

El tema de Dios en el pensamiento de Unamuno

La empresa de estudiar el tema de Dios en el pensamiento de Unamuno es arriesgada. No pocos unamunistas lo han intentado ya, llegando a conclusiones no sólo diferentes sino opuestas. En efecto, algunos consideran a Unamuno ateo en el sentido de que no cree de ningún modo en la existencia de Dios; otros lo califican de panteísta, cosa que vendría a ser lo mismo, según Unamuno; y hay no pocos pensadores que lo tienen por creyente. Entre estos últimos, hay quienes llegan a decir que Unamuno quería fundar una nueva religión, quienes veían en él un cristiano. Y de los que le tienen por cristiano hay algunos que lo juzgan católico sin ponerse de acuerdo sobre la amplitud y la profundidad de su pretendido catolicismo: para uno es católico sin más, para otro un cristiano que se aproxima al catolicismo, para aquel un cristiano con mente protestante y con corazón católico, etc. No falta quien dice que es el iniciador, en la intención, de una nueva reforma religiosa, de tipo cristiano, adaptada al modo de ser hispánico, ni quien lo califica simplemente de luterano. Y así continúa la discusión, la polémica interminable. Como el desacuerdo en este punto es bien sabido por el lector, me dispongo a recoger la problemática y contenido de la obra de Rivera de Ventosa sobre Unamuno ante el tema y el problema de Dios desde un punto de vista objetiva y fundamentalmente textual en cuanto a la obra unamuniana.

Para conocer con hondura al pensamiento unamuniano hay que acercarse a algunos aspectos. Primero, el nexo que establece entre el «pensar» y el «sentir». En efecto, para Unamuno, frente a algunas filosofías que consideran el «pensar» y el «sentir» como contrarios, no hay sentimiento

(*) En torno a la obra *Unamuno y Dios*, de E. Rivera de Ventosa (Madrid, Ediciones Encuentro, 1985). Los textos de Unamuno corresponden a la edición de *Obras Completas*, Madrid, Escelicer, 1966.

puro ni pensamiento puro, sino una «viva y honda vena» —el ser humano— de la que brotan ambos. La segunda idea nuclear es el constante «centro referencial» de su pensamiento desde que llegó a su época de madurez: el concepto antropológico de «pervivencia». Para comprenderlo en toda su amplitud hay que mencionar su actitud ante la metafísica. Recordemos su enfrentamiento con la escolástica a la que calificó de «horrída combinatoria de conceptos abstractos, rígidos, cinchados en sus definiciones» (*Sobre la filosofía española*, O.c., I, p. 1163). Sin embargo, a pesar de su oposición, en sus momentos cumbres, Unamuno no deja de acudir a la metafísica con el fin de que le aclare de algún modo el misterio del hombre.

Hay que preguntarse, pues, por el sentimiento metafísico de Unamuno, por el sentimiento profundo que dio la tónica a su vida, a su pensamiento y a todo su ser. Y es en el *Del sentimiento trágico de la vida* donde vamos a encontrarlo formulado. La raíz de todo pensar está en el «hombre de carne y hueso», fórmula de gran importancia pues en este hombre es donde se sitúa el sujeto y el objeto de toda la filosofía. Con ello Unamuno se opone a la mayor parte de las historias de la filosofía que estudian los sistemas como originándose unos de otros, siendo sus autores meros pretextos de los mismos. Para Unamuno quien explica el peculiar modo de pensar de cada filósofo es sólo la biografía. Desde este ángulo, Spinoza nos enseña, de la mano de Unamuno, cómo la filosofía debe brotar de la entraña de la propia vida hasta llegar a hacer de la misma una «meditatio vitae», según lo exige el ideal del hombre moderno. Spinoza reflexiona sobre la vida, y desde su vida formula su filosofía. Pero Unamuno no polarizó su íntimo pensar a la metafísica de la esencia, como Spinoza, sino a la realidad humana como existencia, al «hombre de carne y hueso».

La tercera idea nuclear se refiere a los sentidos unamunianos de *ser* y *serse*, y su distinción. Un animal tal sólo *es*, mientras que una persona *se es*. Según esto, *serse* es propio de la persona, que inicia su marcha en el ser por la conciencia que tiene de sí. Es decir, el animal es algo que nunca pasa de mero ser, mientras que la persona siempre es un ser capaz de *serse*. Este *serse*, tan propio de la persona, se desdobra a su vez en *ser para sí*, y en *ser para los otros*. Dejando al margen el segundo momento, que es la raíz más honda de la sociabilidad, veamos cómo Unamuno penetra en esa vertiente del *ser para sí* para percibir el supremo anhelo de serlo todo. En sus momentos de máxima lucha interior exclama: «¡O todo o nada!», y este serlo todo pide permanencia, ser siempre, sed de eternidad (*Del sentimiento trágico de la vida*, III, O.c., VII, p. 132). Pues bien, precisamente en esta trilogía vivencial: ansia de ser, de ser siempre, de serlo todo, se resume el sentimiento metafísico de Unamuno. La fórmula de ese sentimiento sería: «Anhelo de pervivencia». Para este sentimiento Unamuno ha buscado un soporte espiritual. En esta búsqueda se le ofrecían dos vías: la racional y la cordial, o la «lógica» y la «cardíaca». Se trata de dos mundos distintos: el pueblo de almas sencillas, saturado de fe, y el sabio

que intenta hallar un fundamento filosófico y teológico a esta fe. Unamuno insiste en la firmeza de la fe sencilla, de la fe del pueblo que no necesita de argumentos doctos; es siempre praxis vital. Por el contrario, el intelectual quiere que la razón le ayude en el camino de sus creencias, cosa que a Unamuno le parece imposible. En efecto, la razón, más que apoyar la fe, la contradice. Es conocida su crítica a los argumentos en pro de la inmortalidad del alma y de la existencia de Dios. Para él todo acaba en «disolución racional». Así, ni las pretendidas pruebas de la inmortalidad son válidas ante la razón, ni las vías para llegar a Dios tienen suelo firme. Lo que queda de los «praeambula fidei» pedidos por los teólogos como presupuestos de la fe, no es más que un sentimiento metafísico que se torna «trágico». Así, pues, el anhelo vital de la inmortalidad del alma no halla confirmación racional; tampoco la razón nos da consuelo de vida. En el fondo del abismo se abrazan «trágicamente» la desesperación sentimental y el escepticismo racional. Unamuno confiesa con pesar que ha tenido que abandonar las dos posiciones contrarias: la de los que creen encontrar su apoyo para su fe en la razón y la de los que buscan en la razón consuelo y motivo de vida.

Nos encontramos ante la tragedia íntima de su vida: su «sentimiento metafísico» de pervivencia trocado en «trágico». Ciertamente, Unamuno quiso creer, pero no llegó muy lejos por la vía de la razón, que le dio la espalda. Pero su *corazón* necesitaba a Dios, y por esta vía cordial hizo un largo viaje hacia Dios, en el que creía poder saciar su sed de pervivencia. Rivera intenta en su libro determinar la meta que Unamuno alcanzó en este viaje. El primer requisito para tal estudio es señalar dónde sitúa Unamuno la pregunta por la existencia de Dios, es decir, en qué campo de su pensar hizo de esta pregunta un problema.

¿DÓNDE UNAMUNO SE PREGUNTA POR DIOS?

Veamos *dónde* y *cómo* se enmarca el problema de Dios, bajo dos aspectos. 1.º Para Unamuno la pregunta sobre Dios es una pregunta que cae de lleno dentro de la antropología. 2.º La existencia de Dios es vista por Unamuno desde la finalidad (¿para qué?) y no desde la eficiencia (¿por qué?). En efecto, a Unamuno nunca le preocupó el problema de Dios como cuestión metafísica, sino que siempre lo vio desde sí mismo, en cuanto se sentía «hombre de carne y hueso». Esta actitud se comprende mejor trayendo a colación la distinción unamuniana entre «individuo» y «persona». Se trata de una distinción importante ya que nos introduce de lleno en el problema de Dios al mostrarnos la persona en una abertura tal, que sólo Dios puede llegar a satisfacer. Señalemos las tres notas antropológicas por las que «individuo» y «persona» se distinguen entre sí. La primera nota hace referencia al contraste entre exterioridad e interioridad: el individuo es como un caparazón, pura apariencia, mientras que la

persona aflora en la intimidad, como vida en despliegue, como conciencia abierta al infinito. La segunda nota alude a que el individuo cierra los ojos ante los demás y se acartona en sí mismo, mientras que la persona se enriquece en la abertura a los demás, al donarse unos y otros sus logros y sus frutos. La tercera nota es la más importante pues pone de manifiesto la misión de la persona de realizarse íntegramente teniendo siempre ante sí un futuro, frente a la carencia de impulso creador del individuo. En conclusión: la tercera nota es la que mejor muestra a un Dios cercano. La primera, de *interioridad* y la segunda, de *abertura* son los requisitos previos para que la persona otee a Dios en el preciso momento en que se dispone a emprender la vía para lograr su plena realización. Este primer aspecto muestra que para Unamuno el problema de Dios sólo tiene sentido y significación desde el hombre, desde el hacerse de la persona.

El segundo aspecto es que Unamuno no se pregunta tanto por la causalidad eficiente que da razón de donde proviene el hombre, cuanto de la causa final hacia donde el hombre tiende. Es decir, a Dios se ha de ir por lo que se está haciendo, por la finalidad hacia la que el hombre tiende en su propio hacerse. Y el hombre unamuniano se está haciendo para la eternidad. Con esto llegamos a la cumbre desde donde se vislumbra cómo todo el pensar de Unamuno sobre Dios está condicionado por la pregunta: «¿Viviré eternamente o acabaré en la nada?». La mente humana se pregunta por el ser o no ser, por su «pervivencia» en la eternidad. Es al formular esta pregunta antropológica, dice Rivera, cuando el problema de Dios «adquiere acuidad y temple en Unamuno» (p. 65).

¿CÓMO UNAMUNO PIERDE A DIOS?

Después de reflexionar sobre el modo y manera como Unamuno plantea el problema de Dios, veamos cómo llegó a perderle. Desde una perspectiva religiosa se distinguen en Unamuno tres etapas con dos rupturas. La primera es la de su fe ingenua que vive con intensidad hasta su ingreso en la Universidad. Estamos en 1880 y Unamuno tiene 16 años. La segunda etapa se abre con la primera ruptura, en la que pierde su fe ingenua y llega a impregnarse del ateísmo filosófico ambiental (desde 1881 (2.º año de universidad) hasta la crisis de 1897). La tercera se abre con una nueva ruptura, la crisis de 1897, debido a la cual Unamuno se inserta definitivamente en el tema religioso, que será hasta su muerte su tema primario y fundamental.

En *Paz en la Guerra* encontramos expresado el hecho de la pérdida de Dios: «La labor de racionalizar la fe íbala carcomiendo, despojándola de sus formas y reduciéndola a sustancia y jugo informe. Así es que al salir de misa en la mañana de un domingo —hacia tiempo que no iba a ella sino en los días festivos— se preguntó qué significase ya en él tal acto y lo

abandonó desde entonces, sin desgarramiento alguno sensible por el pronto, como la cosa más natural del mundo» (O.c., II, p. 127). Dos notas importantes se deducen de tal testimonio autobiográfico. Primero, la pérdida de su creencia en Dios fue obra de su fría inteligencia juvenil, desbordada en ansia de saber y de pedir razón de todo y a todos. Su actitud «desmesurada» ante el misterio de Dios le llevó a pedir pruebas tangibles de una verdad que es, en esencia, intangible. Al no lograrlas, se despidió de Dios. Se hizo en su mente ateo. La segunda nota a considerar es la afirmación unamuniana del abandono de sus prácticas cristianas «sin desgarramiento sensible». Esta afirmación nos lleva a considerar cuáles fueron las circunstancias que influyeron en la defección religiosa de Unamuno. El *desamparo* sería la circunstancia íntima que rodea el alma del joven universitario. El alejamiento de su tierra natal, la carencia de amigos y la anemia espiritual del momento contribuyeron a que sintiera vivamente esa *soledad* y desamparo hasta naufragar en su creencia en Dios. Veamos a continuación la circunstancia externa, es decir, qué lecturas tuvieron mayor influjo en Unamuno hasta inducirlo a perder al Dios de sus años de infancia. Y precisamente son los filósofos los que moldean su modo de pensar. Mencionamos dos sistemas: el idealismo de Hegel y el positivismo de Spencer. Pero hay que referirse a otros dos sistemas, que no impugnaban directamente la existencia de Dios, pero que le nublaron en su visión de Dios: el krausismo y el kantismo. En Unamuno se advierte el influjo del krausismo en cuanto clima religioso y también en cuanto lucha contra la Iglesia Católica. En cuanto al influjo de Kant, hay que advertir que en la primera época no fue decisivo. Cuando Unamuno reflexione para esclarecer su fe con su razón, sí lo será. Pero este problema no se plantea en sus años juveniles. Se trata del problema del «sí» o el «no» ante la existencia de Dios, no del de hallar en la razón motivos de apoyo para su fe. Por todo ello, Rivera considera que el supuesto influjo kantiano, que en la ausencia de Dios padeció Unamuno, es inexistente (pág. 98).

Pero, ¿cuál fue el matiz peculiar de Unamuno al desprenderse de Dios en plena juventud intelectual? Unamuno no es muy explícito en este tema por lo que Rivera intenta entreverlo, a través de la proyección de sus vivencias íntimas, bajo dos aspectos: a) triunfo «agónico» de la razón racionalista; y b) pérdida de su niñez espiritual. Por razón racionalista se entiende aquí la razón que no reconoce ningún tipo de freno ni autoridad en su obrar. Unamuno pensó de joven que esta razón era capaz de desvelar todo lo referente a la naturaleza y a lo que estuviera más allá de ella. Con maestros como Hegel y Spencer creyó posible desafiar los enigmas del universo, pero esta confianza en la razón racionalista fue perdiendo terreno hasta llegar un día a desconfiar de ella. A pesar de ello, dicha razón permanecerá en la mente de Unamuno durante toda su vida, para mofarse de las más acendradas convicciones religiosas, que Unamuno siente vivir en su entorno y de las que él mismo quisiera estar convencido. En este momento de su analítica existencial, Unamuno afirma que

hay una inquisición de la ciencia y de la cultura, que tiene por armas el ridículo y el desprecio para cuantos no se rinden a la ortodoxia científica. Unamuno denuncia, pues, la «nueva inquisición» que ataca a muerte a las conciencias, la inquisición de la ciencia y la «kultura». Lo peor de esta razón racionalista es que entabla una lucha constante con los más ardientes anhelos y aspiraciones de Unamuno. Por ello dice Rivera, en sentido unamuniano, que su triunfo es un triunfo «agónico», es decir, de lucha a porfía, como la de los agonistas en el estadio. Esta lucha íntima, entre razón y fe, entre cerebro y corazón, entre «lógica» y «cardíaca», permanecerá hasta la muerte.

Veamos el segundo aspecto aludido. Unamuno expresa en un poema su pena ante la niñez que se ha ido: «Agranda la puerta, Padre, / porque no puedo pasar. / La hiciste para los niños, / yo he crecido a mi pesar. / Si no me agrandas la puerta, / achícame, por piedad; / vuélveme a la edad bendita / en que vivir es soñar /» (*Cancionero, Diario poético* (1928-1936), n.º 28 (14 de marzo de 1928), O.c., VI, p. 957). La pérdida de la niñez espiritual se subraya fundamentalmente en dos versos: «yo he crecido a mi pesar», y «achícame, por piedad». Su congoja proviene, según lo expresa claramente Rivera, de que no ha practicado lo que Jesús pide: ser niños (105), que le es imposible serlo si el padre celeste no lo achica. Y la raíz de su pérdida de la niñez espiritual está en que antes había perdido a su Dios.

LA LLAMADA DE DIOS A UNAMUNO

Toda vida humana suele pasar por momentos de crisis y Unamuno no fue una excepción. En 1897 el corazón de Unamuno siente la llamada de Dios al que desearía responder, pero al que no responde. ¿Por qué no dio respuesta? ¿Qué consecuencias trajo para su futuro espiritual esta negativa? He aquí las preguntas que resumen la crisis religiosa de Unamuno en 1897, crisis cuyos dos protagonistas son Dios y el hombre. La crisis tiene su raíz en que Unamuno se ha constituido a sí mismo en centro de su propia actividad y del universo, mientras que siente la voz de la gracia que le incita a desplazar su «yo» para dejar ese puesto a Dios: «Me he pasado los días en juzgar a los demás y en acusar de fatuidad a casi todo el mundo. Yo era el centro del universo, y es claro, de aquí ese terror a la muerte. Llegué a persuadirme de que muerto yo se acababa el mundo». (*Diario Intimo*, O.c., VIII, p. 791). La situación espiritual de Unamuno en el momento de su retiro parece inmejorable: conciencia de la fatuidad de su «yoísmo», que le ha llevado a un profundo sentimiento de su nada, y clarividencia de que su nada sólo puede hallar «asidero» en Dios. Demos un paso más en esta búsqueda de Dios analizando este proceso íntimo. Unamuno, en su retiro de Alcalá oyó la voz de Dios y aceptó su plano divino. Fue tan allá que llegó a preguntar una de las supremas vivencias del

alma mística: el ver todas las cosas como medios e instrumentos para alabar a Dios. El Unamuno, centro del mundo, enfermo de «yoísmo», «egotista», está ya lejos. Ahora se acerca al «mysterium laudis», al «laudate» y «benedicite» bíblicos. Y así Unamuno escribe: «Hay que renacer. En tantos años no he sentido realmente en ser bueno, no hecho más que pensarlo. Hay que ser bueno. *Sólo Dios es bueno*» (Mt. 19, 17). Estas palabras nos dicen que Unamuno se asomó al camino de su regeneración espiritual con pretensiones prácticas. Siente que ha llegado para él el momento, no ya de cavilar teorías sobre la bondad, sino de ser efectivamente bueno, como Dios. Este, que es la bondad por esencia, nos persuade por su Hijo a que le imitemos. Y es que Unamuno siempre mantuvo una honda veneración sentimental hacia Jesús, siendo el Evangelio siempre el mejor alimento de su espíritu.

Pero, ¿logrará al fin Unamuno despojarse del «yo» mundano que le impide el acceso a Dios? Sus actividades públicas y sus escritos responden negativamente. Rivera, empero, se siente obligado a motivar de alguna manera por qué Unamuno no llegó a la plenitud de la respuesta que estaba a punto de dar. Como punto de apoyo está el siguiente texto de su *Diario*: «Con la razón humana buscaba un Dios racional, que iba desvaneciéndose por ser pura idea, y así paraba en el Dios. Nada a que el panteísmo conduce, y en un puro fenomenismo, raíz de todo mi sentimiento vacío. Y no sentía al Dios vivo, que habita en nosotros, y que se nos revela por actos de caridad y no por vanos conceptos de soberbia. Hasta que llamé a mi corazón y me metió en angustias de muerte» (O.c., p. 778). Este pasaje nos evoca la primera crisis de Unamuno en la que éste perdió la fe por los caminos del panteísmo y del fenomenismo e, igualmente, la nueva llamada de la gracia que le invita a recuperarla. Sin embargo, Unamuno siente esta llamada exclusivamente por el lado del corazón: por «actos de caridad» y no por conceptos. Según Rivera, ello quiere decir que la razón de Unamuno se halla marginal al proceso de su acercamiento a Dios. Sigue su razón tan «atea» como antes. A través de todo el *Diario* Unamuno mantiene de forma obstinada que la razón y la lógica no tienen que ver nada con los caminos de Dios. El alma de Unamuno busca a un Dios sustancial, al Padre de que nos habló Jesús. Pero la razón no sabe nada de este Dios sustancial, de este Padre que está en los cielos: tan sólo sabe de conceptos abstractos y vacíos. Rivera advierte que la razón que combate Unamuno no es sólo la razón positivista, tipo Spencer, sino, ante todo, la razón hegeliana, que acaba siempre en pura vaciedad (p. 126). Esta vaciedad la advirtió el propio Unamuno y protestó para siempre de esta razón nihilizante. Estos ataques a la razón mantenidos a lo largo de su vida, explican por qué, pese a sus emocionantes páginas cristianas, no se convirtió plenamente en su retiro de Alcalá. La razón está en que, aún entonces, su razón continuó siendo enemiga de su fe: «Maté mi fe por querer racionalizarla».

La interpretación de la crisis unamuniana que hemos seguido aquí, de

la mano de Rivera, sigue metodológicamente la directriz de la actual fenomenología religiosa. No se pretende tanto «explicar» la crisis por sus antecedentes, cuanto «comprender» su sentido y significación. Por ello Rivera ha tenido en cuenta el paradigma clásico de la conversión cristiana, tan frecuente en hagiografía y que halla su momento culmen en las *Confesiones* de S. Agustín. Según Rivera, en esta clase de análisis no se puede prescindir de ese factor sobrenatural que actúa en tales momentos sobre la conciencia. El mero psicólogo o también el no creyente podrán acercarse a ella, pero su visión, dirigida exclusivamente «desde esta ladera» dejará en la sombra lo más decisivo en toda conversión: la respuesta del alma a la llamada divina. Es la otra ladera, la del misterio sobrenatural la que hay que entrever de algún modo. Rivera juzga que «el misterio no nos abrirá su íntimo secreto. Pero sólo atisbar sus profundidades da más luz que repetidos ensayos de mera explicación psicológica» (p. 130).

Al final de sus reflexiones sobre la crisis religiosa de Unamuno, Rivera coteja su propia interpretación con la de A. Sánchez Barbudo, A. Zubizarreta y Ch. Moeller, tomando conciencia así de las coincidencias y discrepancias. La coincidencia fundamental se centra en afirmar que Unamuno desde su crisis de Alcalá llevó una existencia profundamente dividida. Sánchez Barbudo juzga que esta excisión unamuniana consiste en que Unamuno «cree que cree, pero no cree». A Rivera le parece más acertado Zubizarreta. Este ve en Unamuno, como resumida y sintetizada, la desviación creciente del pensamiento moderno hasta convertirse en terrible inquisición frente a todo lo sagrado. A este declinar hacia el abismo «ateo» Zubizarreta lo apellida «noche oscura de la humanidad». Por ella descende Unamuno en sus años juveniles, en los que el ateísmo se yergue sobre su conciencia como una mordedura funesta. Su razón quedó herida para siempre. Y será ella quien formará el tribunal acusador y ajusticiará sus creencias, no sólo en público por boca del ateo, sino también en la intimidad de su propia conciencia desgarrada.

Tres días antes de morir su pesimismo se acentúa con signo más negativo, al razonar que si la muerte es un sueño, quiere decir que es «una ventana hacia el vacío». Estas últimas palabras de Unamuno, dice Rivera, nos indican «cómo el misterio de Dios, que se le acercó en su retiro de Alcalá, le envolvió para siempre, sin que llegara ni a la plenitud de la aceptación, ni a la decisión de la repulsa. El misterio de Dios fue para él duda y congoja; suspiro y anhelo» (p. 151).