

Unamuno y Kierkegaard

I

Más de una vez, la crítica se ha acercado con interés y entusiasmo, al problema de una unión espiritual y problemática entre Unamuno y el pensador danés, padre casi inmediato del existencialismo contemporáneo, Sören Kierkegaard. No han faltado en el método comparativo del acercamiento entre estos dos grandes atormentados religiosos de la modernidad, exageraciones y excesos. La crítica suele caer con mucha facilidad en ellos, como suele caer con frecuencia en lo que justamente se ha llamado el gran pecado de la interpretación: el pecado del anacronismo, legitimado tantas veces en nombre del «sacrosanto» principio de las analogías.

La obra de Kierkegaard, estudiada e interpretada apasionadamente en nuestro siglo, posee una extraordinaria riqueza expresiva y problemática, y en cuanto tal ha sido natural que se haya buscado su presencia en Ibsen, Strindberg, Dostoievski, Unamuno o Pirandello, escritores profundos de la condición existencial. Se ha hablado a veces de una fraternidad ontológica entre Kierkegaard y estos escritores. Para Unamuno, del cual se sabe que había leído, aprendiendo para ello el danés, una buena parte de la obra de Kierkegaard, se trataba explícitamente de un «hermano». Alguna vez el gran escritor español se refiere así al danés: «el hermano Kierkegaard», y le dedica un estudio comparativo con Ibsen. Y convendrá buscar de una vez las fuentes kierkegaardianas de Pirandello, ahora que se celebra medio siglo desde su muerte.

La obra de Unamuno, literaria y de pensamiento, se ha prestado muchas veces durante los últimos tiempos, a la explicación de esta «hermandad». Sin embargo, creemos que en el problema específico de la *interioridad* debemos buscar los rasgos esenciales y de alguna manera nuevos de esta proximidad. El texto del *Diario Intimo* de Unamuno y una crítica textual comparativa de los escritos de Unamuno y Kierkegaard que desplieguen los temas de la interioridad existencial y religiosa, están acaso destinados a ofrecernos una perspectiva nueva en esta materia ya largamente explorada bajo aspectos diversos, pero con resultados por lo menos discutibles.

La vía de Kierkegaard hacia la interioridad y los problemas de la dialéctica existencial es más compleja, desde el punto de vista intelectual, que la de Unamuno. Se trata, ante todo, de su admiración constante por Sócrates. Hay, después, su admiración por Spinoza, Kant y Hegel y sobre todo la ruptura de Kierkegaard con Hegel, el gran maestro formador de su espíritu filosófico. Hay por fin su encuentro, en la vía del pensamiento, con Job, con Abraham, sobre las huellas de Pascal, y sobre todo su encuentro con Cristo, encuentro doloroso y ardiente. En este punto, Unamuno y Kierkegaard se encuentran. La crisis religiosa de Unamuno, en 1897, cuyos rasgos son evidentes en su *Diario Intimo*, descubrimiento bastante reciente de los estudios unamunianos, consti-

tuye la prueba. Tensión religiosa, melancolía, miedo y temblor, angustia de la muerte, son algunos de los términos de este encuentro significativo. Según Chestov, Dostoievski es el *doble* de Kierkegaard. Unamuno llama él mismo a Kierkegaard su «hermano». Los tres —Kierkegaard, Dostoievski, Unamuno— abandonan la filosofía especulativa por el «pensamiento particular». El *Diario* de Kierkegaard, el *Diario de un escritor* de Dostoievski y el *Diario Intimo* de Unamuno, muestran las etapas de la renuncia a la razón y la búsqueda dolorosa de las vías de la *interioridad*.

II

Poeta, dialéctico, Kierkegaard es, por razones estéticas también un espíritu aristocrático. A medida que la «turba» deviene «el factor dominante del Estado», existe el «peligro de vivir en tiempos de convulsión mundial». Sus conductores son los más fuertes. Para Kierkegaard «la masa, el público, son el mal». Su naturaleza melancólica se une a su actitud aristocrática. De ahí su sentido del ridículo, el sentimiento de sentirse viejo a los ocho años, el nacimiento de la ironía hacia los demás, su conflicto con la masa: «la verdadera colisión». «Mi colisión es auténticamente cristiana; yo soy un perseguido». El gran enemigo: los diarios donde Kierkegaard es ridiculizado: «Maldición, tres veces maldición a los diarios cotidianos. Si Cristo volviera al mundo, tan cierto como yo vivo, no se ocuparía de los grandes sacerdotes sino de los periodistas». Vuelve siempre la *dialéctica de lo extraordinario*. He aquí el conflicto entre Cristo y la muchedumbre. «Lo que humanamente hablando ha contribuido a hacer matar a Cristo, es evidentemente el hecho de que él no ha cesado nunca de mantener al pueblo en tensión». Es la *tensión* lo que apresuró su pérdida.

Esta dialéctica de lo extraordinario es acaso lo que ofrece el mejor punto de confrontación entre Kierkegaard y Unamuno. Tomemos como ejemplo el *Diario Intimo* de Unamuno. Este documento es para el gran escritor español el punto de partida. Mientras que para Kierkegaard su *Diario* es el punto de llegada, en cierta medida, la síntesis, el sentido de «Aufhebung» o de «Suspensión» última de su interioridad secreta. Es el encuentro que aquí nos interesa tratar.

Chestov, que se ocupa de las relaciones entre Kierkegaard y Dostoievsky, nos habla de la ignorancia total del pensador danés en Rusia —la Rusia «kierkegaardiana» de Gogol y Dostoievski— y su descubrimiento muy tardío en Francia a cambio de su profundo influjo en Alemania (Barth, Heidegger, Jaspers). Se puede decir por lo tanto que el «descubrimiento» de Unamuno es una verdadera *anticipación*, muy importante para comprender incluso dentro de su independencia absoluta, obras como *El sentimiento trágico de la vida* y *La agonía del cristianismo*. La tensión existencial, incluso en la formulación «dialéctica», es imposible en cuanto explicación en términos de razón. No es Hegel ni el *Symposio* del Logos el camino revelador de la interioridad. «Si lo interior no es superior a lo exterior, Abraham se engaña». En la soledad y en la fe, las fuentes de la interioridad son una realidad viviente; la garantía de lo absoluto, del diálogo con Dios. La superioridad de lo interior, que Kierkegaard y Unamuno han proclamado, justifica todavía el cometido de la filosofía en la hora llamada de su crepúsculo: «Solamente un dios puede todavía salvarnos. Nos queda como única posibilidad el preparar

en el pensamiento y la poesía una disponibilidad para la aparición del dios o para la ausencia de dios en nuestra declinación. Que declinemos ante el dios ausente». ¹

III

El *Diario Intimo* de Unamuno es uno de los documentos esenciales de la crisis religiosa del escritor español en 1897. En efecto, este *Diario* ha sido interpretado como un documento clave de esta crisis, la más profunda acaso en su camino diseminado de angustias, contradicciones y tormentos interiores ². Este documento ha sido considerado como el reflejo de una profunda crisis religiosa y metafísica de Unamuno, igual que sus *Cartas*, y al mismo tiempo como el núcleo de sus grandes libros posteriores, tales: *El sentimiento trágico de la vida*, *La agonía del cristianismo*, *La vida de Don Quijote*, etc. De cualquier manera, el *Diario Intimo* es una obra bastante anterior a la lectura que Unamuno realiza de buena parte de la obra de Kierkegaard, lectura que tiene lugar en 1901. Aparte esto, la conclusión de la crítica es que un verdadero influjo de Kierkegaard sobre Unamuno no sería detectable. La interpretación se mantiene siempre, en los numerosos estudios realizados sobre Kierkegaard y Unamuno, dentro del campo de las comparaciones temáticas, las mismas que han surgido a propósito de las «correspondencias» entre Kierkegaard y Dostoievski, Kierkegaard y Nietzsche, Jaspers o Heidegger. La lectura de la obra de Kierkegaard produce una gran impresión sobre el espíritu de Unamuno y el hecho se ha prestado a veces a curiosas especulaciones semánticas. Se ha hablado de esta forma, de una fructificación natural, no en el sentido de que Kierkegaard prestara su doctrina a Unamuno, sino que vendría a reforzarla en el fundamento de sus propias ideas. Y se atenúa lo que acaba de decirse con la impresión que en vez de penetrar en el sistema de Kierkegaard, lo que hace Unamuno es proyectar *en él* su propio sistema. En definitiva se trataría de que Unamuno buscara en el lenguaje de Kierkegaard una expresión nueva adecuada a sus propias ideas ³.

Lo cierto es, dejando aparte toda especulación de este género, que el pensamiento kierkegaardiano de la existencia deja lugar a un feliz y doloroso encuentro, en cuanto atmósfera generalizada, en cuanto tonalidad, resultado de una lectura apasionada. Pero un influjo preciso se excluye, en lo que concierne al método la sucesión de fases temáticas —estética, ética, suspensión de la ética, religiosa, en Kierkegaard; literaria, y expresión retórica de un hondo proceso de interiorización, en Unamuno—. En la lectura de Kierkegaard por parte de Unamuno faltan los *Papeles*, del pensador danés y sobre todo el conocimiento, importante y revelador, a través del cual el «encuentro» entre los dos filósofos hubiera sido más profundo y acaso más concreto, falta, repetimos, la referencia al gran *Diario* de Kierkegaard. Documento de gran importancia que requiere un análisis comparativo, detenido sobre todo a causa del hecho de que nunca ha sido abordado de alguna forma.

¹ Cfr. Heidegger. Interview «Spiegel». *Mercure de France, París*, 1977, p. 49.

² Cfr. Miguel de Unamuno. *Diario Intimo, Escelicer, Madrid*, 1970, pág. XIX.

³ Cfr. J. A. Collado, Kierkegaard y Unamuno. *Ed. Gredos, Madrid* 1962, p. 501.

IV

Kierkegaard y Unamuno, cara a cara, han sido considerados por la crítica española como espíritus religiosos, pero no como «filósofos». Si la caracterización es aplicable a Unamuno, el cual, a la manera de Nietzsche, no tiene una preparación filosófica sólida y sistemática, ella no es de la misma manera aplicable a Kierkegaard. Si es verdad, que tanto el uno como el otro, rechazan de cierta manera las soluciones filosóficas como resultado fecundo del esfuerzo del pensamiento de la existencia, el primero no solamente tiene tras sí la reivindicación de Sócrates, cuya figura es una de las primeras entre las existentes, sino también la reivindicación de Aristóteles, «uno de los antecesores más auténticos de la filosofía de la existencia»⁴. En su formación, encontraron la presencia sólida de Hegel y de Kant, de Schelling y de Fichte, así como la de Platón, Descartes, Leibnitz y sobre todo Spinoza. Una frase, como la famosa de Kierkegaard: «la existencia es una energía del pensamiento» es inconcebible en Unamuno, donde la angustia y la expresión de la interioridad se prestan siempre a una forma de «energumenismo», reprochado al autor del *Sentimiento trágico de la vida* por Ortega y Gasset. Hecho éste desconocido en la dialéctica existencial, a la vez religiosa y estética, de Kierkegaard. Por todo esto, está desprovista de todo fundamento la tesis de una cierta crítica francesa que habla de una real influencia de Kierkegaard sobre Unamuno, tesis de la cual se hace en cierto modo eco su biógrafo español más reciente, cuando afirma que Unamuno leyó mucho a Kierkegaard y que vale la pena poner de manifiesto el influjo que ejerce sobre él «la lectura de Soren Kierkegaard»⁵. Y la misma cosa afirman, tras las lecturas de Unamuno, los que tratan de la influencia de William James, Emerson y Nietzsche.

Entre la estética de la angustia de Kierkegaard, y la pasión religiosa de la angustia de Unamuno, la línea de una tensión fraterna se establece. Para Kierkegaard el momento revelador es el de «Enten Eller» (*Aut aut-o bien o bien*). Para Unamuno, el del *Diario Intimo* descubierto bastante recientemente. El libro de Kierkegaard, aparecido en febrero de 1843, tuvo desde su publicación un gran éxito. El *Diario* de Unamuno permaneció inédito hasta 1957, aunque algunos amigos del escritor tenían noticia de su existencia. El momento del *Enten Eller* ha sido definido como una fase de transición entre el período estético y el período literario de Kierkegaard. El mismo habla de una «alternativa» entre la desesperación y la sensualidad o la existencia religiosa como necesidad. En realidad no hay, propiamente dicho, un verdadero «stadio» estético en Kierkegaard. Incluso en su fase religiosa, después de la alternativa *Enten Eller*, el elemento estético subsiste como manifestación de la interioridad secreta de Kierkegaard. Estética e interioridad, establecen entre ellas una especie de pacto ontológico, que se presta difícilmente a la sucesión formal de estadios —estético, ético, religioso— que Kierkegaard mismo discierne, en su evolución espiritual y creadora.

La permanencia estética acompaña el espíritu de Kierkegaard en el tiempo de la *estética*, como en el tiempo de la *ética*, y el tiempo de la *religión*. Esta permanencia acom-

⁴ Cfr. Jean Wahl, *La Pensée de l'existence*, Ed. Flammarion, París, 1951, p. 15.

⁵ Cfr. Luis Granjel, *Retrato de Unamuno*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1957, p. 169.

paña su existencia en todas sus tempestades, en la «noche eterna» de la vida de Kierkegaard, su «melancolía», sus «desgracias», su dialéctica interior entre vida y arte, la transfiguración de su personalidad en la «genialidad sensual» de Mozart, el mito de Don Juan y del «seductor», la atracción de la feminidad y la tentación del deseo, la virtuosidad poética. Antes que *Cristo* está *Fausto*, *Don Juan*, *Abasverus*, *Agamenón*, *Jefé*, los que ocupan el campo del interés y de la virtuosidad intelectual de Kierkegaard. El carácter inmediato de la estética supera una fase inicial y se constituye en polo permanente, elemento primordial de ambivalencias sucesivas. El carácter inmediato de la estética supera una fase inicial y se constituye en polo permanente, elemento primordial de ambivalencias sucesivas. La vida moral y la vida religiosa se desenvuelven como expresión existencial de una interioridad secreta, sobre el fondo de lo bello, lo armonioso, lo artístico y lo poético. Kierkegaard puede abandonar a Hegel para entregarse a Job, puede suspender la ética para entregarse filosóficamente a lo absurdo, para renunciar metafísicamente a la ontología de deber, para alcanzar la verdad religiosa. Pero él no renunciará nunca a la carga estética del problema. Unamuno exalta a veces el amor «salvaje» de Kierkegaard y de su discípulo Ibsen por la verdad «sentida» y no «concebida» lógicamente y sobre todo la «religiosidad» del filósofo danés. Pero al mismo tiempo Unamuno percibe el valor poético de la tensión existencial, la expresión de la interioridad secreta, en Kierkegaard y en Ibsen. En su ensayo *Ibsen y Kierkegaard* (1907), Unamuno establece una dramática comparación entre la existencia de Ibsen y la de su maestro Kierkegaard. Mientras la vida de Kierkegaard es poema dramático de la soledad heroica, la vida de Ibsen es un poema dramático de una poderosa independencia. Los personajes de los dramas de Ibsen son almas soberbias y robustas que se atincheran en su soledad como en un refugio, allende el mar muerto de las muchedumbres y allende el dominio estúpido de la carne y la rutina.

V

El conflicto formal entre la ética y la estética, que es en el fondo la motivación de la angustia existencial en la búsqueda de la verdad religiosa, es un conflicto que, desde el punto de vista de la creatividad, obtiene una solución poética o si se quiere estética. El abandono de la racionalidad y la reflexión, a favor de la interioridad emocional en términos de desesperación, se traduce en la búsqueda de un absoluto estético, búsqueda de un mismo infinito de una personalidad finita. Los estadios del pensamiento kierkegaardiano no corresponden en el fondo, a la propedéutica formal que él mismo propone en la forma de una alternativa, que otra cosa no es sino una manifestación de la tensión interior secreta de su propia personalidad. En realidad, su alternativa es al mismo tiempo una permanencia ética y una permanencia religiosa. *Temor y Temblor*, con sus sucesivas «suspensiones» y «repeticiones». La idea de suspensión, y sobre todo de la «suspensión de la ética», no es otra cosa que una de las manifestaciones de la tensión kierkegaardiana de la continua superación de los esfuerzos interiores. Un deseo de síntesis, quizás, de trascendencia de unidad, que ha sido comparada con la «Aufhebung» hegeliana que Kierkegaard mismo ha combatido fuertemente en nombre de la incapacidad dialéctica y racional de acceder a lo absoluto. Situación que ha justificado esta perspectiva actual del drama kierkegaardiano: «Incluso si nosotros decimos que el

instante es para nosotros solamente un sucedáneo de la eternidad perdida y del dios muerto del cual ha hablado Nietzsche, y que la angustia no es sino un aspecto estético de una emoción religiosa de la cual estamos desprovistos o liberados. Sin duda no es vano intentar revivir la experiencia de Kierkegaard y seguir su mirada cuando nos describe la tierra de la creencia e intenta hacernos apercebir el suelo volcánico de lo demoníaco, el desfile de la angustia, la puerta del instante y luego el nuevo cielo y la nueva tierra»⁶.

La naturaleza estética de Kierkegaard se realiza en la necesidad de «suspensión» y de «superación», en esa forma personal y emocional de la «Aufhebung», y sobre todo en su constante necesidad de hablar, de revelar su interioridad oculta. El «cambio» del ser realizado, el «retraimiento» conseguido, el «repliegue», la conclusión permanece así: «Es preciso hablar». Este es el sentido de su *Diario*, de su obra póstuma. Punto de vista explicable de su obra. El mundo imaginario que se encuentra entre su «melancolía» y su «yo» es el que Kierkegaard quiere colocar en definitiva al servicio de su experiencia religiosa. El esfuerzo estético es al mismo tiempo la defensa permanente de la interioridad secreta de Kierkegaard. Esta interioridad secreta constituye el lado dramático de su existencia: «Oh ¡Esta forma de desnudarse, si me atrevo a decirlo, me es tan dura, tan dura! Como si mi interioridad fuese demasiado verdadera para que yo pudiera hablar de ella. Y, sin embargo, es quizás un deber hacia Dios; y este secreto de mi interioridad, es quizás algo que Dios por conveniencia me ha permitido conservar hasta que yo llegue a estar bastante fortificado para poder salir al claro día. Mi infancia desventurada, mi tristeza sin fin; la miseria de mi vida personal hasta el día que me hice escritor, todo esto ha contribuido a desarrollar en mí esta interioridad secreta. Puedo afirmar literalmente que nunca en mi vida, nunca he hablado a un solo hombre como hacen de costumbre dos seres humanos que se encuentran... Mi interioridad, siempre la he guardado para mí, incluso al hablar en un plano más confidencial. Y confidencialmente yo nunca he podido hablar»⁷.

VI

La interioridad secreta es para Kierkegaard, una forma de tensión existencial, el tormento del silencio de expresión —este silencio que el pensador danés describe como un Guadalquivir—⁸, en una sorprendente confusión con el Guadiana, este río español que se pierde un buen trecho bajo tierra, que se traduce en la necesidad de «hablar». Pero hablar, no «confidencialmente», sino «estéticamente», en tanto en cuanto escritor, a veces amante del secreto, empleando seudónimos, buscando siempre nuevas formas estéticas de camuflaje de su personalidad. Quiere ser siempre «poeta». Al margen de *Diván occidental y oriental* de Goethe, él marca: «Yo protesto cuanto puedo contra

⁶ Cfr. Jean Wahl, Introduction a Soren Kierkegaard. Crainte et Tremblement, Ed. Aubier Montaigne, 1946, p. XXVI.

⁷ Cfr. Soren Kierkegaard, Journal (Extraits). Vol. III, 1849-1850, Ed. Gallimard. Paris, 1955, p. 72.

⁸ «He aquí que como el Guadalquivir (sic) que se hunde bajo tierra para reaparecer más lejos, me es preciso lanzarme en la pseudonimitis, pero ahora he comprendido al mismo tiempo dónde conviene reaparecer con nombre» (Journal, lo, cit. p. 125).

los que me toman por un profeta. Yo quiero ser sólo un poeta»: ⁹ Un poeta que se ha lanzado en el *absurdo*. En la dialéctica de lo extraordinario y lo absurdo, fuente permanente de su religiosidad, de su melancolía, de su angustia. Poeta y dialéctico de lo extraordinario y lo absurdo. ¿Pero qué es lo absurdo? «Lo absurdo es, como se ve, algo muy simple». Para un ser racional, inteligente, reflexivo, es actuar en el espíritu de la «desproporción entre acción y reflexión», «actuar en la fe y confiando en Dios» (p. 38).

El poeta del absurdo en el que rechaza al Cristo medieval, el Cristo «modelo» y acepta el Cristo, siempre contemporáneo, que no es un «mártir», como Sócrates, sino la verdad, el escándalo de la verdad, encarnación permanente de la dialéctica de la verdad. Para este poeta del absurdo «Cristo es la paradoja; todo lo que es cristiano lleva este sello, donde por la síntesis se marca el signo de la posibilidad del escándalo, es cuanto dialéctica» ¹⁰. Kierkegaard se declara un escritor al servicio de la religión. Su oficio de escritor no es una «escapatoria». Es un escrito que no se detiene nunca. «En principio había querido detenerme inmediatamente después de *Enten Eller* ¿pero qué ocurre? Heme entonces arrinconado en toda esta persecución de la canalla y con ello tuve que permanecer en la brecha». Y siempre así, en la brecha, hasta al «cumbre de (mi) productividad». «Así la Providencia misma me ha mantenido bajo el arnés» ¹¹. Este esfuerzo al servicio de la Providencia y de la religión, este plano ideal cristiano religioso no es otro que un «orden aparte, donde las normas estéticas, pero como paradojas, como superiores a las reglas éticas» ¹².

Es la calidad estética, la calidad del poeta lo que Kierkegaard reivindica para sí incluso en plena consumación de su «estadio» ético y religioso. «Yo no me atengo exactamente a mi calidad de poeta y de dialéctico, yo no me tengo por un cristiano extraordinario y menos aún por una apóstol o algo parecido. De todo ello no hay en mí la menor huella, yo precisamente que lucho para volver a instalar al «apóstol» en su derecho. Pero yo no me escapo tampoco al peligro de la realidad, es este algo más que poeta, lo que yo marco, pero este algo más forma también parte integrante de mi ser» ¹³. Poeta y dialéctico de Cristo, para Kierkegaard, como para Unamuno, el cristianismo es un *mensaje existencial* que ha entrado en el mundo por la vía de la *autoridad*. *No se debe especular*. Se debe mantener el cristianismo en movimiento por la existencia, es preciso que devenir cristiano se convierta en algo cada vez más difícil» ¹⁴. La oposición dialéctica entre cristianismo y cristiandad Kierkegaard la enfoca prácticamente. Busca en Don Quijote al espectro cristiano, contrafigura existencial de la vivencia cristiana. Las vías paralelas siguen.

VII

En el caso de Kierkegaard, nos encontramos más allá de la crisis. En el de Unamuno, nos encontramos en el centro de la crisis misma. Su crisis religiosa. Paradójicamente,

⁹ Ibid., p. 56.

¹⁰ Journal 3, loc. cit., p. 316.

¹¹ Ibid., pp. 62-63.

¹² Ibid., p. 59.

¹³ Ibid., p. 104.

¹⁴ Ibid., p. 238.

este encuentro ideal cerca a estos dos espíritus «hermanos», mucho más de lo que pueda hacerlo la lectura que Unamuno realiza de las obras más importantes de Kierkegaard. No será por lo tanto la angustia existencial que Unamuno conoce, lo que les acercará, sino un cierto encuentro entre dos espíritus, cuya característica esencial del alma es la religiosidad. Si el alma religiosa de Kierkegaard está continuamente encendida por la duda intelectual de Hamlet y la de Unamuno está fascinada por la transfiguración pasional de Don Quijote, su encuentro se hace posible dramáticamente en la atmósfera de Ibsen. En efecto, a través de la comprensión de la filosofía kierkegaardiana de los dramas de Ibsen, más que a través de la lectura directa de Kierkegaard, el escritor español encuentra al escritor danés. Se trata de dos espíritus religiosos que se reencuentran así, precisamente, en cuanto espíritus religiosos, y no en cuanto filósofos especulativos.

Ambos rechazan la especulación filosófica como solución del drama de la interioridad secreta de la existencia. Comparando la idea de la angustia en Unamuno y en Kierkegaard, se ha hablado del «sadismo ontológico» del primero, de un «préstamo más o menos juicioso de la teoría de la angustia de Kierkegaard», de una especie de «trampa» a la cual se conforma la «congoja», el «dolor», la «nada» y el «ahogo espiritual»¹⁵. En realidad, más que hacia la angustia kierkegaardiana, el sentimiento de la angustia unamuniana, su adhesión a la idea de la «nada», su nihilismo, nos conducen hacia la tradición española del «desengaño», la melancolía de la decadencia, que caracteriza el espíritu del siglo XVII español, igual que el espíritu de la Generación del 98 y en definitiva la misma dinámica histórica y espiritual de las generaciones españolas¹⁶. La angustia, que es para Kierkegaard una experiencia existencial, es para Unamuno una «experiencia ontológica», una «angustia metafísica» antes de ser una experiencia religiosa. Ella empieza, en efecto, por ser o querer ser una experiencia religiosa, al través de la crisis del 1897, que se refleja en el *Diario Intimo*, pero se relaciona cada vez más con la experiencia barroca del «desengaño», personificada por Quevedo, Gracián y Calderón, a la cual Unamuno y algunos coetáneos suyos agregan la «ensoñación». Dominado, todo, por la categoría estética, forma de expresión esencial y permanente de la creatividad española. Es siempre el pathos barroco dogmatizado estéticamente por Eugenio d'Ors, lo que caracteriza la expresión unamuniana de la angustia, su experiencia de Cristo y de la fe, sus contradicciones que participan de una integración personal suya en el espíritu contemporáneo de la «Lebensphilosophie», su voluntarismo religioso. Entre el todo y la nada, la angustia religiosa de Unamuno adquiere características esencialmente metafísicas y ontológicas. Pero todo ello no nos debe llevar, con Unamuno, hacia el terreno de una ontología pura. Se puede afirmar, al contrario, que en Unamuno falta una ontología. Su experiencia del ser es puramente existencial y por ello no va más lejos de la descripción fenomenológica de la persona, más que ello, del hombre Unamuno. Los conflictos que él atribuye al ser no son otros que conflictos psicológicos transferidos al plano del ser mismo y en cuanto tales, ellos no implican una dimensión ontológica¹⁷.

¹⁵ Cfr. François Meyer, L'ontologie de Miguel de Unamuno, P.U.F., París, 1955; F. Meyer, Kierkegaard et Unamuno en *Revue de litt. comparée*, oct. dec., 1955; P. Mesnard et R. Richard, Aspects nouveaux de Unamuno, en «*La vie intellectuelle*», París, n.º 2, 1946.

¹⁶ Cfr. Jorge Uscatescu, Ideas Maestras de la cultura española, Madrid, Reus, 1977.

¹⁷ Cfr. M. F. Sciacca, Il chisciottismo tragico di Unamuno, Ed. Marzorati, Milano 1971, p. 236. Hay tam-

VIII

El *Diario Intimo*, obra primaveral de Unamuno, constituye en este sentido un documento más interesante y también menos explorado, para definir los problemas esenciales de su interioridad profunda, que lo acercan al espíritu «fraternal» de Kierkegaard, de Ibsen, Strindberg, Leopardi o Nietzsche, de una manera más directa que su gran obra de ensayista, de novelista y sobre todo de gran poeta religioso, obra toda ella bastante posterior. El *Diario* y las *Cartas* de Unamuno nos revelan un espíritu religioso, lector constante y apasionado de los Evangelios, de los místicos españoles, en un espíritu de pathos vitalista y agónicamente ético. Dios es para él una preocupación central. Cristo, una pasión existencial, que tendrá su expresión definitiva en sus versos famosos: «Dame que cuando al fin vaya perdido/ a salir de esta noche tenebrosa/ en que soñando el corazón se acorcha/ me entre en el claro día que no acaba,/ fijos mis ojos en tu blanco cuerpo/ Hijo del Hombre, Humanidad completa,/ en la increada luz que nunca muere;/ mis ojos fijos en tus ojos, Cristo/ mi mirada anegada en Ti, Señor».

La crisis religiosa de Unamuno se resiente de los acentos del «desengaño» tradicional, pero también de la experiencia religiosa e intelectual de San Agustín y de Pascal. Todo ello animado por una especie de actitud vital que inspira nuevas manifestaciones de estoicismo cristiano. Su vía de la conversión quiere ser la vía de la sencillez, de la humildad y sobre todo del deseo de no caer en una «vida estúpida, vegetativa» (*Diario Intimo*). Se trata de una tensión que lleva a la búsqueda difícil de la sinceridad y la autenticidad, para salir del punto de las miserias y la debilidad del alma. Una tensión que debe evitar los caminos imposibles de la razón, incapaces de pensar y entender los misterios. El *leit motiv* de la conciencia religiosa unamuniana es este: la teología mata el dogma. La luz entrevista de la fe ayuda al espíritu para comprender los dogmas y sus armonías y su sentido profundo. Solamente al través de la humildad se puede buscar la verdad cuyo testimonio es la plegaria. Tener fe significa morir en Cristo y morir en Cristo es confundirse con los otros. Dios racional buscado con ayuda de la razón se difumina siempre en cuanto pura idea. El camino real de la fe es la vía de la humildad, de la sencillez; de la renuncia a la vanidad, incluso a la vanidad de la libertad, la renuncia a la comedia de la soledad y del sueño que sirven para representar el papel sin ver la realidad. A veces la soledad consigo mismo no es otra cosa sino una comedia, una farsa, una manera a través de la cual «estamos cegados y ocultos a nuestros propios ojos». San Agustín en el compañero más fiel de este itinerario religioso y psicológico de Unamuno.

IX

Es un itinerario de una cierta serenidad vital, que anticipa las formas especiales de su angustia expresada en obras de los años por venir y que han sido ampliamente estu-

bién un aspecto «vitalista» del pensamiento del ser y la conciencia en Unamuno (cfr. W. D. Johnson, Vida y ser en el pensamiento de Unamuno, en «Cuadernos de la Cátedra M. de Unamuno», Salamanca, 1955, VI, p. 9-15).

diadas. Pero el núcleo de estas obras de carácter religioso está ya en su forma primera, menos deformada por los pathos estético de la literatura, en el *Diario Intimo* de Unamuno. En esta forma primordial se expresa su nihilismo personal en cuanto garantía de su existencia religiosa. «Yo no quiero ser nada ni que nadie se acuerde de mí... Un nihilista» (p. 27). Nihilismo cristiano, de raíz estoica y senequista. Huir siempre de la vanidad. Incluso de la vanidad de la fuga de sí mismo. La vanidad del suicidio. Recuperar la fe. ¿Qué quiere decir esto? La tensión de la *crisis* es para Unamuno tensión de angustia y no de penitencia¹⁸. Pero el examen de las «lágrimas» de la crisis lo lleva a la convicción que no son las lágrimas de la angustia, sino las del arrepentimiento «las que lavan». La angustia invita y excita. El alma se pierde en el pecado; ella es carnal, no espiritual. Solamente Dios, en su gracia, puede volver a conceder esta alma. Se ha hablado más de una vez, del *protestantismo religioso de Unamuno*, ligado a su idea de la gracia divina. Pero su punto de vista preciso en esta materia es este: «Un acto, un solo acto de ardiente caridad, de húmedo afecto, de amor verdadero y estoy salvo. Pero ¿qué me llevará a ese acto si ya no hay más que conceptos en mi espíritu? No puede llorar» (pág. 30). La razón es, por sí misma, fenomenista absoluta, «nihilismo, yoísmo» (pág. 30).

No razonar jamás. Ninguna disputa. «No discutas nunca; Cristo nunca discutió; predicaba y rehuía toda discusión. Terrible misterio el del libre albedrío. El libre albedrío no es una razón; es una verdad, querer razonarlo es destruirlo» (pp. 58; 69-70). Pero hay un *nihilismo de la razón activa* y un *nihilismo de la fe*. Este último es un verdadero nihilismo creador. En su espíritu conservamos la memoria viva de nuestros muertos, vivimos un sentimiento cristiano del paisaje, rechazamos la «religión del trabajo» y vivimos en el espíritu del «ocio creador». Existe un super-hombre, un «Ubermensch» cristiano. El de la razón y el progreso es del «nuevo Nabucodonosor», «inventor idiota». Hay dos formas del nihilismo, de la nada. Según la primera nosotros nos perdemos en esta nada que nos espanta, para alcanzar la vida eterna y *ser todo*. Solamente al convertirnos en nada, podemos llegar a ser todo. Solamente reconociendo la nada de nuestra razón podemos recuperar por la fe el todo de la verdad. Unamuno critica el vuelo vigoroso de la filosofía racionalista, del idealismo hegeliano, el cual a partir de la fórmula de que el ser puro es idéntico a la nada pura, crea el nihilismo racionalista. tico a la nada pura, crea el nihilismo racionalista.

El nihilismo de la fe contemplativa, contra el nihilismo de la razón activa. La dialéctica existencial de la angustia unamuniana está allí. La encontramos en sus primeras confesiones donde los elementos estéticos son casi inexistentes. El pathos estético aparecerá más tarde en su obra. En su participación en la agonía del cristianismo. En la idea de la muerte y la inmortalidad, en el sentimiento trágico de la vida, en la definición de una tradición eterna, en la definición de su propia religión, en la transfiguración casi cristológica de la figura del Quijote, en lo sublime de su angustia, en todo ello aparecerá en Unamuno, como en Kierkegaard, la expresión superior de una ontología estética. Esta es su semejanza con Kierkegaard, proyección estética de un esfuerzo

¹⁸ Para las circunstancias de la «crisis» de Unamuno en su retiro de Alcalá en 1897, cfr. E. Rivera de Vento sa. Unamuno y Dios. Salamanca 1985. pp. 109 y ss.: «A solas con la nada».

de expresión de la interioridad secreta, en la comprensión del hombre en el espíritu del nihilismo y el «egoísmo» cristiano. «Mi centro está en mí», sentenciará Unamuno. Toda su tensión para revelar su interioridad secreta, toda su búsqueda del hombre real y concreto, hombre de la esperanza y el dolor, del sueño y del tejido de contradicciones, todo esto parte de la incesante búsqueda que Unamuno realiza tras su propio «centro».

Kierkegaard y Unamuno, hermanados en esta búsqueda transfigurada de un centro, existencial en cuanto buscadores de Cristo, estético en cuanto amantes eternos de la locura del Quijote, que es locura, divina también, de la imaginación creadora.

Jorge Uscatescu



