

## TOLSTOI, UNAMUNO Y EL EXISTENCIALISMO CRISTIANO\*

### *Tolstoy, Unamuno and Christian Existentialism*

Anna HAMLING

Universidad de Nuevo Brunswick

RESUMEN: Las obras de Tolstoy y de Unamuno han sido estudiadas, conocidas y estimadas en el ámbito de la literatura mundial tanto por el público como por los críticos literarios. Los dos grandes escritores de las letras universales son agitadores de espíritus y apóstoles de un cristianismo renovado; los dos convergen en el concepto de la fe viva, estimulada por la duda y apoyada en el amor a Dios a través de Jesucristo. En el presente estudio se analizan algunas analogías y convergencias en cuanto al existencialismo cristiano en el pensamiento religioso de ambos escritores a través de una selección de los ensayos de tema religioso.

*Palabras clave:* angustia, duda, el cristianismo renovado.

ABSTRACT: The primary purpose of this article is to introduce readers to the analogies in Tolstoy's and Unamuno's religious thinking within the framework of Christian existentialism. Miguel de Unamuno (1864-1936) writes to Ilundain in 1899 that Lev Nikolaevicz Tostoy's (1828-1910) ideas on religious matters have influenced him in a profound way. We do not know which works Unamuno refers

\* Para este artículo hemos empleado el tomo IX de *The Complete Works of Lyof N. Tolstoy*. New York: Thomas y Crowell & Co., 1899. No se da el nombre del traductor, ni queda claro que sea una traducción directa del ruso. Este tomo incluye: *My Confession*, *My Religion* y *The Gospel in Brief*, de los que nos valemos en este capítulo para mostrar que Unamuno los conocía muy probablemente. Empleamos además el tomo VII, *Leo Tolstoy*, trans. y ed. Leo Wiener, Boston: Dana Este & Co., 1904, el cual contiene *On Life*.

to but the similar personalities of both writers, the congruence of their religious crisis, their converging attitudes towards Church and its dogma as well as their search for the truth in the Gospels are clear from reading of their religious essays.

*Key words:* anguish, doubt, renewed Christianity.

En una carta a Federico Urales, pseudónimo, como se sabe, del anarquista Montseny, Unamuno escribe: «El anarquismo de un Ibsen me es simpático y aun el de Kierkegaard, el poderoso pensador danés de quien ante todo se han nutrido Ibsen y Tolstoi» (García Blanco 489). Probablemente tomando en cuenta estas palabras de Unamuno, Cerezo Galán comenta que la crisis religiosa le aleja a Unamuno de la observancia socialista disponiéndole hacia el anarquismo y que en esta reconversión actúan la influencia de Kierkegaard «en la forma dilemática con paradojas y contraste», el Brand de Ibsen, en el dilema de todo o nada a cuyo carácter agónico se aúna el espíritu de cruzada pacifista de Tolstoi (Cerezo Galán 352). De la cita de Unamuno es útil, para nuestro trabajo, el que Unamuno vincule a Kierkegaard con Tolstoi.

Las inquietudes existenciales de Tolstoi no se aplacaron, como ya se ha dicho, ni con la intensa lectura, traducción, interpretación y seguimiento de los Evangelios. Unamuno ha sabido darse cuenta directa o intuitivamente de la angustia interior de Tolstoi según se ve en esta cita de un artículo, «El Tolstoi de Gorki»:

Pero es que Tolstoi no era acaso sino un desesperado del cristianismo... un espíritu torturado que quería creer sin lograrlo y que no se consolaba de haber perdido la fe ingenua de sus primeros años. Y tanto más cuanto más viejo se hacia (*Artículos en la Nación* 58).

No extraña que Unamuno considerara a Tolstoi un alma afín, uno de los preocupados como Kierkegaard, creador de la teología dialéctica, de las distintas corrientes existencialistas y punto de partida de la filosofía antropológica individualista (Collado 9), que tiene en Tolstoi y Unamuno dos exponentes destacados. No nos consta que haya un estudio como el ejemplar de Collado, *Unamuno y Kierkegaard*, que compare el sistema del teólogo danés con el de Tolstoi, cuya obra ingente requeriría, por cierto, años de trabajo intenso para extraer y delinear en toda su entereza el sistema filosófico antropológico allí encerrado.

El pensamiento religioso de Tolstoi y Unamuno se sitúa en el existencialismo cristiano, en el sentido de que ambos plantean el problema de la vida ante la eternidad de una forma personal y conflictiva, pero regidos por la enseñanza de los Evangelios.

La aportación de Unamuno al existencialismo de nuestro siglo es reconocida aunque quizás no tanto cuanto debiera ser. Su persistente ahondar en los temas de la conciencia, de la subconciencia, de la personalidad, de la angustia, de la muerte, de la inmortalidad y de la nada, anteceden los análisis de los reconocidos filósofos existencialistas: Heidegger, Buber, Jaspers y Sartre (Ilie 4).

En este contexto, cabe recordar la afirmación de Cerezo Galán. «Es preciso reivindicar para el pensamiento de Unamuno una forma genuina de filosofía aunque en abierta ruptura con el modo racionalista de la tradición». Agrega que se debe a Dilthey el haber visto claramente que, en épocas de crisis, la filosofía se divide en analítica de la ciencia y analítica de la vida, y que esta segunda adopta la forma de un pensamiento libre (Cerezo Galán 382). Incluso los ensayos breves, como *La fe* o *Nicodemo el Fariseo* o los artículos como *Mi religión* escritos a vuelapluma para *La Nación*, son componentes de un sistema interior, que surte de su actitud ante la vida. Al igual que habían surgido de la angustia de Kierkegaard y de Tolstoi, y mucho antes, de Pascal, los cuales, pese a la diferencia de estilo, expresaban su congoja de una forma directa.

Para este apartado hemos espigado unos pasajes con el propósito de indicar otras convergencias entre los dos escritores, enfocadas más bien en categorías psicológicas que comentaremos desde una premisa limitada a su actitud existencial, sin ninguna pretensión por nuestra parte de poder hablar propiamente del existencialismo de Tolstoi ni del de Unamuno, aunque sí cabe dar una definición de tal filosofía. El existencialismo es una filosofía vital que tiene raíces en la profundidad de la vida interior de cada individuo, de las emociones, del sufrimiento y no de la razón. En esta filosofía se da cabal importancia al ser humano que vive y se mueve dentro de contradicciones y conflictos, no dentro de un sistema racional (Kuhn 90).

Esta definición amplia nos servirá para situar las convergencias en el pensamiento religioso de ambos autores y también para destacar ciertas similitudes entre el pensamiento de Unamuno y el de Kierkegaard que tan hondamente meditó el valor positivo del sufrimiento en la lucha entre la razón y el ansia de creer.

## CONFLICTOS

Ambos autores toman en cuenta la vida del hombre concreto, hombre de carne y hueso, hombre que nace, sufre, vive angustiado y muere. Vivir es una cosa, conocerla es otra, para los dos —el vivir y el conocer— se necesitan mutuamente. Es la fe viva de la intuición contra lo antivital de la razón.

Tolstoi, Unamuno y su hermano espiritual Kierkegaard rechazan el pensamiento de Hegel que hizo famoso el aforismo: «Todo lo racional es real y todo lo real es racional» (7:187, *Del sentimiento*). Dice Unamuno que junto a él hay muchos que no están convencidos por Hegel y que creen que «lo realmente real es irracional» (7:145). Ni el sentimiento ni la razón logran dominio del hombre; por eso sufre la desesperación sentimental y el escepticismo racional. El sufrimiento es el elemento revelador de la vida. El progreso y la ciencia ignoran el problema existencial de la vida humana; la razón mata la vida. El concepto de la verdad tiene la base en la vida misma: la verdad consiste en elevar nuestra vida espiritual a un principio activo, vigente, del que surta la fe viva, dice Unamuno (8:126, *Mi religión*).

Para ambos autores pues, la facultad de la razón, la inteligencia, no abre sino que obstruye el camino de la fe. Para hombres dotados de inteligencia, la experiencia religiosa consiste en una lucha constante que quiere anular la razón, para llegar a sentir la fe sencilla, vivirla, sin necesidad de comprenderla. En los momentos más críticos los dos autores quieren volver a la fe sencilla de la niñez; la niñez y la fe se hacen sinónimos. El hombre percibe el retorno a la fe de la niñez como un estado ideal de la existencia, pues la vuelta a lo interior del niño y del hombre sencillo se convierte en una poetización del gozo perdido (12:56, *Recuerdos*). La vida del cristiano se convierte en una tarea, en un esfuerzo, en una lucha del individuo consigo mismo frente a la razón, la contradicción, el absurdo. La anulación del tiempo terrenal es una ilusión; en la vida no se anda el camino ya andado, por consiguiente, la lucha, el sentimiento de la angustia, persiste. Dice Unamuno que sobre el conflicto mismo hay que fundar una moral de batalla y la religión hay que fundar sobre esa moral. Y es como habitar una casa «que se está destruyendo de continuo y a la que de continuo hay que restablecer» (7:178, *Del sentimiento*).

#### LA DUDA, EL SUFRIMIENTO Y LA AUTENTICIDAD

Según el pensador existencialista, la condición humana se revela a través del sentimiento del hombre. El existencialista crea valores que le hagan la vida más intensa y digna de vivir. Rechaza la fama, los bienes, el prestigio social, pero se involucra totalmente en la lucha diaria a un nivel interior de la vida. Es, ya se sabe, la postura agónica, de la que surge la duda. Más adelante vamos a citar algunos pasajes de los escritos de Tolstói y Unamuno en los que se ve claramente la similitud de postura ante la duda como elemento esencial en el concepto de fe viva.

Según Tolstói no existe ningún creyente que en la vida no experimente duda sobre la existencia de Dios. Estas dudas no hacen daño sino que nos llevan a un mejor entendimiento de Dios. Si Dios se convierte en costumbre uno no cree en Él. Hay que sentir a Dios revelándonos su presencia para querer acercársele (54:96, *Diario*).

Las dudas desasosiegan y atormentan y al mismo tiempo refuerzan la única señal que el ser humano, según Tolstói, tiene de su nexo con la divinidad, el amor el prójimo:

Durante toda la noche y por la mañana, como nunca antes, tenía dudas de todo, de Dios, de la verdad, del sentido de la vida. No podía creerme a mí mismo por haber tenido estos sentimientos. Sólo esta mañana empecé a vivir de nuevo. Todo lo que me había pasado era un castigo por mis sentimientos negativos que sentía en los días anteriores. Y esto me parece extraño pero es la verdad que el conocimiento de Dios sólo se nos revela por medio del amor. El amor es el único método de conocerlo (57:131, *Diario*).

[«Ночью и поутру нашло, кажется, никогда не бывшее прежде состояние холодности, сомнения во всем, главное, в Боге, в верности понимания смысла жизни. Я не верил себе, но не мог вызвать того сознания, которым жил и живу. Только с утра опомнился, вернулся к жизни. Все это казнь за недобрые, нелюбовные

чувства, на которые я попустил себя в предшествующие дни. Как ни странно это сказать; знание Бога дается только любовью. Любовь есть единственный орган познания Его» (131).]

En Unamuno la duda, la incertidumbre es el factor que activa y refuerza el deseo de fe, como en Tolstoi. Pero hay que subrayar una diferencia significativa. A Unamuno le inquieta la duda de la perduración de su conciencia personal en el más allá. Quizás no sea exagerado decir que es uno de los temas dominantes de *Del sentimiento*. Las palabras que citamos a continuación nos recuerdan la dialéctica entre la finitud del ser humano y el anhelo de infinitud: «a donde la razón me lleva es al escepticismo vital; mejor aun, a la negación vital: no ya a dudar, sino a negar que mi conciencia sobreviva a mi muerte» (7:179). Unamuno nos da como ejemplo el episodio del Evangelio según Marcos, que ensalza la virtud activa de la duda. Seguimos viendo que los Evangelios son una constante fuente de inspiración:

Creo, Señor, socorre a mi incredulidad. Esto podrá parecer una contradicción, pues si cree, si confía, ¿cómo es que pide al Señor que venga en socorro de su falta de confianza? Y, sin embargo esa contradicción es lo que da su más hondo valor humano a ese grito de «las entrañas del padre del endemoniado (7:180, *Del sentimiento*).

Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida* dice: «agárrate siempre a la parte más soleada de la duda y trepa a la Fe allende las formas de la Fe» (7:145). Llevar una vida auténtica es vivir las contradicciones suscitadas por la lucha entre la razón y el deseo de creer. La captación del pleno significado de este conflicto marca los momentos de una crisis espiritual. Tolstoi en la *Confesión* nos cuenta su despertar al sentido de la vida. Al igual el *Diario íntimo* de Unamuno nos revela su angustia y sus titubeos.

La crucifixión, el escándalo del cristianismo, como lo llama Unamuno, fue a la vez «la revelación de lo divino del dolor, pues sólo es divino lo que sufre». El dolor es la esencia de la vida en todos sus grados: desde lo aparential «hasta la eterna congoja, la fuente del sentimiento trágico de la vida». La congoja surge de la dialéctica del ser y del no ser dentro de la conciencia, pues ser consciente es saberse limitado: dialéctica del ser finito y del ser infinito, es decir del todo y de la nada. En Unamuno, comenta Collado, la incertidumbre constante es una experiencia íntima, personal, causa de la tonalidad psíquica que es la congoja (Collado 373).

La convergencia es evidente cuando se leen las palabras de Tolstoi acerca del sufrimiento al que había dado el mismo signo divino: a través del sufrimiento se renace a la vida espiritual (52:66, *Diario*).

A partir de esos momentos dolorosos ante el misterio del más allá, los dos se entregaron ante el misterio del más allá a la búsqueda del significado de la vida inmediata. Una búsqueda estribada en la actividad, en las obras, en un compromiso lleno de angustia y contradicciones pero a la vez alentador de valores practicables en la vida cotidiana. Como dice Cerezo Galán «La verdad existencial o

subjetiva sólo acontece en la veracidad y coherencia de quien se sostiene en ella, como en un compromiso práctico que embarga toda su vida» (Cerezo Galán 346).

Según el existencialista, el hombre que huye de la angustia, del sentimiento trágico de la vida, no vive auténticamente. Unamuno, al igual que Tolstoi, desarrolló su existencia según el principio de la autenticidad como se ha visto en los capítulos anteriores.

#### QUERER CREER

Para Unamuno la fe es «Crear lo que no vemos» (2:259, *La fe*), «es la conciencia de la vida en nuestro espíritu porque pocos vivos la tienen, si es que puede llamarse a esa vida suya» (2:260). Tolstoi cuenta un proverbio que expresa su propio concepto de la fe. Según él, el alma del ser humano es la lámpara de Dios. El ser humano es un animal débil, pero cuando la luz de Dios se enciende en su alma (sólo en las almas dotadas por la religión) el ser humano se convierte en el ser más fuerte del mundo. Esto ocurre porque lo que actúa en él no es su fuerza sino la fuerza de Dios (21:281, *¿Qué es la religión?*).

En *Mi religión*, Unamuno declara que nadie ha logrado probar racionalmente de la existencia de Dios, pero tampoco su no existencia:

Los razonamientos de los ateos me parecen de una superficialidad y futilidad mayores aún que los de sus contradictores. Y si creo en Dios, o, por lo menos creo creer en Él, es ante todo, porque quiero que Dios exista, y después, porque se me revela, por vía cordial, en el Evangelio y a través de Cristo y de la Historia. Es cosa de corazón. (8:321)

La fe de Unamuno y Tolstoi es cuestión visceral y de voluntad, no de la razón. «Creer es querer creer, y querer en Dios ante todo y sobre todo es querer que le haya» (7:211, *Del sentimiento*). Es la fe heroica de Don Quijote y Sancho Panza, una fe heroica basada en la incertidumbre, el uno vitalista sumergido en un escepticismo sentimental, el otro racionalista que duda de la razón.

La fe sin duda ni desesperación es una fe muerta, fe teológica y fe dogmática. En *Del sentimiento* Unamuno afirma que creer en Dios es anhelar que haya Dios y es, además conducirse como si le existiera; también es vivir de ese anhelo porque de él o de hambre de divinidad surge la esperanza; de ésta surge la fe y de la fe y la esperanza, la caridad (7:211).

La voluntad de creencia es otro punto en que convergen Kierkegaard, Tolstoi y Unamuno. Según Kierkegaard, esta voluntad depende de la libertad interior del ser humano, «síntesis corpóreo-psíquica preordinada a ser espíritu,» según Kierkegaard (Collado 32). Pero en Unamuno el voluntarismo es mucho más saliente porque encierra la voluntad de creencia en la perduración de la conciencia personal. En Tolstoi, la voluntad de creencia va siempre movida por el amor al

prójimo, amor a la comunidad de los seres humanos que forman una unidad con el Padre, fundamento de la vida (9:282, *The Gospel*). En el capítulo 10 («Religión, mitología de ultratumba y apocatástasis») de *Del sentimiento*, Unamuno explora toda una concatenación de preguntas y respuestas hipotéticas en este asunto escatológico. Casi al final de este capítulo hay un pasaje que converge con la visión de Tolstói «la vuelta de todo a Dios, a la conciencia, para que Dios sea todo en todo... Y entre ello todas la conciencias individuales ...y tal como se dieron, se dan y se darán, en sociedad y solidaridad» (7:259). Mas Unamuno vuelve otra vez a su obsesiva preocupación:

Y el alma, mi alma, al menos, anhela otra cosa, no absorción, no quietud, no paz, sino eterno acercarse sin llegar nunca, inacabable anhelo, eterna esperanza, que eternamente se renueva sin acabarse del todo nunca... (7:260).

## LA FE

Ya hemos indicado más arriba la posibilidad de que *Nicodemo el Fariseo* se haya escrito bajo la influencia inspiradora de Tolstói. En el contexto de las categorías psíquicas, el recuerdo de la fe de la niñez recurre tanto en Tolstói como en Unamuno, no sólo como añoranza, sino como prueba de que el ser humano se siente ligado desde la niñez con un ente divino. Después de que la ciencia le explicara que el ser humano no era sino una fortuita concatenación de átomos, de que la vida no tenía sentido y que era perversa, después de que la desesperación le lleva al borde del suicidio, es el recuerdo de la fe de la infancia el que le salva a Tolstói (9:286, *Gospel*). Unamuno, por su parte, dice que en los momentos de lucha interior

cuando bajo las pavesas de lo racional me levantaba el corazón la sustancia de la cosas que se esperan... resucité mi niñez... Buscando en mi corazón de niño... la voz del Evangelio. Porque no en vano fuimos niños, siendo el niño que llevamos todos dentro el justo que nos justifica (7:369, *Nicodemo*).

La semejanza de actitudes e inclinaciones, tales como el deseo de volver a la fe de la infancia, la aniquilación del intelecto y la apreciación de la fe de la gente sencilla que basa sus creencias en la tradición de los Evangelios, encierra en el pensamiento de los dos la diferenciación entre la fe viva, intuitiva, espontánea de la gente sencilla y la fe de las masas nutridas por los dogmas de la Iglesia, la que Unamuno llama «la fe del carbonero» (7:123, *Del sentimiento*).

Ambos elogian la fe espontánea del primitivo cristiano evangélico pues es la que da finalidad a la vida. Es la fe del Cristo de los Evangelios, la fe intra-histórica del pueblo. Como dice Unamuno en su *Diario íntimo*: «hace falta fe, fe robusta, fe inmovible. Y ésta sólo se saca del pueblo que nos rodea; tiene que ser la suya, la de los demás, la de los sencillos» (8:721).

Dentro de esta fe, existe otra, esa «fe del carbonero» ya mencionada. Aunque Tolstói no le pone ningún nombre, los dos escritores se refieren al mismo concepto:

la fe inauténtica, porque está convertida en fe dogmática, fe muerta sin espíritu, todo lo opuesto de la fe viva, espontánea. La fe viva se convierte en fe muerta cuando empieza a citar la letra del dogma y del catecismo; la fe guiada por los curas que guían las masas es la fe del carbonero. Es la fe dormida, intolerante, la fe de la ortodoxia rusa y del catolicismo español. Lo que postulan los dos escritores es la fe espontánea, individual, viva, que no siga ningún dogma de la Iglesia, sino los Evangelios, la enseñanza de Cristo. Es la fe basada en la moralidad y la ética de cada persona guiada por los Evangelios.

Así, para los dos el cristianismo es una experiencia existencial y no doctrinal. Escribe Unamuno en *La fe*:

En Cristo, en la divinidad de Cristo, en la divinidad del hombre por Cristo revelada, en que somos, nos movemos y vivimos en Dios; fe que no estriba en sus ideas, sino en El; no en una doctrina que representa, sino en la persona histórica, en el espíritu que vivía y vivificaba y amaba. Las ideas no viven ni vivifican ni aman. (2:265)

En otro lugar afirma que Dios es Espíritu y no Idea, es amor y no dogma, es vida y no lógica. Todo lo que no sea entrega del corazón a esa confianza de la vida, no es fe, aunque sea creencia. Y toda creencia termina en un credo, en el suicidio, o en la terrible fe del carbonero (7:379).

El concepto de fe en Unamuno no permanece en esta tonalidad de confianza; se intensifica y varía ahincándose en la voluntad: «La fe es, pues, si no potencia creativa, flor de la voluntad, y su oficio, crear. La fe crea, en cierto modo, su objeto. Y la fe en Dios consiste en crear a Dios; y como es Dios el que nos da la fe en Él, es Dios el que se está creando a sí mismo de continuo en nosotros» (7:223, *Del sentimiento*). Se identifica la fe con la esperanza: la fe es también la sustancia de la esperanza. En el concepto de fe unamuniano, Cerezo Galán nota un eco del planteamiento paradójico de Kierkegaard que define la fe como «paradoja infinita que a la vez que reconoce la imposibilidad, cree en lo absurdo.» Y para el hombre Kierkegaard, cuya vinculación con Dios es absoluta, el salto al vacío para recuperar el todo en Dios es posible (Cerezo Galán 332). Para Unamuno, no lo es.

Para Tolstoi el fundamento de la fe es la finalidad de la vida de la que surge la evaluación que ponemos en lo que importa y que nos salva espiritualmente de lo que corrumpe (9:205, *My Religion*). Agrega que la fe se inspira en la conciencia de nuestra inevitable ruina y de la única salvación posible (9:208). Tolstoi, inmerso en los estudios de los Evangelios, los hace inspiración y guía de su vivir, pero su fe originó del temor de la nada. Es este mismo temor el que origina el concepto de fe viva en Unamuno. En otra obra, Tolstoi profundiza en este tema revelándonos algo del conflicto característico de la actitud existencialista, muy semejante al de Unamuno. Pondera que antes de que la fe exista, debe existir la inmortalidad y para que la inmortalidad sea del ser humano, éste debe comprender que forma parte de algo inmortal y para que pueda creer en la vida del espíritu tiene que haber cumplido con esta vida terrenal o sea debe haber vivido bajo la ley de la razón (7:370, *On Life*).

## LA CONCIENCIA

La dialéctica existencial que se articula en las categorías temporalidad y eternidad; finitud e infinitud; libertad y necesidad, se forja en la conciencia de existir. Este planteamiento general, del que surge un proceso continuo de autoverificación y de autenticidad, acomuna a Unamuno con Kierkegaard y Tolstói.

Para Kierkegaard la existencia es en sí religiosa ya que subsiste ante Dios, «que es la infinita potenciación de la conciencia» cuya vinculación con Dios la hace eterna. Si la conciencia duda de este vínculo, fluctúa y se acongoja como en el caso de Unamuno. Como categoría psicológica la conciencia es la subjetivización del «sí mismo»: síntesis corpóreo-psíquica por un lado, y espíritu que establece la síntesis en el proceso del existir, por otro (Collado 33).

La estructura de la conciencia, según la teoría de Tolstói, también encierra un principio dual en el que el alma, que a veces se identifica con la vida interior o con un nivel alto de la conciencia, opera como el espíritu que tiende a lo infinito y a lo eterno. Básicamente integran la conciencia un nivel bajo, el inconsciente, y un nivel alto o sea, la conciencia espiritual, dado el hecho de que se refiere al nivel de la realidad verdadera, que sobrepasa la noción del tiempo y del espacio. El primer nivel encierra el concepto de la conciencia espacial y temporal, lo que en efecto separa en el sentido físico al hombre del hombre y al hombre de Dios. El segundo nivel de la conciencia une lo que antes parecía inasequible. El ser humano ya no está limitado por el espacio y el tiempo porque ha descubierto en sí el otro nivel de la conciencia, o sea el poder divino, espiritual. Este poder ya no tiene ni limitación, ni separación (55:40, *Diario*).

En 1902, en otro *Diario* apunta su experiencia de esta teoría:

Primero experimenté como nunca antes una viva conciencia de Dios en mí mismo y la divina vida del amor y tuve un sentimiento de liberación y felicidad. Este estado duró una semana; empezó a debilitarse y la novedad, lo hermoso de la conciencia de este sentimiento, desapareció, pero lo que había quedado era un ascenso a otro nivel, no muy alto, del inconsciente; de todas formas, más elevado en comparación con el estado inconsciente previo. (56:44, *Diario*)

[«Сначала такое живое сознание Бога в себе и жизни божественной любви и потому свободы и радости, которых никогда прежде не испытывал. Продолжалось сильно с неделю, потом стало ослабевать и исчезла новизна, радость сознания этого чувства, но остался, наверное остался подъем на следующую, хоть небольшую ступеньку безсознательного, против прежнего безсознательного же состояния» (44).]

Este pasaje nos da además, una indicación de distintos y graduales subniveles del inconsciente. La dinámica de esta estructura también revela una resurrección del alma engombrada por el ajeteo del nivel animal, el estado inconsciente. Algo parecido sugiere esta cita del *Diario íntimo* de Unamuno: «Vivimos muriendo, a cada momento morimos y renacemos, el fugitivo presente fluye entre la muerte del pasado y el nacimiento del porvenir. Y este nacimiento es, como el nuevo, peligro

de morir» (8:803). Es evidente que estas palabras cobran sentido al relacionarla con la vida interior.

En un pasaje de *Sobre la vida*, afirma Tolstoi que la conciencia de la vida interior sentida como momento inmediato, es lo que importa; el momento presente, no el pasado, ni el momento futuro sin comienzo y sin fin. Según él, el concepto del tiempo y del espacio no es compatible con la conciencia que él tiene de su vida interior. El fin en el tiempo y el espacio de la existencia del cuerpo no debe perturbar la vida interior. Los que temen la muerte, la temen porque la perciben como la nada, o como la oscuridad (7:347, *On Life*). Este temor es, al fin y al cabo, la conciencia de las contradicciones irresueltas de la vida falsa, que se desenvuelve en el cuerpo desde el nacimiento hasta la muerte. La otra vida, la verdadera, se comprende como conciencia o sea alma, que se relaciona con lo eterno y lo infinito (7:295, *On Life*).

A continuación veremos que todo lo dicho arriba converge con pasajes de *Nicodemo el Fariseo*, ese auto-diálogo al que hemos vuelto varias veces, por razones de comparación y porque en él germinan temas esenciales a los que Unamuno irá volviendo. Jesús amonesta bondadosamente a Nicodemo con una enseñanza que refleja la explicación de Tolstoi.

Es, Nicodemo, que sólo miras a tu hombre carnal y no al espiritual; que sólo miras al que fluye en las apariencias temporales y no al que pertenece en las realidades eternas; es que te quedas en las obras muertas, sin ir a buscar la fe viva que las vivifica... Desde nuestro nacimiento carnal, terreno y temporal; desde que nuestro espíritu, embrión entonces, fue puesto en la matriz del mundo... va creciendo interno... pugnando por desplegar en sí vida de virtud y de amor divino (7:372).

El concepto de Dios va íntimamente ligado con la conciencia, que como se ha dicho arriba, expresa la potenciación infinita de Dios, según Kierkegaard. En la opinión de Tolstoi, el concepto de Dios surge de la conciencia espiritual, o sea universal y eterna. Los dos niveles de la conciencia se necesitan mutuamente porque el primer nivel de la conciencia produce el despertar al dolor, a la angustia y al sufrimiento que nos llevan a la autoconciencia y a la compasión por otros; en efecto nos acerca al amor de Dios. La perfección del alma es la expansión de la conciencia (55:143, *Diario*). Unamuno la define así:

Este es el ansia de inmortalidad y de totalidad, el ansia de perpetuarnos y de totalizarnos; éste es el móvil de la vida interior. Y tal es la esencia misma de la conciencia. Es tender a Dios, que es la conciencia universal, infinita y eterna (7:265, *Del sentimiento*).

Y continúa: «Todo hombre que sea de veras hombre, todo hombre que lleve en sí una conciencia viva, un reflejo de Dios, siente un apetito de divinidad» (7:265). Como Tolstoi, Unamuno indica la necesidad de nuestra existencia carnal para llegar

al otro nivel de la conciencia, la de lo divino. «La materia se me aparece como un medio para la vida, la vida un medio para la conciencia y la conciencia a su vez un medio para Dios, conciencia universal» (*Conferencias y discursos* 266). Pues, según los dos autores, el universo es una Persona que también tiene Conciencia, Conciencia que sufre y que ama. Dios es la personalización del Todo, es la Conciencia infinita y eterna del Todo. Tolstoi dice que en el hombre sólo es libre la conciencia, es decir la capacidad de ser consciente, de transferir la conciencia de uno mismo al otro (56:357, *Diario*). Una vez más se nota la convergencia de Unamuno con Tolstoi: «[y] si todas las conciencias de todos los seres concurren por entero a la Conciencia Universal, esto es decir, Dios, es Todo.» (7:197, *Del sentimiento*).

Mas otra vez oímos la pregunta angustiada de Unamuno:

Si hay Conciencia Universal y Suprema, yo soy una idea de ella. ¿Y puede en ella apagarse del todo idea alguna? Después que yo haya muerto, Dios seguirá recordándose, y el ser yo por Dios recordado, el ser mi conciencia mantenida por la conciencia Suprema, ¿no es acaso ser? (7:198, *Del sentimiento*).

Comenta Collado que Unamuno plantea el problema de la existencia conectándola con la de Dios y por ende dándole una dimensión infinita que comienza con la personal y temporal y termina en la existencia de Dios (Collado 80). Y ésta, como se sabe, es para Unamuno cuestión de anhelo y voluntad: «Crear en Dios es anhelar que le haya y es además conducirse como si le hubiera» (7:219, *Del sentimiento*).

Se detecta un sentimiento análogo en un apuntamiento que aparece en un diario de Tolstoi, el cual reza que no está consciente de Dios y que no le conoce aunque sabe y siente que su existencia es necesaria, y que de él sabe mucho excepto de que existe (55:51, *Diario*). Se explica a sí mismo que Dios se le aparece como un Todo, o sea Dios como una sucesión de varios entes de unificación, de varios niveles del amor lo cual hace a los seres humanos lo que son. Siente que él forma parte de esos seres unidos. Anota que en la vida que llevaba antes, deseaba alcanzar un nivel más alto en esa escala espiritual a cuya altura aspira (53:63, *Diario*).

En otro diario apunta que para vivir con Dios y por Dios, el ser humano no puede guiarse por lo externo, ni por lo que era, ni por lo que pueda ser, sino por el presente; sólo en el presente uno confluye con Dios (53:186). Esas palabras denotan un concepto de fe viva, nutrida por el esfuerzo de subir a los tramos más altos de la escala espiritual.

La actitud del existencialista cristiano ante lo temporal es que el tiempo es ilusorio. La verdadera vida queda fuera del tiempo; fluye siempre en el presente. la vida del pasado y la del futuro esconde al ser humano la verdadera vida del presente, nuestro presente común a todos y el que se manifiesta por el amor de Dios (9:82, *The Gospel*). Las palabras de Jesús recreadas en *Nicodemo el Fariseo*, son un reflejo más de las de Tolstoi:

¿Has considerado esta solemne y única realidad del presente entre el infinito del pasado y el infinito del porvenir, esta solemne realidad del presente eterno, siempre presente y fugitivo siempre? ¿Te has parado a mirar la eternidad en el seno del siempre fugitivo ahora y no abarcando pasado y futuro?... es una eternidad muerta en su quietud, y has de buscar la eternidad viva, sustentando el movimiento actual, en las entrañas mismas del presente, cual sustancia de éste... en Dios, para quien ayer y mañana son siempre (7:372, *Nicodemo*).

#### FE E INTRA-HISTORIA

La fe se imbrica en la dialéctica de lo histórico y lo intra-histórico; de lo impuesto por el dogma y lo vivo, y lo que vivifica. La fe del hombre sencillo tiene raíces en una religión que estriba en las creencias tradicionales del pueblo. Unamuno lo expresa así:

Los que aparecen como maestros suyos en lo que toca a lo más íntimo de su vida no son fieles representantes de él: van a imponerle la letra muerta de una doctrina que ni conoce ni siente, y no a sacarle de las entrañas espirituales la que tiene allí dormida. Lo más de esa tradición que se dice ser la de nuestro pueblo ha constituido una constante violencia contra su más íntima tradición. Su fe honda, su fe inconsciente, riñe muchas veces con esa su llamada fe implícita (2:343, *Intelectualidad y espiritualidad*).

Se presenta aquí la lucha entre las reglas que se le imponen al pueblo y las tradiciones seculares. Es la distinción entre la religiosidad de forma y la religiosidad transmitida de generación en generación y brotada de la enseñanza de los Evangelios.

En efecto, el uso de palabras como naturales y espirituales que vemos a continuación nos recuerda la Carta a los Corintios (Pablo 3.1) en la que carnales, por el contexto, se identifica con naturales: «Por mi parte, hermanos, no pude hablaros como a espirituales, sino como a carnales, como a niños en Cristo» o sea, como a los que han sido tocados por el espíritu de Jesucristo cuya enseñanza no han asimilado del todo.

Tolstoi y Unamuno creen que el mal reside en los teólogos, en los malos maestros de la Iglesia y en los que intelectualizan la religión. La individualidad de los naturales, simbolizada por Sancho Panza y Gricha debería ser guiada por gente verdaderamente espiritual, cuyo entendimiento de los Evangelios ayude a los fieles. «Sancho espera a Don Quijote, aun sin saber que lo espera; los naturales esperan a los espirituales, hastiados de los fríos y hueros sermones del intelecto revestido de piedad» (3:204, *Vida*).

También le duele a Tolstoi que las masas estén influidas por la decepción de la Iglesia que inculca una fe muerta, histórica en el sentido de que impide la fe viva y sincera del pueblo. Sin embargo, Tolstoi se da cuenta de que en su queja anhela un ideal casi inasequible. Si el pueblo se liberara de la dominación de la Iglesia, caería en la trampa de los científicos que rechazan la religión. Hace falta encon-

trar maestros verdaderamente espirituales, humildes que puedan encender la luz en el alma de las masas (28:278, *¿Qué es la religión?*).

La religión como instinto vital, es una experiencia existencial. Ambos autores creen que la gente debe creer y sentir desde dentro con sus propios sentimientos la fe que debería ser el pan de cada día, el consuelo espiritual, la esperanza. Estos sentimientos son la realidad. En el ensayo *La fe* Unamuno escribe: «No condenéis ninguna fe cuando espontánea y sencilla, aunque se viese forzada a verterse en formas que la deformen. Toda fe es sagrada» (2:268).

En *San Manuel Bueno, mártir*, como se ha dicho al final del capítulo segundo, fe e intra-historia se identifican y la figura de Don Manuel resalta como encarnación de la duda y del ansia de fe que él oculta de sus humildes feligreses para no inquietarles, para no despertarles del sueño de la vida. En *Don Manuel* se forja la imagen de uno de esos maestros espirituales que ponen en práctica cotidiana la enseñanza del Evangelio, aunque sea en el marco de la Iglesia como institución:

Lo que aquí hace falta es que vivan sanamente, que vivan en unanimidad de sentido, y con la verdad, con mi verdad, no vivirían. Que vivan. Y esto hace la Iglesia, hacerles vivir. ¿Religión verdadera? Todas las religiones son verdaderas, en cuanto hacen vivir espiritualmente a los pueblos que las profesan, en cuanto les consuelan de haber tenido que nacer para morir, y para cada pueblo la religión más verdadera es la suya, la que le ha hecho. (2:1123)

La aquiescencia de Don Manuel señala el recorrido interior de Unamuno mismo que en *Almas sencillas* escribía: «Hay que despertar al durmiente que sueña qué es la vida. Y no hay temor, si es alma sencilla, crédula, en la feliz minoría de edad mental, de que pierda el consuelo del engaño vital» (9:786).

La pregunta que surge de esta cita es si se debe destruir la tranquilidad del creyente ingenuo si su felicidad depende de los dogmas. En esta coyuntura es oportuno notar la coincidencia entre Unamuno y Kierkegaard que explica que se debe siempre recordar que uno tiene una responsabilidad al comunicar la duda cuando uno mismo no posee el remedio. Una persona no debe nunca empezar a comunicar más duda de lo que pueda aclararla, o sea la duda no debe ser mayor del remedio que se pueda proponer (*Either/Or* 167).

Para terminar este recorrido comparativo cabe dar una última prueba de la honda huella que había dejado Tolstoi en Unamuno, pues se nota otra vez su presencia viva en *San Manuel Bueno, mártir*. En el capítulo 31 de *On Life* escribe Tolstoi que la vida de los fallecidos pertenece en este mundo, pues su memoria permanece en forma de imagen espiritual en la mente de los vivientes. La memoria de ellos es tanto más vivida cuanto más sabemos del nivel de conciencia que habían alcanzado (7:366, *On Life*). En *San Manuel Bueno, mártir*, convergen los dos temas del tiempo eterno y de la memoria de los antepasados, en la vida y en las costumbres religiosas guiadas por Don Manuel. La imagen espiritual de los antepasados, que los feligreses recuerdan en el credo es una forma de vida espiritual; viven en el recuerdo siempre presente de los que les recuerdan. Y la insistencia de Don

Manuel en las palabras confortadoras que le ofrece a la madre de Angelina y Lázaro en su lecho de muerte encierra el tema del presente eterno:

Usted no se va... usted se queda. Su cuerpo aquí, en esta tierra, y su alma también aquí, en esta casa, viendo y oyendo a sus hijos, aunque éstos ni le vean ni le oigan. —Pero yo, padre, ...voy a ver a Dios.—Dios, hija mía, está aquí como en todas partes, y le verá usted desde aquí, desde aquí. Y a todos nosotros en El, y a El en nosotros... —El contento con que tu madre se muera ...será su eterna vida (*San Manuel*, ed. Valdés 118).

## BIBLIOGRAFÍA

### 1. Textos

- TOLSTOY, LEO N. *Polnoe sobranie sochinenii*. 90 vols. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo «Khudozhestvennaia literatura» 1928-58.
- . *The Complete Works of Lyof N. Tolstoy*. Vol. IX. New York: Thomas y Crowell & Co., 1899.
- . *On Life*. Trans. and ed. Professor Leo Wiener. Boston: Dana Este & Co., 1904.
- Unamuno, Miguel de. *Obras completas*. 9 vols. Ed. Manuel García Blanco. Madrid: Escelicer, 1966-72.
- . *Artículos en La Nación de Buenos Aires*. Ed. Luis Urrutio Salaverri. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1994.
- . *Cartas, 1903-1933*. Madrid: Aguilar, 1968.
- . *Epistolario a Clarín*. Madrid: Escorial, 1941.
- . *Epistolario inédito*. 2 vols. (1915-36). Ed. Laureano Robles. Madrid: Calpe, 1991.
- . *Escritos socialistas. Artículos inéditos sobre el socialismo, 1834-1922*. Ed. Pedro Ribas. Madrid: Ayuso, 1976.
- . *Política y filosofía: artículos recuperados (1886-1924)*. Eds. Diego Núñez y Pedro Ribas. Madrid: F.B.E., 1992.

### 2. Estudios sobre Tolstoi

- BAGNO, V. *Ispanskaja literatura v Rosiji*. Moskva: Institut Ruskoj Literaturny, 1989.
- GALAGAN, G. A. *L. N. Tolstoj: Khudozhestvenno-eticheskie Iskaniia*. Leningrad: Nauka, 1981.
- GREENWOOD, C. *Tolstoy and Religion: New Essays on Tolstoy*. Cambridge: UP, 1977.
- GUSTAFSON, Richard. *Leo Tolstoy: Resident and Stranger: A Study in Fiction and Theology*. Princeton, NJ: Princeton UP, 1986.
- MAUDE, Aylmer. *Tolstoy and His Problems*. London: Grant Richards, 1901.
- . *Essays and Letters*. London: Grant Richards, 1909.

- . *Tolstoy's Teaching*. London: Grant Richards, 1910.
- PARDO BAZÁN, E. *La revolución y la novela en Rusia*. Madrid: Aguilar, 1967.
- RRUTSKOV, Nikita Ivanovich and G. I. A. Galagan. *L.N. Tolstoj: Russkaia Literaturno-obshchetsvennaia Mysl*. Leningrad: Nauka, 1979.

### 3. Estudios sobre Unamuno

- BAKER, Armand F. «Unamuno and the Religion of Uncertainty.» *HR* 58-1 (1990): 37-5
- BIBLIA. Traducida de los textos originales por el equipo hispano-americano de la Casa de la Biblia. 2nd ed. Madrid: Casa de la Biblia, 1979.
- . «Beyond the Mirror and the Lamp: Symbolist Frames and Spaces.» *Romance Quarterly* 33-6 (1989): 271-80.
- CEREZO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid: Trotta, 1996.
- COLLADO, Jesús-Antonio. *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa*. Madrid: Gredos, 1962.
- GARCÍA BLANCO, Manuel. *En torno a Unamuno*. Madrid: Taurus, 1965.
- . «Notas sobre la estética unamuniana.» *Revista de Ideas Estéticas* 2 (1955): 25-100.
- KUHN, Helmut. *Existentialism: Christian and Anti-Christian*. New York: New York UP, 1967.
- LAPUENTE, Felipe. «Unamuno y la Iglesia Católica.» *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas* 3 (1992):
- ILIE, Paul. *Unamuno: An Existential View of Self and Society*. Madison: Wisconsin UP, 1967. New Haven: Yale UP, 1974.
- KIERKEGAARD, Sören. *The Sickness Unto Death*. Trans. Walter Lowrie. Princeton, NJ: Princeton UP, 1973.
- . *Training in Christianity*. Trans. Walter Lowrie. Princeton, NJ: Princeton UP, 1941.
- . *Either/Or*. Trans. David F. Swenson and Lillian Marvin Swenson. Princeton, NJ: Princeton UP, 1941.
- LAMANA, Manuel. *Existencialismo y literatura*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1967.

