

ISSN: 0210-749X

LA DERROTA DEL PROTAGONISTA DE LA BÚSQUEDA.
(UNAMUNO: "DIARIO ÍNTIMO" DE 1897)

Defeat of the Quest's Protagonist (Unamuno: "Intimate Journal" 1897)

Armando ZUBIZARRETA
Case Western Reserve University
Depart. of Modern Languages and Literatures
Cleveland, Ohio 44106-7118, USA

Fecha aceptación original, mayo 1998

BIBLID [020-749X (1997) XXXII]

Ref. bibliogr. ZUBIZARRETA, Armando F. «La derrota del protagonista de la búsqueda. (Unamuno: "Diario íntimo" de 1897) *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 1997, XXXII, páginas.

RESUMEN

el Diario de 1897, reconocido testimonio del auténtico esfuerzo de Don Miguel para recuperar la fe católica y de su final fracaso, no parecía contribuir a explicar su definitiva inserción en la cultura cristiana a pesar de su insatisfacción frente a las iglesias y las teologías cristianas, ni su agónica postulación del querer creer. Responsables del descubrimiento de esta autobiografía espiritual y de haber señalado el valor antropológico del "querer creer", proponemos una relectura que, evitando una apresurada tabulación de sus ideas frente a definiciones sistemáticas, atiende a la experiencia humana de unamuno porque de otro modo no es posible evaluar debidamente las formulaciones nacidas de ésta. Considerados los visibles factores del fracaso, aparece clara la irrecusable autenticidad de la respuesta per-

sonal de Unamuno dentro de su circunstancia histórica y, desafiando nuestro presente, aún más allá de ella.

PALABRAS-CLAVE: *Miguel de Unamuno, Diario Íntimo, Autobiografía, Religión, Cristianismo, El acto de fe, Querer Creer.*

ABSTRACT

The Diary of 1897, acknowledged testimony of Don Miguel's authentic effort to recover the Catholic faith and of his final failure, didn't seem to contribute to an explanation of his definitive insertion into Christian culture despite his dissatisfaction with Christian churches and theologies, nor of his agonic postulation of the "will to believe". Having been responsible for the discovery of this spiritual autobiography and for having underscored the anthropological value of the "will to believe", we advance a re-reading which, by avoiding a hasty tabulation of his ideas alongside systematic definitions, tries to understand his human experience because otherwise it isn't possible to evaluate properly formulations born from that experience. Taken into consideration the apparent factors of the failure, the unquestionable authenticity of Unamuno's personal response looms clearly within his historical circumstances and, challenging our present, even beyond them.

KEY WORDS: *Miguel de Unamuno, Intimate Diary, Autobiography, Religion, Christianity, The Act of Faith, Will to Believe.*

A la memoria
de Charles Moeller, magnánimo amigo,
y de Gerardo Alarco, paternal bondad.

0. INTRODUCCIÓN

Puesto que las circunstancias de la crisis religiosa de Unamuno en 1897 son suficientemente conocidas, debo circunscribir mi trabajo¹ al principal documento de ella que se conoce como el *Diario íntimo*². Creo que nadie, crítico creyente o no creyente, duda hoy que el proceso expuesto en este diario constituyó un sincero esfuerzo de recuperar la fe —católica, dado el contexto español en el que Unamuno había vivido y vivía—, esfuerzo que todos coinciden en reconocer que no tuvo el éxito deseado por don Miguel.

1. El presente trabajo conserva las líneas básicas de mi breve ponencia a las Terceras Jornadas Unamunianas (Salamanca, mayo de 1996). Sobre el documento y circunstancias de la crisis: Moeller 1960, p. 96-160; Sánchez Barbudo 1968, p. 95-172; Zubizarreta 1960a, p. 111-195 y 1960b. También, Alba Alarcos 1995; Fernández y González 1967; García 1970; Pérez Jiménez 1977; Robles 1995.

2. UNAMUNO 1970. *En adelante *D.* Aprovechando la fotocopia del ms. que ofrece la edición, corregimos obvios errores de transcripción. Referencias a cuadernos y páginas del *Diario íntimo*, aparecerán dentro del texto.

La crisis puso en juego un proceso en el que se daban tres términos: el hombre Unamuno (protagonista) –Cristo/Dios (objeto del deseo)– la Iglesia Católica (mediadora [o posible obstáculo]). Puesto que, sin duda, estamos frente a un texto confesional, consideramos que lo importante es enfocar con sumo cuidado en el protagonista. Que el objeto de su deseo pueda ser real o ilusorio es discusión que corresponde a otro nivel de discurso, y cuál pueda ser la exacta medida histórica de la función mediadora o entorpecedora de la Iglesia, pueden ser sólo apenas sugerida, como en escorzo, dentro de este ensayo.

Por cierto que existen estudios que tratan de analizar no sólo la actitud de don Miguel, sino también los temas en juego, con el propósito de desenrañar los alcances de esta experiencia puesto que es importante para diseñar la línea precisa de su historia intelectual, filosófica y teológica, en relación a su “pensamiento” anterior a la crisis y a su evolución posterior³. Como desde que anunciamos la aparición del *Diario* hemos insistido en señalar que, debido a la peculiaridad del “querer creer” de Unamuno, era necesaria cautela crítica como condición indispensable para captar mejor las consecuencias de orden filosófico y teológico de la experiencia antropológica que constituye el legado de la obra de don Miguel, esta vez, aunque sin pretender realizar un estudio exhaustivo del documento, trataré de penetrar en el *Diario* para intentar trazar algunos vectores de interpretación.

Frente a las oscilaciones, vaivén hecho de la constante alternancia entre su inclinación, o apertura, al acto de fe y la sequedad –frialidad, desapego– de que deja constancia Unamuno, algunos lectores del *Diario* sentirán compasión y otros algún grado de disgusto, pero es probable que casi todos coincidan en sentir –desde diferentes puntos de vista y disímiles expectativas– una cierta frustración. Por eso la crítica ha creído encontrar la causa de la permanente agonía en su soberbio individualismo⁴, en la insinceridad del racionalista o autenticidad del irracionalista⁵, en suma, en su afán de llamar la atención, de no ser encasillado con fáciles etiquetas, o en su muy típico y tópico vivir en el escenario de su ‘teatro’ intelectual⁶. En fin, mientras algunos concluyen que no quiso optar, llana y simplemente, por declararse creyente –católico, o, por lo menos, cristiano–, otros concluyen que debió, honestamente, declarar su ateísmo. Parece, pues, que el hombre Unamuno todavía queda ahogado por aquella caricatura de energúmeno que tanto había molestado a sus contem-

3. Específicamente sobre su actitud frente al catolicismo y el cristianismo después de 1897, Ríos Sánchez 1995. La relación del *Diario íntimo* con sus obras literarias: Moeller 1960 (con *La Esfinge*), Fernández González 1967 (con la obra poética), Mendizábal 1976 (con *La venda* y “Los salmos” de *Poesía*) y Cuppett 1993 (con *Abel Sánchez*).

4. ABELLÁN 1971; BOERO 1987.

5. Desde una perspectiva caracteriológica, Fernández y González ha intentado diferenciar *sincedridad* de *autenticidad* en Unamuno y ha considerado que el *querer creer* de don Miguel es un voluntarismo irracionalista (1967, p. 186-188).

6. MOELLER 1960, p. 132-134.

aquella caricatura de energúmeno que tanto había molestado a sus contemporáneos y que desafía, por incomprensible, nuestra racional sensatez.

1. CIENCIA Y CONCIENCIA HUMANAS.

Aunque la crisis había comenzado algún breve tiempo antes de que don Miguel empezara a documentarla en el *Diario*, conviene que, sin dejarse llevar por el afán de sólo verificar la presencia de aquellas palabras que corresponden a las nociones que constituyen una particular interpretación del autor⁷, se trate de participar de la dinámica del proceso, prestando atención, sobre todo en la lectura de una buena parte de sus páginas iniciales, a la espontánea secuencia temática que, en alguna medida, pueda servir de guía para encontrar las líneas fundamentales del texto confesional.

“Pospón toda sabiduría terrena, y toda humana y propia complacencia” es la primera proposición del *Diario*. Crítica de la razón humana –para mejor entender la historia, circunscrita a las conclusiones del conocimiento humano en tal época– y de la soberbia, el vano egocentrismo personal. El segundo y tercer apartados elaboran sobre el primero:

“El misterio de la libertad es el misterio mismo de la conciencia refleja y de la razón. El hombre es la conciencia de la naturaleza, y en su aspiración a la gracia consiste la verdadera libertad. Libre es quien puede recibir la gracia divina, y por ella salvarse.

Hay que buscar la verdad y no la razón de las cosas, y la verdad se busca con la humildad.” (D., I, p. 9).

Evitando el fácil tópico, debemos subrayar que este hombre insatisfecho de la ciencia y la filosofía positivistas –la razón dominante en su tiempo⁸– que negaban la entidad del yo y lo dejaban librado a la desaparición total, concibe acertadamente su caso en términos contrapuestos del *destino* de la condición humana y de la *libertad*, del “misterio de la libertad.” Pedir que en el proceso de 1897 Unamuno ofrezca, en términos de las pruebas tradicionales, testimonio de una razón humana capaz de abrirse en aceptación de la fe es, en verdad, una demanda históricamente imposible y, en este caso, impertinente⁹.

No es anécdota narrativa el que don Miguel inmediatamente después documente su experiencia en Munitibar. Declara que frente a la fragilidad de la vida y el sufrimiento humano, cuando las “vanas doctrinas” le eran inútiles, del fondo del corazón le brotó “la plegaria como testimonio de la verdad del Dios Padre que oye nuestras súplicas,” hecho que su razón que no podía explicar. Termina el relato dirigiéndose a Dios: “Porque entonces pedía por el pró-

7. Apropiación, sin embargo, admitida por la teoría hermenéutica como un paso ineludible y necesario de la interpretación.

8. Razón científica –por principio, agnóstica– que negaba la metafísica.

9. Posible para quien crea que el tomismo y las pruebas de la existencia de Dios son ahistóricos y su validez es perenne; pertinente para quien crea necesario y posible que, para convertirse, haya que crear una filosofía que dé fundamento a una teodicea.

jimo, a solas, delante de Ti, sin sombra de vanagloria ni de propia complacencia, sin eso que se llama altruísmo y es comedia y mentira” (*D.*, I, p. 9-10). Don Miguel había llegado a reconocer que la caridad que descubría en sí mismo era la apertura, el camino que llevaba a descubrir al Padre de la revelación cristiana. Tras revelar esta experiencia, pocas páginas después dice no haber sentido en sus especulaciones racionales al Dios vivo –el Padre– y puntualiza: “Y no sentía al Dios vivo, que habita en nosotros, y que se nos revela por actos de caridad¹⁰ y no por vanos conceptos de soberbia. Hasta que llamó a mi corazón, y me metió en angustias de muerte” (*D.*, I, p. 13)¹¹. El don Miguel a quien no satisfacían las clásicas pruebas de Dios, más adelante en el primer cuadernillo del *Diario*, en uno de los momentos en que medita sobre el *Padre Nuestro*, acoge el sentido de su experiencia en una fórmula precisa: “La existencia del amor es lo que prueba la existencia de Dios Padre” (*D.*, I, p. 96)¹².

A todo lo largo del *Diario*, el angustiado don Miguel se examina y critica a sí mismo buscando superar sus defectos por la adopción del arrepentimiento y la humildad; hace examen de su pasado tratando de hallar positivos valores humanos que pudieran haber sido, aunque él mismo no lo hubiera percibido antes, señales de su camino hacia Cristo; se vigila no severamente para caer en la tentación de la vanidad herida, de la comedia de la conversión. El motivo que lo impulsa aparece claro muy al principio en su confesión: “Padezco una descomposición espiritual, una verdadera pulverización bajo la cual palpita la voluntad de mi mente, su fuerte deseo de creer, de creer en sí, en que no se aniquila” (*D.*, I, p. 27). Es decir, en el *Diario* somos testigos de cómo nace su *querer creer*.

Ya en su *Filosofía lógica* de 1886, el hombre Unamuno había afirmado un rebelde *yo* existencial y, en aquel mismo año, había afirmado la realidad del hecho del amor en el breve esbozo –pocas páginas abandonadas–, de otro proyecto filosófico¹³. Más tarde, en la empresa de su búsqueda de la fe de

10. *Caridad*, en el vocabulario del *Diario*, no se refiere a la virtud teologal. Es *generosidad*, acto de amor *ex abundantia cordis*, y es contrapuesta al *altruísmo* de raíz agnóstica.

11. Alude a la fatal dolencia de su hijo Raimundo y a sus propios temores de padecer una enfermedad cardíaca, factores desencadenantes de la crisis.

12. En su rechazo del positivismo hay, sin duda, una postulación de una prueba moral de la existencia de Dios, atribuyendo universalidad a la experiencia moral individual y liberándola de la necesidad de validación categórica a que estaba sujeta por la razón práctica kantiana. Su desvío de la ética kantiana es visible en el hecho de que a don Miguel le pareciera “de puro inasequible, inhumano” el soneto “No me mueve, mi Dios, para quererte” (*D.*, III, p. 232). Su prueba, original versión *testimonial* de quizá la cuarta prueba tomista –la que así quedaría devuelta a un apropiado y real contexto de experiencia moral–, es presentada por Unamuno como una vía de acceso no al Dios abstracto de la razón –divinidad que ya no era unívocamente cristiana para el europeo de entonces–, sino al Dios Padre de los Evangelios.

Acertadamente Moeller señala la anticipación teológica de Unamuno con su decidida afirmación de Dios como Padre y en su cristocentrismo (1960, p. 104-105).

13. ZUBIZARRETA 1960a, p. 15-32. Mientras cabe discutir si ya tan temprano el pensamiento de Unamuno se había llegado a instalar definitivamente en la existencia, no se puede negar que, queriendo la construcción positivista, don Miguel había empezado, por lo menos, a proponer, con atrevida originalidad, un *yo* arraigado en la existencia.

1897, ofrece un condensado enfrentamiento crítico de las líneas idealista y positivista del racionalismo, en el que afirma que la razón resulta una apariencia más, pero apariencia que “pide a voces, como necesidad mental, algo sólido y permanente, algún sujeto de las apariencias, porque se siente a sí misma, se es, no meramente se conoce” (*D.*, I, p. 72). Y, tras señalar que la razón llegaba al “vanidad de vanidades y todo vanidad”, escribe:

“Y en esta desolación dejada a sí misma, se sobrecoge pensando en la nada que se ha creado y en que se prevé sumergida y ni aun esto, porque reducida a nada ni se sumerge. El vértigo la sobrecoge, el terrible vértigo de intentar concebirse como no siendo, de tener un estado de conciencia en que no haya estado de conciencia. La nada es inconcebible.

Y así se cae en Dios, y se revela su gloria brotando de la desolación de la nada. ¡Nueva creación, sublime creación! Es la creación de la fe. Porque así como la razón combina y analiza, la fe crea” (*D.*, I, p. 73-74).

Hay que observar que, si bien la secuencia había empezado con una discusión abstracta de filosofía, ella es seguida por una descripción a la que sólo puede corresponder una experiencia personal que concluye con la afirmación de que “la nada es inconcebible” para dar paso a gozosas afirmaciones religiosas que, con igual tono de conclusión, ofrece en sereno balance, sintácticamente bimembre, las diferentes tareas de razón y fe. No es atrevido señalar que en el discurso religioso existe una intertextualidad entre la idea de la creación divina y la nueva creación de la fe, lo que revela un substrato importante, substrato digo, que debe tenerse en cuenta para no escandalizarse de cuando más tarde en la obra de Unamuno se repita constantemente que la fe crea su objeto.

La presencia en el texto de un elemento de radical experiencia personal –sin otro antecedente que la cartesiana de la duda intelectual–, no es trivial. Pone de manifiesto, más bien, un ‘experimento’ en que la conciencia agónica que “se es”, pone a prueba la existencia misma –como bien lo señalaba García Bacca¹⁴–, experimento del cual la existencia emerge reafirmada, dentro del contexto de aspiración religiosa, para validar la postulación del ansia de inmortalidad.

2. AMOR A SÍ MISMO: ANSIA DE INMORTALIDAD

Se ha insistido mucho en el egocentrismo de Unamuno, en su soberbia. La existencia de tal egocentrismo, queda corroborada por la confesada lucha contra éste en la autocrítica que encontramos en el *Diario*. Pero ha sido simplista, en primer lugar, descalificar su aspiración a la fe porque sea declara-

14. Interpretación que usó un publicado pasaje similar (García Bacca 1947). Se ofrece similar experimento en *D.*, III, p.294-296. Sobre los enfrentamientos con la nada, Moeller 1960, p. 137-138.

mente movida por su necesidad de un Dios inmortalizador, como si esa necesidad no fuera la expresión más fiel y tangible de aquél reconocimiento de la fragilidad de la existencia humana, al que se reconoce válida justificación para la búsqueda y aceptación de la fe¹⁵. Es injusto, en segundo lugar, que se use la tendencia de que se acusa él mismo para explicar el fracaso de su búsqueda de la fe.

Ajenos a la neurosis medieval del desprecio del mundo y a una ambigua moral basada en el desprecio de sí mismo que hoy harían dudosa una vocación religiosa y puesto que cualquier narcisismo no es, en verdad, sino el síntoma revelador de una deficiencia del ego, que disimula su incapacidad de saberse digno, debe no pasarse por alto, en cambio, el que Unamuno, adelantándose muchas décadas a la cristiandad de su época, con singular acierto, subraye, de acuerdo con el breve sumario de los mandamientos enunciado por Cristo, el valor positivo del *amor a sí mismo*:

“Búscate en el Señor y allí hallarás paz verdadera y podrás mirarte frente a frente y abrazado a ti mismo en santa caridad sentirás la permanente sustancialidad de tu alma, llamada por Cristo a la vida eterna. Es mucho más difícil de lo que se cree amarse a sí mismo; es el principio de la verdadera caridad. ¡Cuán pocos saben amarse en Cristo!” (D., I, p. 82-83).

Amor a sí mismo, sí, afirmación de la entidad personal, principio de dignidad humana y principio de amor al prójimo y de auténtica apertura al don del Dios personal cristiano. A menos que en el pensamiento teológico cristiano pese demasiado lo racional y lo autoritario, no se puede requerir que el acto de fe consista tanto o más en un asentimiento estricto de la razón del ser humano –condicionada por el cultivo individual y por el desarrollo histórico del conocimiento– que en la aceptación voluntaria –y racional, por cierto– de un ser humano que, amante de su dignidad, es movido por la conciencia de la fragilidad de la existencia y reconoce un orden ético como vía de acceso al Dios vivo, personal, de la revelación¹⁶.

15. Nos resulta incoherente, por tanto, menospreciar el ansia de inmortalidad por considerarla, como algunas veces se ha dicho, insuficiente fundamento biológico (por ejemplo, Moeller 1960, p. 129), sin reparar en que la inmortalidad cristiana es concebida como una de cuerpo y alma. Nótese que la afirmación paulina “Y si sólo en esta vida esperamos en Cristo, somos los más miserables de los hombres”, con la que termina el pasaje *I. Cor.*, XV, 16-19 que aparece citado en *Diario* (III, p. 246), constituirá siempre un declarado apoyo del deseo de inmortalidad en la obra unamuniana.

16. En el pasaje ya citado del *Diario* que contiene la revalidación del *amor a sí mismo*, tiene lugar el siguiente recuerdo:

“Yo recuerdo haberme quedado alguna vez mirándome al espejo hasta desdoblarme y ver mi propia imagen como un sujeto extraño, y una vez en que estando así pronuncié quedo mi propio nombre, lo oí como voz extraña que me llamaba, y me sobrecogí todo como si sintiera el abismo de la nada y me sintiera una vana sombra pasajera. ¡Qué tristeza entonces! Parece que se sumerge uno en aguas insondables que le cortan toda respiración y que disipándose todo, avanza la nada, la muerte eterna” (I, p. 83-85).

3. EN EL UMBRAL DE LA FE

Podemos retomar el hilo de la presentación del proceso de la crisis en el *Diario* volviendo unas pocas páginas atrás para hallar documentado un momento en que don Miguel empezaba a sentirse ya en el umbral de la fe, tan en el umbral que se percibe “vuelto al hogar cristiano”. La descripción de su experiencia del proceso intelectual religioso es tanto única en don Miguel cuanto sincera y auténtica:

“Al encontrarme vuelto al hogar cristiano heme hallado con una fe que más que creer ha consistido en querer creer y con que volvía en bloque toda la antigua doctrina, sin detalles ni dogmas, sin pensar en ninguno de ellos en particular, con una fe inconciente. Es más, cada vez que me he fijado en una enseñanza en especial se me ha revelado viéndola como la veía desde mi sueño. Más ahora de esta oscura nebulosa, de esa fe compacta y sin líneas ni letra empieza a brotar la armoniosa fábrica de la divina doctrina, y voy percibiendo en ella líneas y formas. Es como un írseme acercando poco a poco y a medida que se me acerca un ir apareciendo sus lineamientos. Poco a poco se rasga el sueño y aparece la realidad.” (D., I, p. 80-81).

Confesada así, con tanta claridad, la percepción del misterio religioso y su cristalización en algo así como coordenadas de aceptabilidad racional no deja lugar a comentario alguno. Sorprendidos, no podemos menos que preguntarnos por qué el hombre Unamuno del “querer creer” no llegó a creer. Que *la fe es una gracia*, bien lo sabía él, pero reconocerlo no hace sino subrayar la asombrada pregunta de quien lee seriamente y sin prejuicios el *Diario*.

4. LA ANSIADA FE ABSOLUTA

Es necesario examinar la visión de la fe que Unamuno tuvo durante la crisis no sólo para entender mejor el fracaso de la búsqueda del 97, sino también sus posteriores formulaciones de su querer creer y su inquieta peregrinación en busca de confesiones cristianas que la validaran.

Ya en un texto anterior al que acabamos de citar, la fe es concebida como un milagro, prueba de la verdad de sí misma. “Si llego a creer, ¿para qué más prueba de la verdad de la fe? Será un milagro, un verdadero milagro, testimonio de la verdad de la fe” (D., I, p. 28-29). Centrar el enfoque crítico sólo en la relación epistemológica entre *fe* y *prueba racional de verdad*, arbitrariamente elimina un elemento no racional que contiene –“milagro” que, sin duda,

Tras dar el texto bíblico donde aparece la imagen del agua (*Sal.*, LXVIII, 16-17), Unamuno contraponen la vía del conocimiento y amor de sí mismo a la vía del conocimiento científico: la primera, que lleva a conocerse “como a tal individuo concreto y vivo, como al yo individual y concreto”; la segunda, que es “un psicologismo estéril y nocivo [...] tomándose como de *anima vili* para ociosos experimentos” (I, p. 85-86). Tomar la experiencia frente al espejo como un evidente síntoma de un desdoblamiento psicológico enfermizo sería juicio sin suficiente fundamento analítico.

no cabe dentro de la racionalidad— y no toma en cuenta la estructura cognitiva que ofrece el texto.

No ignoraba Unamuno, el mismo intelectual que tenía dificultad frente a la creencia, las muchas explicaciones científicas de los fenómenos sociales y, sin embargo, desde su experiencia histórica de ellos y su conciencia ética —como en el caso de la entidad de la persona— tomaba en cuenta la presencia social de la creencia como elemento de juicio acerca de la fe y la razón:

“¿Qué mayor milagro que el que haya millones de hombres, en largas generaciones, que crean cosas incomprensibles, misterios que repugnan a la razón? Es un milagro de humildad colectiva. ¿Por qué creen tantos hombres? ¿Cómo la razón no es más fuerte?

La verdad de la fe se prueba por su existencia y sólo por ella” (D., I, p. 32).

La fe, rebelde al imperio de la razón, se sabe, sin embargo, en Unamuno, indigente, tan limitada como la razón:

“No debemos pedir revelación directa, ni esperar señal especial para nosotros ni que en secreto nos hable nuestro Señor. Alguna vez se pide con ansia al Señor que nos hable, que nos revele su verdad, que nos dé directamente su doctrina, en vez de pedirle fe. La fe es la prueba de la verdad de lo creído. Sólo la verdad puede imponerse con tal evidencia” (D., I, p. 63).

Y una vez más don Miguel deja constancia de que siente que ha llegado a los umbrales de la fe, sin que podamos entender por qué no logró creer:

“Cristo ha resucitado en mí, para darme fe en su resurrección, principio de su doctrina de salud. Bienaventurados los que sin ver creyeron. Hasta un niño hubiera dicho que tan milagroso habría de ser el que volviese yo a creer en el Hombre Dios como el que hubiese resucitado. Dame, Señor, absoluta fe y ella será la prueba de sí misma y de su verdad” (D., I, p. 90-91).¹⁷

Quizá absortos frente al vigoroso esfuerzo de Unamuno para recuperar la fe, no parece que los lectores del *Diario* hayan prestado debida atención a que allí aparezca el siguiente ruego: “Dame, Señor, absoluta fe y ella será la prueba de sí misma y de su verdad.” (D., I, p. 91). Aunque esa frase pudiera ser considerada prueba de que don Miguel no sabía distinguir las especiales demandas de la vida de perfección de las demandas para el cristiano común y puede haber dado pie al benévolo juicio de que por eso fracasó, no cree-

17. Aunque diferimos de su examen de la concepción de la fe que aparece en el *Diario*, podemos suscribir lo que Sánchez Barbudo reconoce a propósito de esta última afirmación de Unamuno: “tiene sentido desde dentro de quien, con pasión, la hace; que sólo se explica cuando va acompañada de un ansia muy viva de fe, cuando ya muy cerca de la fe, si es que ya no desde la fe misma” (1968, p. 145-146).

mos que tal súplica pueda ser entendida desde tal distinción¹⁸. En la crisis de Unamuno, que no ocurre frente a lo Absoluto, sino frente al Dios Padre de la revelación cristiana, es extraña tal paralizante noción de la fe¹⁹. Atribuir esta expresión al “orgullo” de su egolatría o su razón y proponer que fue el orgullo de Unamuno lo que le impidió recuperar la fe es explicación fácil, pero no convincente. Creemos, más bien, que tratar de encontrar el origen y sentido de tal expresión puede descubrirnos uno de los más importantes elementos personales que se lo impidieron. No el único, por cierto, aunque sí aquél que intensificaba lo negativo de cualquier otro obstáculo, ya sea personal o social.

No creemos que esa “absoluta fe” sea la *fe de carbonero*, el heredado hábito irreflexivo, de sumisa aceptación a la autoridad social religiosa. Tampoco que sea una *fe intelectual*, intelectualizada más bien, frágil amalgama de emocional creencia y de endebles fundamentos lógico-rationales extraídos de una filosofía de ya caduco episteme, o aquella suya, quizá sólo ilusoriamente compatible con el episteme de la modernidad, que se quebró en su juventud.

5. CALLADO TEMBLOR Y PARÁLISIS

Todos los humanismos declaran como principio de base, cualesquiera sean las deficiencias en la práctica de la justicia y la libertad, la dignidad del ser humano. Muy bien hacía don Miguel al sostener que “libre es quien puede recibir la divina gracia, y por ello salvarse” puesto que la doctrina de la fe a la que aspiraba establece que el acto de fe válido debe ser un acto libre. Es decir, la relación del hombre con el Dios cristiano, revelado como Padre amoroso, nace como un libre acto no de esclavitud sino de amor y, por serlo así, se integra al espíritu de caridad en la Iglesia, caridad que excluye en ésta la malsana desconfianza inquisitorial. Es así como el orden sobrenatural respeta, acoge y promueve la dignidad humana. ¿No es posible entonces entender que el Padre ama y llama al hombre entero, el de “carne y hueso” y dignidad?

No nos detendremos en ‘el llamado’ que el adolescente Unamuno creyó hallar en el texto evangélico y que no lo llevó a optar por el sacerdocio. Aunque el desoírlo no fue un caso de rechazo de la gracia –como incorrectamente se ha dicho alguna vez–, pensamos que ese episodio recordado en el *Diario* dejó un rasgo en su personalidad ‘abierto a lo religioso’ y, lo hemos dicho ya hace años, fue como raigal imagen de lo que él, después de la crisis, consideró su ‘apostolado’ de avergonzado profeta laico. Queremos, en cambio, detenernos en un pasaje que, aunque no haya merecido especial

18. Moeller, como otros lo han hecho, cree ver tal confusión (1960, p. 130-131).

19. La fe del creyente puede ser *firme* por aceptación de la gracia recibida, por eso mismo el creyente no puede proclamar con orgullo que ‘cree’ y mucho menos que tiene una ‘fe absoluta’ –no sujeta a padecer pruebas. Que quien con sincero esfuerzo busca tener fe aspire a que sea *absoluta*, revela que tal humana ansiedad tiene su origen en muy otra necesidad de certidumbre.

atención, nos parece que revela un rasgo de su personal estructura estimativa y un callado conflicto.

La disposición y la entrega a la práctica participan en el acto de fe, que sin ella, claro está, valdría tanto como fe muerta. No vamos a entrar en el detalle de las varias prácticas piadosas de Unamuno durante la crisis. Sin embargo, es importante observar su incapacidad de participar de la comunión. El Lunes de Pascua, en Alcalá de Henares, don Miguel, meditando sobre *Lucas* XXIV, escribía: “Tal vez sólo la comunión dé fe perfecta, siendo lo demás aspiración a la fe, un querer creer que sólo mediante la comunión recibe la gracia del creer. Van abriéndome las escrituras en mi camino y mi corazón ansía” (*D.*, I, p. 100-101). Esta “fe perfecta” poco o nada tiene que ver con la “absoluta fe” que nos ha sorprendido, ni se la puede entender con la suposición de un pietismo generado por el carácter de sus lecturas de entonces. En el Unamuno que dice haber encontrado en la caridad la senda para descubrir al Padre, es la noción de San Pablo de la fe actuada por las obras –la española afirmación trentina– la que mejor explica su noción de la fe perfecta donada por la comunión.

Sin embargo, poco más tarde, ya en Salamanca, al meditar sobre Marcos X, 15, un intenso pasaje, a propósito de la niñez espiritual, revela, como en un brusco topetar, sus dificultades y reticencias:

“Como lo recibe ella [Concepción, su mujer], con sencillez, como un niño, sin psicologuerías.

Como se presentó Jesús al templo, a la circuncisión, por humildad, sometiéndose a la ley, pienso deber yo acercarme a la comunión. Pero el ir así, sin fe en el sacramento, no más que en holocausto a la ley, aceptándolo cual santo símbolo, ¿no sería un sacrilegio, y fruto de la más exquisita soberbia? La humildad de la obediencia no se satisface con la obediencia de acto ni de voluntad, necesita la de mente. No debo obedecer la Ley hasta creer en ella como el pueblo, es una comunión de mentira. Más que creer, quiero creer.

Pero ¿no tendré tal vez una fe en el sacramento, velada aún para mí, y que al recibirlo se me revele?” (*D.*, II, p. 114-115).

Del lado positivo, el testimonio religioso de su mujer; su irrecusable voluntad de no caer en la tentación de la falsedad de un mero ‘cumplimiento’ externo –el irreprimible uso de “es”, en vez de “sería” mentira–; su muy clara conciencia de ‘sacrilegio’ –palabra negativamente cargada como se verá. En vilo, su reconocimiento de necesitar el asentimiento intelectual, dificultad que ya nos había parecido superada²⁰. El saldo allí es su sincero reconoci-

20. Una señal de un retroceso intelectual, paralelo a su dificultad de decidir ir a comulgar, aparece cuando anota: “Empecé una crítica de las pruebas de la existencia de Dios” y da cuenta de que, en la tendencia al fenomenismo de esa crítica –normal por el carácter cosmológico de ellas–, “toda sustancia se desvanecía”. Sin embargo, el que allí reconociera finalmente que “el principio de causalidad sin la conciencia sería la mera consecución de dos fenómenos” (*D.*, II, p. 137-138) muestra que le era imposible desandar todo el camino.

miento de la limitación de su “querer creer” y, finalmente, el que como pregunta, le quede una piadosa sospecha de que quizá cree sin creerlo y que quizá sólo el sacramento puede hacer que su fe se le revele.

El rehusarse a confesar y comulgar y el impulso a hacerlo persisten en el *Diario*²¹, hasta que en un largo pasaje don Miguel da cuenta de su resistencia a “todo intermediario” humano (*D.*, III, p. 263). Aunque ya había progresado en su reorientación intelectual, la problemática para su intelecto se debió agudizar al punto que declara: “No logro ver más que la ignorancia y los defectos de sus ministros. Eso de que el confesor sea Cristo se me resiste cada vez más, y cada vez más me siento empujado a él” (*D.*, III, p. 267). Al término de esta secuencia del pasaje Unamuno califica su situación de “insufrible” (*D.*, III, p. 270). Y es sólo entonces, casi al término del pasaje y ya muy avanzado el proceso de que el *Diario* da cuenta, cuando emerge verbalizado el paralizante trauma -tardía emergencia usual en la experiencia de la práctica terapéutica:

“¡Cuán diferente estado de aquel de tranquila indiferencia con que fui a comulgar sin haberme confesado, sacrílegamente, cuando me casé! Y ahora me viene a la memoria aquello de que el que comulga sacrílegamente come su propia condenación. Y esto se me ocurre con toda naturalidad, sin darme frío ni calor. ¿Qué es esto? ¿Cómo fui tan tranquilo y quedé tan tranquilo? Y cuando de niño iba a comulgar con fe, ¿sentí acaso alguna vez, todo eso que dicen que se siente? No, nunca” (*D.*, III, p. 270-271).

Creemos que el recuerdo de “la tranquila indiferencia”, en nada modificado en el momento en que, ya consciente de que es sacrilegio, lo repite, ha sido fielmente transcrito. También, que la memoria de la actitud afectiva en las comuniones de su infancia no es inexacta²². Sin embargo, sospechamos que “la tranquila indiferencia” sólo fue parte de lo que sintió en la comunión de la ceremonia nupcial y, como él, nos preguntamos por qué toma ese recuerdo y el caer en cuenta del juicio religioso que pesa sobre una comunión sacrílega “con toda naturalidad”, sin que le dé “ni frío ni calor”.

Que don Miguel, por falta de fe, no era debidamente sensible a la gravedad de su pasada conducta, es una explicación muy lógica, pero vacía. En el momento de la crisis, a la espera de la fe, Don Miguel se empeña en recusar su egoísmo y se dispone a un sincero arrepentimiento no sólo con la crítica de su conducta pasada, sino también de su capacidad de ser humilde y arrepentirse. ¿Qué hay, entonces, detrás de esa “tranquila indiferencia” del pasado y del presente?

La comunión sacrílega del día de su boda fue la horca caudina a que tuvo que someterse dentro de la específica sociedad de entonces, es decir, fue la

21. *D.*, II, p. 137, 138-139, 153.

22. Unamuno ha dado noticias directas e indirectas de su fervor infantil y sus fantasías religiosas. Creemos que aquí se refiere, más bien, a la grandilocuencia mítica con que los adultos suelen ornamentar la experiencia que se tiene en la primera comunión.

única manera en que podía desposarse con Concepción, ya que, por necesidades sociales, en el sacramento del matrimonio del que los esposos son ministros, la función del sacerdote y la comunidad había llegado a convertirse en condición *sine qua non*. Concepción Lizárraga, la que iba a ser su esposa y lo sería hasta su muerte, quien no ignoraba que se casaba con un increíble, fue testigo de esa avergonzante simulación. No basta un juicio superficial para entender lo que realmente ocurrió tal día. Para la irrecusable dignidad ética de don Miguel —arraigada en la ética aprendida del catolicismo liberal—, esa claudicación en la que fue obligado a incurrir constituía un acto de insinceridad y, en cierto modo, una falta de respeto a la creencia religiosa. Su problema de conciencia se agravaba porque su conducta ambigua tenía lugar bajo los ojos de quien era la persona con quien compartía la más íntima y fundamental de las relaciones interpersonales, por lo cual debió sentir que había contraído una avergonzante y gravísima deuda no, por humana, desdeñable²³. El hecho de que don Miguel nunca haya confiado el trauma sufrido en manera alguna nos exonera de ser capaces de intuirlo y tenerlo en cuenta.

Amplíemos ahora el panorama. Puede quizá excusarse el descuido de no haber subrayado lo suficiente que, por debajo de la serena visión del autobiográfico Pachico Zabalbide de *Paz en la guerra*, hubo un joven de carne y hueso que sufrió como testigo de las guerras político-religiosas de liberales y carlistas—con curas dispuestos a matar por Cristo. Pero sería del todo inaceptable no reparar en que al Unamuno del *Diario*, donde comunión eucarística y comunión en la comunidad del pueblo creyente se entrelazaban, en su lectura de la *Epístola a los romanos* y los *Hechos de los Apóstoles*, le preocupaban las disenciones del cristianismo inicial y establecía paralelos con la circunstancia histórica que le tocó vivir²⁴. Creemos que es dentro de ese boceto de la Iglesia de su tiempo donde se instala, en un contraste bienhechor, aunque insuficiente, la presencia del testimonio de la fe que Concepción constituyó para don Miguel²⁵. Sólo una clara visión del total de la estructura de todas estas experiencias nos permite comprender mucho mejor no sólo el hondo significado de su amor, tan bellamente expresado, a Concepción, sino también el respeto que tuvo por la fe de ella y la insólita convicción de que él, en algún modo, quizá participaba de tal fe por ‘gananciales’.

23. Relación interpersonal auténtica en el sentido que señala el pensamiento dialógico de Martin Buber para quien la relación religiosa es personal, entre un yo y un Tú con mayúscula. No se trata, pues, aquí de ningún melodrama del respeto humano.

24. La *Epístola a los romanos*, XIV, en *D.*, III, p. 214-215, 220-221; Los *Hechos de los apóstoles*, XIV, en *D.*, IV, 366-367.

25. La presencia-testimonio de la iglesia no es una realidad simple. Es la fe sencilla de los creyentes, la fe educada de profesionales creyentes, la fe de filósofos y teólogos, del magisterio de los sacerdotes y la jerarquía y del magisterio del Papa. Es una compleja realidad, cuyos niveles todos debieran ser coherentes los unos con los otros. La autoridad es, claro, salvaguarda de la coherencia tanto como lo es el respeto por la dignidad moral e intelectual de todos sus miembros.

Volvamos a la crisis de 1897. Habiendo tenido que retroceder tras haber creído percibir un dogmatismo de cuasi-iglesia en su experiencia de socialista ¿podía don Miguel arriesgarse a dar otro paso en falso? Herido por aquella forzada comunión del día de la boda ¿podía precipitarse a confesar y comulgar sin estar muy seguro de que no tendría que retroceder después?²⁶ ¿Podía, pues, arriesgarse a aparecer, a los ojos de Concepción, su mujer, como quien esta vez voluntariamente incurría en una duplicidad que habría quebrado su digno diálogo con ella, o la hubiera hecho cómplice?²⁷ No desde una aspiración de perfección, sino desde el reconocimiento de esta encrucijada en que se encontraba el hombre Unamuno y su irrecusable dignidad personal, se entiende mucho mejor por qué el “querer creer” de don Miguel, ya tan cerca de la conversión, ansiaba tener una “absoluta fe”.

6. TORTURA Y FIDELIDAD

Hay un momento en que asoma en las páginas del *Diario* otra persona de su más íntimo círculo, su madre Salomé, también católica. Temiendo encontrarse en situación que invite a darle una explicación que rehusa dar –tarea imposible a nuestro juicio–, don Miguel no sabe si ir a acompañarla en el viaje de Medina a Salamanca. Incapaz de decidir, deja que Concepción lo haga en su lugar, quien prudentemente decide que no vaya (*D.*, III, p. 217-219). La solución no alcanza, sin embargo, a calmar sus vacilaciones y, tras una frase de feroz hipercrítica (“es terrible esto de la comedia”), ganado por una evidente desesperación, anota: “No quiero querer: quiero obedecer. Que me manden.” (*D.*, III, p. 219).

Estremece escuchar nada menos que al Miguel de Unamuno del vigoroso “querer creer” renunciando, en un momento de angustia, a su libre voluntad (“no quiero querer”) y afirmando: “quiero obedecer”. De ningún modo se refiere a obedecer la voluntad de Dios que aparece al comienzo del párrafo siguiente, puesto que añade “que me manden”, así, en plural, apuntando, más allá de madre y esposa, al total de los contextos humanos por los que se sentía agobiado. Quizá desde una perspectiva que aísla al individuo, porque a ella escapa la persona humana cuya realidad se constituye a través de valores que lo ponen en relación con el contexto humano, tiene poco sentido lo que significa tal anotación. Pero el que su ansiosa búsqueda esté entrecortada por sequedades y parálisis de la voluntad –agobiantes depresiones, sin duda–, y el que haya llegado a sufrir la tentación del suicidio (*D.*, III, p. 230-231) no pueden ser entendidos sino sólo a partir del pasaje citado.

26. Las ciencias de la cognición ponen de relieve la importancia de modelos cognoscitivos. Cabe tener en cuenta también los modelos estimativos.

27. Mientras una auténtica relación interpersonal –de amistad o de amor– puede existir a pesar de diferencias en cuanto a la fe, una ambigüedad ética, en cambio, transforma la amistad o el amor en una relación de complicidad.

Tal texto, como si fuera el resultado de una tortura²⁸ que trata de quebrar la libertad y dignidad de su víctima enfrentándola a absolutos –a la fidelidad o la culpabilidad absolutas–, encerrándola en contradicciones y amenazándola con destruir sus conexiones interpersonales para así conseguir que implore la sumisión, nos da la medida acrisolada del “querer creer” del hombre Unamuno, ese querer creer frente al cual humildemente se preguntaba: “El querer creer ¿no es principio de querer? El que desea fe y la pide ¿no es que la tiene ya, aunque no lo sepa?” (*D.*, III, p. 203-204)²⁹. Aunque ese “querer creer” de don Miguel no encontró un catolicismo cuyo testimonio intelectual y social le permitiera sentirse acogido y seguro –como ya lo han señalado algunos críticos–³⁰ ni otra iglesia³¹, lo fue fielmente proclamado, aunque ya sin ningún asidero, hasta el último día de su vida, esperando que tal vez, como quizá a su Don Manuel en opinión de Angela, la venda de ‘creer que no creía’ se le cayera³².

Biografía que no cala en el intenso drama de la vida de una persona no es sino vano recuento de nombre, fechas y gestos de una marioneta. Lógico hilván de expresiones textuales –verbales– que son apenas insuficientes formulaciones conceptuales de muy profundas y complejas experiencias, no constituye sólido fundamento de interpretación y evaluación filosófica ni teológica. Evitada la biografía al uso, nuestra breve hermenéutica del *Diario*, en la cual se puede observar cómo, de la derrota del hidalgo de la búsqueda de la fe de 1897, nació el Caballero del Querer Creer, no intenta sino sólo ofrecer la visión de la entraña viva de una experiencia humana a esas dos últimas, nobles y difíciles tareas.

28. Para comprender la tortura padecida, reparemos en que el “Si tú estuvieras en mi lugar”, significa: “Si tú vivieras lo que yo vivo”. Se necesita un poco de esa imaginación de crítico literario que apreciaba Freud, o de aquella diestramente usada por San Ignacio de Loyola en la composición de lugar, para poder siquiera aproximarse al otro y comprenderlo.

29. Don Miguel llegaba a aventurar agustinianamente: “Es ya gracias el deseo de creer” (*D.*, III, p. 241).

30. MOELLER 1960, p. 113-123. Sin embargo, no se tiene en cuenta el escándalo que pudo haber dado una jerarquía eclesiástica defensora del colonialismo español que, por entonces, ya empezaba a sufrir las últimas y más afrentosas derrotas.

31. RÍOS SÁNCHEZ 1995, p. 61-68. Con declarada voluntad de creer y con una clara insatisfacción intelectual frente a la formulación católica, afrontando el ridículo de ser, como él se caracterizó, avergonzado profeta que duda, Unamuno cumplió un incesante peregrinaje a todo lo largo de su vida frente a la España creyente y a la intelectualidad agnóstica europea. Si bien su primer afán de ‘descatolizar’ España, lo acercó al protestantismo, tal empeño no significó, de ningún modo, descristianizarla puesto que, tras no aceptar los resultados disolventes de la exégesis protestante, intentó, por algunos años, hallar un catolicismo popular español ‘intra-histórico’.

32. Para comprender cabalmente la descripción de la fe que Unamuno entrega en su obra es indispensable reconocer que ella se refiere primariamente a ese su *querer creer* que tiene, obviamente, relación con el fenómeno de la *duda* por la cual puede ser afectado. Desde que iniciamos nuestro estudio de la obra de Unamuno, hemos apuntado, por eso, lo que expresa con exactitud Moeller: “La fe unamuniana no es la respuesta del espíritu a una luz venida de Dios, portadora de una certeza sobrenatural: el *Diario* (y en cuanto a esto me parece único en su género) es el bosquejo de una antropología de la voluntad de creer en un hombre que no ha recobrado la fe sobrenatural” (1960, p. 11).

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- ABELLÁN, José L., "El *Diario íntimo* de Unamuno." *Insula*, 1971, 8:16, p.11.
- ALBA ALARCOS, Angel, "La presencia de Unamuno en Alcalá." En *Miguel de Unamuno y el Padre Lecanda (Notas de una amistad)*. Alcalá de Henares: Institución de Estudios Complutenses, 1995, p. 89-104.
- BOERO, Mario, "La espiritualidad teológica del *Diario íntimo*." *Cuadernos Hispanoamericanos*, 1987, 440-441, p. 231-235.
- CUPPETT, Cathleen, G., "La salvación en *Abel Sánchez* a través del *Diario íntimo* de Miguel de Unamuno." *Romance Notes*, 1993, 34:1, p. 23-29.
- FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ, Ángel R., "*Diario inédito* y vivencia poética de la muerte." *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, 1967, 43, p. 175-282.
- GARCÍA, Félix, "Prólogo-estudio." En Miguel de Unamuno, *Diario íntimo*. Madrid: Escelicer, 1970, p. VII-XXV.
- GARCÍA BACCA, Juan David, "Unamuno o la conciencia agónica." En *Nueve grandes filósofos contemporáneos*. Caracas: Ministerio de Educación Nacional, 1947, p. 95-176.
- PÉREZ JIMÉNEZ, Roberto, "Unamuno en su *Diario íntimo*." *Letras de Deusto*, 1977, 7:14, p. 87-103.
- MENDIZÁBAL, Juan C., "Fe ciega: Ceguera religiosa en *La venda*, *Diario íntimo* y *Los salmos* de Unamuno." *Letras de Deusto*, 1976, 6:11, p. 129-143.
- MOELLER, Charles, "Miguel de Unamuno y la esperanza desesperada." En *Literatura del siglo XX y cristianismo*. Tomo IV. Madrid: Gredos, 1960, p. 53-175.
- ROBLES CARCEDO, Laureano, "El Padre Lecanda, confesor de Unamuno." En *Miguel de Unamuno y el Padre Lecanda (Notas de una amistad)*. Alcalá de Henares: Institución de Estudios Complutenses, 1995, p. 5-59.
- RÍOS SÁNCHEZ, Patrocinio, "El apostolado descatozizador de Unamuno tras la crisis de 1897. Autoinclusión en el cristianismo adogmático." En *Miguel de Unamuno y el Padre Lecanda (Notas de una amistad)*. Alcalá de Henares: Institución de Estudios Complutenses, 1995, p. 61-88.
- SÁNCHEZ BARBUDO, Antonio, *Estudios sobre Galdós, Unamuno y Machado*. Madrid: Guadarrama, 1968.
- UNAMUNO, Miguel de., *Diario íntimo*. Madrid: Escelicer, 1970.
- ZUBIZARRETA, Armando F., *Tras las huellas de Unamuno*. Madrid: Taurus, 1960a.
- . "Don Miguel de Unamuno, lector del P. Faber." *Salmanticensis*, 1960b, 7, p. 667-701.