarquía eclesiástica. El obispo de la ciudad, el P. Cámara, acaba de condenar bajo anatema a varios profesores de la universidad por haber asistido al sepelio civil de un colega (Salcedo, p. 67). Uno de los condenados, Pedro Dorado Montero, a quien un cerdo le devoró la mano derecha cuando de niño estaba en la cuna, llegó a ser más tarde amigo de Unamuno. Era solitario y hermético y se paseaba por los campos con unas alforjitas repletas de libros. Se convierte de un fervoroso católico en ateo redomado tras su visita a Italia. El socialismo, cuya simpatía compartían entonces, fue el motivo de su acercamiento además de sus respectivas crisis religiosas. Después del abandono de sus prácticas religiosas, se rumorea en Salamanca que Unamuno pasea con los sacerdotes pero que es ateo, loco, ególatra y peligroso para la juventud. La enfermedad de su tercer hijo se le presenta como castigo y maldición de su abandono de la piedad católica. Acusa a su hermana monja, entre sarcástico y desesperado, de haber tenido «una buena mano» al ser la madrina del bautizo de Raimundín, y ve esta desgracia como expiación de sus culpas y como castigo a su soberbia. En estas circunstancias, y tras continuo insomnio, le llega el 21 ó 22 de marzo de 1897 la noche del ataque de angina, con la consiguiente taquicardia, enfermedad que recordará intermitentemente en su vida la garra del Ángel de la Nada. Aquella misma madrugada, y sin dormir, Unamuno se escapa al convento dominico de San Esteban donde se mete en una celda a rezar de cara a la pared como le hacían hacer en el castigo infantil. Así comienza una amistad con los dominicos a los que visita asiduamente. Mucho más tarde, el 27 de octubre de 1923, el prior Fray Daniel Avellanosa, tiene que defender a Unamuno, tras una conferencia en la que se mofaba de las tradiciones como Santiago Apóstol, la virgen del Pilar y la Inquisición. El P. Avellanosa señala su expresión sincera y las aparentes contradicciones se achacan al estilo paradójico del vasco (*ibid.*, pp. 249-250). El P. Guillermo Fraile lo recuerda atentísimo aún con los novicios. Discutió extensamente su obra *Del sentimiento trágico* como el P. Matías García, profesor de Dogma, y también trató mucho al P. Getino que había escrito un libro sobre el gran número de los que se salvan, problema que discutió mucho con Unamuno. El P. Arintero, autor de libros sobre mística, se preocupó de Unamuno mientras tuvo esperanza de sacar algún fruto. Pero «al fin le despidió un día con palabras muy severas, diciéndole que estaba pecando contra el Espíritu Santo».⁴ Por aquel entonces, 1897, frecuentaba la iglesia del convento pero los frailes no creían que hicieron el tan consabido retiro de que se habla y menos que se confesase y comulgase. Dejó de ir a esta iglesia porque

4. N. GONZÁLEZ CAMINERO, «Las dos etapas católicas de Unamuno», *Razón y Fe*, CXVI (sept.-oct. 1952), p. 225.

algunos amigos se burlaban de él. En una carta a Clarín, el 9 de mayo de 1900, nos dice Unamuno que empezó otra vez con las prácticas religiosas y «aunque sin creer, empezó a practicar... Pero se percató de que aquello era falso, y volvió a encontrarse desorientado, preso otra vez de la sed de gloria y del ansia de sobrevivir en la historia». Antes de irse a Alcalá en marzo de 1897 a visitar al P. Lecanda, Unamuno lee algunos libros del P. Faber, recién convertido al catolicismo en Oxford. Le llega la calma y le salen confesiones como «antes de un año seré católico o estaré loco» o «siempre conservé una oculta fe en la Virgen María». Tanto el P. Lecanda como el P. Arinterro le habían dicho que la práctica de la oración, a veces, un buen método de recobrar la paz espiritual y aún la fe. Se queda con esta frase del P. Faber: «La costumbre de creer debe llegar a ser más fuerte que la de apoyarse en el conocimiento» (Salcedo, p. 86). Semana Santa en Alcalá, 1897. Ejercicios espirituales con el P. Lecanda. Unamuno anota en su *Diario* que el Miércoles Santo se encuentra enfermo de sequedad. El Jueves Santo anota: «Mi terror ha sido el aniquilamiento, la anulación, la nada más allá de la tumba... La razón lleva... al nihilismo». Viernes Santo: fervor y sequedad: «una sequedad enorme», «no he podido pegar un ojo». Domingo de Resurrección «y yo no he resucitado todavía a la comunión de los fieles» (*ibid.*, p. 87). Haciéndosele imposible la vida contemplativa se dedicará ahora al apostolado de la pluma. Vuelta a Salamanca, a las iglesias, al P. Arinterro. Establece sus mejores relaciones con el obispo, P. Cámara, y continúa sus visitas al claustro de San Esteban. Soledad. Asco. *Angst*. De bruces sobre el brocal del convento, Unamuno lanza un grito: «Dios, Dios, Dios!». Y el eco le responde: «Yo, yo, yo!» (*ibid.*, p. 93).⁵

Ya rector, Unamuno se deja ver en misa sin comulgar el 1 de diciembre de 1900. A partir de entonces hay que juzgar muchas de sus visitas a la iglesia como requeridas por su oficio de rector. Se distancia del obispo Fray Tomás de la Cámara que en 1903 piensa condenar todos sus escritos a instancias de sus enemigos en la universidad. Muere el obispo en 1904. En agosto de 1906 Unamuno va a Málaga a dar conferencias respondiéndole el filósofo Manuel García Morante que llama a Unamuno «profundamente religioso y místico», y en octubre va a Barcelona, donde entabla una gran amistad con Juan Maragall, que le enseña la catedral. Vuelta a Salamanca. Insomnio, palpitaciones, vértigo, dolores de angina de pecho. Desde la cama, Unamuno escucha el bisbiseo del rosario que rezan su mujer, su madre y su hermana. En nochevieja de ese mismo año siente, de nuevo, la presencia de la muerte y de la nada y escribe su poema «Es de noche en mi estudio». Habla de su «pecho agitado», de su «angina», de que quizás

5. «Uno se explica sin dificultad por qué Miguel de Unamuno, ni en la primera crisis de retroceso de Bilbao, ni en la de 1897, pudo, aunque lo anhelaba, reconquistar su derrotada fe católica» (*ibid.*, p. 226). «Creer con fe católica estaba ya persuadido que le era imposible... Iniciado como estaba en la fe luterana y en su manera de interpretar el cristianismo, ¿por qué no adherirse a ella, vivir de ella y ponerse en contacto con la verdad de ultratumba por medio de ella?» (p. 227).

«encuentren aquí un cuerpo pálido y frío»; se define como «la cosa que fui yo, este que espera» y ve «parada ya su sangre» con un «presentimiento misterioso del allende sombrío».

La vida religiosa de Unamuno oscila entre sus arengas contra la iglesia oficial y sus amistades con numerosos sacerdotes. Aunque riña con los obispos y pase por hereje, se reza en su casa el rosario diariamente y don Miguel fuerza a sus hijos a ir a misa todos los domingos. Se le acusa de ser hereje, izquierdista y anarquista. Pasan los años de su cese de rector y de su exilio. Estamos en 1930 y Unamuno, ya viejo, ha encontrado a un párroco en Riva de Lago y se levantan los recuerdos de su propio sacerdocio truncado en la niñez. Y ante este cura rural piensa en su vida sacerdotal imaginaria con la pérdida de su propia fe pero con la responsabilidad ética de conservarla en los demás, como hizo con sus hijos. Y así nació *San Manuel Bueno, Mártir* en su Salamanca, en su re-nada, lo que no es, como necesidad de entregarse al nihilismo para aplacar su angustia.

Unamuno declara abierto el curso 1931-32 en nombre de Dios Nuestro Señor ante una constitución republicana arreligiosa. Y este hombre viejo, que tanto había atacado a los jesuitas, protesta el voto impuesto a un diputado salmantino, defensor de los jesuitas ante las Cortes. El 20 de septiembre de 1936, ya en plena guerra que él llama «incivil», lanza un ataque contra los asesinatos y matanzas de personas laicas y eclesiásticas y los bombardeos de las iglesias. El 14 de abril de ese mismo año había escrito: «toda teología es una egología», «al poner a Dios, a mi Dios (es decir a mi yo) sobre todo y por encima de la patria y de la religión, del Estado y de la Iglesia, del Imperio y del Pontificado, declaro que hay algo que no puedo ni debo sacrificar ni a la patria, ni a la religión, ni al Estado, ni a la Iglesia».⁶ En la Salamanca falangista de 1936 trata de defender a su amigo Atilano Coco, pastor salmantino de la comunidad salmantina, que había sido encarcelado por masón y que sería más tarde ejecutado (*ibid.*, p. 97). Empieza a arrepentirse de su apoyo a los derechistas. El obispo Pla y Deniel publica una pastoral titulada «Las dos ciudades»: «frente al vandalismo de los hijos de Caín, el heroísmo y el sublime y fructífero martirio de los hijos de Dios». Rehúsa presidir los actos religiosos del 12 de octubre, día de la Raza, y ni siquiera se presenta a misa. Después del escándalo ese día en el Paraninfo de la Universidad con el general Millán Astray, se le acusa también en el Ayuntamiento de «Erasmus moderno» y de querer «conciliar lo inconciliable: el Catolicismo y la Reforma». Tras perder el rectorado, de nuevo, se enclaustra en su casa y empieza a escribir sobre la tragedia de las dos Españas con el siguiente título: «Resentimiento trágico de la vida. Notas sobre la revolución y la guerra civil españolas». En sus cartas a Quintín Torre habla extensamente sobre las dos Españas: «los *hunos* y los *hotros* están ensangrentando, desangrando, arruinando, envenenando y entonteciendo a España». Es un «suicidio moral» y una «lo-

6. L. GONZÁLEZ EGIDO, *Agonizar en Salamanca*, Madrid, Alianza, 1986, p. 61.

cura colectiva». Y estampa esta frase lapidaria como contundente convicción de lo que está viviendo en Salamanca: «no hay nada peor que el maridaje de la mentalidad de cuartel con la sacristía» (*ibid.*, p. 210). La última carta a Quintín Torre fechada el 13 de diciembre contiene quejas contra Mola, Martínez Anido y los falangistas: «Vencerán, pero no convencerán, conquistarán pero no convertirán», «no son civiles... sino africanos... ni menos son cristianos. Porque el grosero catolicismo tradicionalista español apenas tiene nada de cristiano» (*ibid.*, pp. 227-228). Apagándose su vida y colgado entre la nada y el ser, escribe dos o tres sonetos medulares. Sus últimas palabras, «Dios no puede volverle la espalda a España», expresan la creencia central de su ideología de oposiciones: «España era un Todo al que podía transferir su Yo que era el Todo total, que abarcaba a todos los todos» (*ibid.*, p. 255). Hegelianamente, España (política, histórica, social) estaba construida de la suma de las parcialidades heterogéneas. En su sistema de signos, Dios había tenido repercusiones de sus «yos». Había sido la clave verbal de su liturgia en las celebraciones eclesiásticas de su infancia, en sus devociones maternas, en el hilo salvador de sus necesidades primordiales y de las oquedades del vacío aterrador. Dios-Madre, Eros y Tántos. En su vocabulario religioso, Dios y madre habían servido sus respectivos campos semánticos, la familia y la fe religiosa. Y así, el verbo se deshizo en Unamuno.⁷ Murió como vivió, en «una afirmación alternativa de los contrarios».⁸

Dejando aparte las múltiples interpretaciones de la crítica,⁹ es necesario hacer aquí un breve esquema de este sistema de binarios: a cada «sí» se le opone un «no» que a través de la aniquilación eleva este sí a una afirmación más alta.

7. La más inexplicable narración o invención de la muerte de Unamuno se halla en F. DIEZ MATEO, «De cómo Don Miguel de Unamuno murió católico», *Bolívar* (Bogotá), 25 (1953), pp. 803-819. Muchos de los datos de su vida se hallan tergiversados. De sus últimos momentos se dice: «sintiendo próximo su fin, depositó las ansias de su espiritualidad en confesión ante el representante de Cristo, y la vida del hombre Unamuno se apagó, dulcemente, en tanto imprimía un beso en el crucifijo y reclinaba su cabeza en los brazos del sacerdote amigo» (pp. 815-816).

8. M. DE UNAMUNO, *Obras completas*, 16 vols., Madrid-Barcelona, 1958-1964, vol. 3, p. 171.

9. García Bacca y Ferrater Mora ven el sistema unamuniano como una derivación del concepto heraclíteo de *pólemos* (lucha): D. GARCÍA BACCA, «Unamuno y la conciencia agónica», *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, Caracas, 1947, vol. 1, p. 103. J. FERRATER MORA, *Unamuno. Bosquejo de una filosofía, Obras selectas*, Madrid, 1967, vol. 1, p. 67. Laín Entralgo y Blanco Aguinaga ven en esta lucha una forma dialéctica hegeliana, una alternativa de la afirmación de los contrarios: P. LAÍN ENTRALGO, *La generación del 98*, Buenos Aires, 1948, p. 152. C. BLANCO AGUINAGA, «Aspectos dialécticos de "Tres novelas ejemplares"», en A. Sánchez Barbudo (ed.), *Miguel de Unamuno. El escritor y la crítica*, Madrid, Taurus, 1974, p. 253. Aranguren ve en Unamuno un fondo paulino y luterano: J. L. ARANGUREN, *Catolicismo y pretestantismo como formas de existencia*, Madrid, 1952, pp. 195 y ss. E. Díaz y Morón Arroyo consideran el sistema de Unamuno como la afirmación estática de los contrarios sin dialéctica y sin síntesis: E. DÍAZ, *Revisión de Unamuno*, Madrid, 1968, p. 186. C. MORÓN ARROYO, «Unamuno y Hegel», en A. Sánchez Barbudo (ed.), *op. cit.*, p. 151. Fr. Meyer piensa que la dialéctica unamuniana es antitética y «un sadismo del ser», «una agonía sin esperanza»: Fr. MEYER, *La ontología de Unamuno*, Madrid, 1968.

Las oposiciones no se excluyen o anulan mutuamente (ser/no ser). Están dentro de una polaridad en que la una no puede existir sin referencia a la otra. La nomenclatura unamuniana para expresar tal relación es asistemática y muy poco rigurosa: contradicción, paradoja, agonía, polémica, tragedia, dialéctica, lucha, guerra. No hay aquí neutralización por la superación de Hegel ni por el «salto» de la fe a lo Kierkegaard. Pero existe una mediación en la misma lucha, en la fusión originaria por el choque de los contrarios. Es «alterutal»: el mutuo reconocimiento ontológico, el proceso asintótico de penetración mutua en la que la individualidad de los extremos no sufre menoscabo sin llegar del todo a la desaparición del uno en el otro.¹⁰ Se pone de relieve un heraclitismo radical, una fuerza motriz del ser y una manifestación de la vitalidad del ser. Del darwinismo biológico unamuniano parte de estos conceptos fundamentales: el hambre de la inmortalidad y la voluntad de serlo todo que se perciben en el instinto biológico de reproducción e invasión de los seres que ya había preconizado Spinoza. Estas mutuas invasiones de las oposiciones se extienden al cosmos, a la historia y a la Conciencia Universal del ser divino. La función salvífica que Unamuno da a Cristo adelanta muchas de las ideas de Teilhard de Chardin. El dinamismo del cosmos engloba a los seres inferiores (el reino mineral y vegetal), al hombre y al Cristo cósmico, donde culmina el proceso evolutivo como voluntad salvífica de Dios.¹¹ Unamuno patentiza el esfuerzo de todo el universo en lucha encarnizada por invadir y ser sus opuestos: yo-Dios, historia-intrahistoria, tiempo-eternidad, razón-vida, lógica-pasión, ser-nada. Este anhelo ontológico se ve amenazado por la pérdida del ser, por la nada, que se desarrolla en dos polos: la fuga hacia el otro ser implica el abandono del propio, el querer ontológico de la vuelta a la nada. El hombre se encuentra, así, escindido y desgarrado entre ser uno mismo y querer ser otro. La conciencia humana agudiza en el hombre el sentimiento de esta desdicha, este dolor trágico, que participa del desgarramiento del propio Dios-suficiente en la persona de Cristo.¹²

Con estos antecedentes de la apoyatura metafísica unamuniana, se podrá comprender mejor el marco teológico desde donde la juzga o la prejuzga la iglesia. Entre los obispos, el primero en condenar su obra fue D. Rafael García y

10. R. GARCÍA MATEO, «Las “contradicciones” de Unamuno. Base de su pensamiento», *Pensamiento*, núm. 169, vol. 43 (1987), p. 9.

11. Th. DE CHARDIN, *L'avenir de l'homme*, París, 1959. Para un estudio iluminador sobre Unamuno y Chardin, véase C. PARIS, *Unamuno, estructura de su modo intelectual*, Barcelona, Península, 1968, pp. 133-167.

12. En la visión unamuniana del Dios-sufriente hay intuiciones para la teología moderna a las que ha aludido J. MOLTMAN, *Trinidad y Reino de Dios*, Salamanca, 1983. Aún queda por hacer un estudio profundo sobre Unamuno a la luz de la teología posconciliar; para ello, habría que examinar la cristología de los siguientes teólogos católicos: Karl Rahner, Yves Congar, Hans Küng, Mattias Scheeben, Edward Schillebeeckx, Henri de Lubac y Rudolf Schnackenburg.

García de Castro, obispo de Granada, en *Los intelectuales y la Iglesia* (Madrid, Fax, 1934): «erró siempre y nunca encontró el camino», «medio Unamuno es magnífico, pero está negado por el otro medio que es pedestre». En 1938, ya muerto nuestro autor, el obispo de Salamanca, Enrique Pla y Deniel lo condena como hereje en la pastoral «Los delitos del pensamiento y los falsos ídolos intelectuales». La siguiente condena, la más acérrima de la iglesia española, ocurre en 1953 con la carta pastoral «D. Miguel de Unamuno, hereje máximo y maestro de herejes» de D. Antonio Pildain y Zapaian, obispo de Canarias. Se hace una lista de 45 tesis heréticas contra el dogma o la moral (pp. 4-7); se ve un Unamuno modernista, luterano y «cristiano sin milagros, sin dogmas y sin creencia en la divinidad de Jesucristo» (p. 8). Entre las tesis condenadas interesan las siguientes: creer es crear (1), fe es querer que Dios exista (2), vivir la fe es dudar (5), Dios y el hombre se hacen mutuamente (26), la humanidad dolorida es la Madre de Dios (40). Se acusa a los católicos intelectuales de «mimetismo o cobardía» al elegir a Unamuno como «ídolo intelectual».¹³ Con el mismo tono se declara D. Jesús Mérida, obispo de Astorga, en su pastoral del mismo año «La restauración cristiana de la cultura». En 1954 aparecen dos artículos por sendos obispos. El primero, cuyo autor es Fray Abino G. Menéndez-Reigada, obispo de Córdoba, apareció en *El Español* (Madrid, 4-10 de abril), donde se llama a Unamuno «masoquista torturante» y enfermo de «megalomanía». El segundo artículo es obra del obispo de Ereso, Zacarías Vizcarra, y salió en la revista eclesiástica *Ecclesia* (20 de febrero) con el título «Peligro para el bien común», donde se avisa sobre todo a los jóvenes.¹⁴

13. Esta pastoral se funda en los estudios previos del P. Q. PÉREZ, *El pensamiento religioso de Unamuno frente al de la Iglesia*, Santander, Sal Terrae, 1946, y del profesor de dogma del Seminario de Vitoria, J. M. CIRARDA Y LACHIONDO, *El modernismo en el pensamiento religioso de Miguel de Unamuno*, Vitoria, 1948. La obra del P. Quintín Pérez representó la respuesta oficial de la jerarquía eclesiástica española por muchos y contribuyó en gran parte a un ambiente antiunamunista, visceral y cerril que presionó al Vaticano para ponerlo en el Índice. Q. Pérez contraponen página por página textos de Unamuno, fuera de contexto, con tesis condenadas que hay en el *Enchiridion*. He aquí un resumen: la verdad (pp. 31-42), la religión y la moral (pp. 43-58), el alma (pp. 59-76), Dios (pp. 77-124), la fe (pp. 129-164), Jesucristo (pp. 165-180), la Virgen María (pp. 181-186), el catolicismo (pp. 187-194), el cristianismo (pp. 195-212) y el protestantismo (pp. 213-230). Se le acusa a Unamuno de falta de sinceridad al negar con el pensamiento lo que se afirma con el corazón y viceversa. «Las filosofías y las teologías heterodoxas son los libros de caballerías de Unamuno» (p. 255). Cirarda repite muchas de las ideas del jesuita y ve un Unamuno agnóstico y pragmatista que trata de pulverizar la fe católica y corroerla con aseveraciones heréticas (pp. 19 y 34). Esto ocurre, sobre todo en su poema *El Cristo de Velázquez*.

14. A. GONZÁLEZ, «¿Unamuno en la hoguera? Veinticinco años de crítica clerical», *Asomante*, XXVII (1961), pp. 7-25, divide la crítica clerical en cuatro momentos históricos: desde 1936 hasta 1948 en que se publica el libro de González Caminero; desde 1949, fecha de la publicación del libro de H. Benítez, hasta 1952, cuando termina su disputa con A. Sánchez Barbudo; desde 1953, año de las festividades centenarias en la Universidad de Salamanca, hasta la inserción de la obra unamuniana en el Índice; finalmente, toda la crítica desde 1957 hasta el presente (pp. 9-10).

La crítica fuera de la jerarquía puede dividirse en los siguientes grupos: 1) Los que piensan que Unamuno fue siempre católico, aunque *sui generis*: H. Benítez, A. Esclasans, J. Marías, A. Zubizarreta;¹⁵ 2) Los que mantienen que el vasco perdió para siempre su fe tras su crisis de 1897: N. González Caminero, Q. Pérez, A. Sánchez Barbudo, J. Manyá, P. Turiel, G. de Armas Medina;¹⁶ 3) Los que catalogan el pensamiento unamuniano como luterano (Aranguren, Laín Entralgo) o protestante liberal: N. Orringer, M. Oromí, A. Guy, J. M. Martínez Barrera, Ch. Möeller y E. Rivera de Ventosa.¹⁷

Como resumen y conclusión hay que establecer los siguientes postulados al revisar las relaciones de Unamuno y la Iglesia: 1) Unamuno tuvo personalmente grandes amistades entre los religiosos y los sacerdotes; 2) la jerarquía eclesiástica lo condenó porque partía de otros supuestos filosóficos o no conocía las fuentes y los postulados del pensador vasco; 3) el sistema unamuniano se adelanta no sólo a la teología radical protestante de la muerte de Dios, sino también al evolucionismo cristológico de Chardín y a la teología liberal católica posconciliar; 4) hacen falta, por lo tanto, estudios teológicos que analicen las intuiciones modernísimas sobre conceptos como «iglesia», «Cristo», «fe», que aparecen desparramados por su obra; 5) todos los estudios futuros deberán tener en cuenta la bipolarización de oposiciones con que Unamuno lanza sus fogonazos teológicos que no siempre son fuegos fatuos.

15. H. BENÍTEZ, *El drama religioso de Unamuno*, Buenos Aires, Universidad, 1949; *id.*, «La crisis religiosa de Unamuno», *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, IX (1949), pp. 11-88. A. ESCLASANS, *Miguel de Unamuno*, Buenos Aires, Juventud, 1947. J. MARIAS, *Miguel de Unamuno*, Madrid, Espasa, 1943. A. ZUBIZARRETA, *Tras las huellas de Unamuno*, Madrid, Taurus, 1960.

16. N. GONZÁLEZ CAMINERO, *Unamuno, I. Trayectoria de su ideología y de su crisis religiosa*, Comillas, U. Pontificia, 1948. Q. PÉREZ, *op. cit.*, nota 13. A. SÁNCHEZ BARBUDO, *Estudios sobre Unamuno y Machado*, Madrid, Guadarrama, 1959. J. MANYÁ, *La teología de Unamuno*, Barcelona, Vergara, 1960. P. TURIEL, *Unamuno. El pensador. El creyente. El hombre*, Madrid, Cía. Bibliográfica, 1970. G. DE ARMAS MEDINA, *Unamuno. ¿Guía o Símbolo?*, Madrid, Ribadeneyra, 1958.

17. J. L. ARANGUREN, *op. cit.*, nota 9. P. LAÍN ENTRALGO, *op. cit.*, nota 9. N. ORRINGER, *Unamuno y los protestantes liberales*, Madrid, Gredos, 1985. M. OROMÍ, *El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno. Filosofía existencial de la inmortalidad*, Madrid, Espasa, 1943. A. GUY, *Unamuno et la soif d'éternité*, París, Seghers, 1964. J. N. MARTÍNEZ BARRERA, *Miguel de Unamuno y el protestantismo liberal alemán*, Caracas, Ministerio de Información y Turismo, 1982. Ch. MOELLER, *op. cit.*, nota 3. E. RIVERA DE VENTOSA, *Unamuno y Dios*, Madrid, Encuentro, 1985; *Id.*, «El cristianismo de Unamuno», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 439-440 (1987), pp. 205-230.