

## «DIARIO INTIMO», LECTURA DE UNA CRISIS

M. García Cabero

Una lectura correcta de una obra o de un autor exige necesariamente el filtro del contexto. Y esto hay que afirmarlo cuando se pretende leer *memorias* o *diarios*, los cuales pertenecen a un género que, por su misma razón de ser, refleja más ampliamente el abanico de una vida o de una creación. Sólo la poesía se encuentra en una línea similar. Es posible, además, que Unamuno sea uno de esos autores que exigen, para su intelección, no sólo una sincronía sino una diacronía de sus textos. Y, sin embargo, esta *lectura* prescindiría voluntariamente del contexto, en cuanto le es factible. Y ello por varias razones. En primer lugar, porque los estudios de este volumen hacen innecesario extenderse a una temática insinuada machaconamente en el *Diario*. Además, sería interminable, aunque no inútil, recordar que el drama personal de Unamuno, aquí apuntado, se reproduce, parcialmente al menos, en la mayoría de su creación literaria. En efecto, ¿qué representa *Augusto Pérez* si no es esa lucha unamuniana por perpetuarse, por no quedar reducido a un ente de razón? Igualmente el párroco de *San Manuel Bueno y Mártir*. Don Avito ¿no encarna la experiencia crucial de D. Miguel? El final de *Amor y Pedagogía* parece haber sido escrito mucho antes. *Alonso Quijano*, «el Bueno», ¿no muere con un quijotismo unamunianamente lúcido? *Abel Sánchez*, su mejor novela psicológica, ¿no es la expresión del desamor profundo precisamente por no haber sido capaz de amar? Y así se puede continuar casi indefinidamente en una lectura diacrónica del *Diario*. Queden estas sugerencias, sin embargo, como indicio de ampliación de la lectura aquí efectuada o de otras lecturas posibles.

## 1. TEMATICA DEL «DIARIO INTIMO»

En 1970 sale a la luz un inédito de Unamuno, *Diario íntimo*, hallado por Armando Zubizarreta. El título puede no ser correcto. Quizás el sustantivo *diario* sea algo adjetivo e inexacto, y lo que debiera sustantivarse sería el calificativo *íntimo*, ya que de «intimidades» se trata.

Es difícil adscribir sus páginas a un género determinado. Las intimidades se cuentan de modo reiterativo y monocorde; su tono recuerda la lamentación bíblica; su forma, relativamente original. El lector tiene la impresión de que el autor rumia una soledad profunda e intensa, en la que no evita *sumergirse*, y el solipsismo se convierte en una estructura dominante.

Aunque el poder de atracción de Unamuno ha sido enorme (ya en 1975 Pedro H. Fernández situaba en 5.000 el número de libros, reseñas, tesis, artículos, etc., centrados en él <sup>1</sup>), no se conocen estudios cuyo objeto haya sido este *Diario*. Ch. Moeller tuvo acceso a él e hizo un amplio uso del mismo al escribir *Literatura del siglo XX y cristianismo*. Esta carencia de estudios se debe, probablemente, a dos motivos: lo tardío de su publicación; y la peculiar estructura de la obra, prevista para 16 cuadernillos y que no consta de cinco concluidos. Un dato a añadir a la dificultad del estudio es la extrañeza del contenido, testimonio indudable de una crisis.

Aunque sólo es constatable que Unamuno puso punto final al *Diario* en enero de 1902, parece que lo inició en 1897. En nota a la publicación, por vez primera de estas páginas, el editor advierte: «No podemos reconstruir exactamente la cronología de este *Diario*. Sabemos que parte de la enfermedad de su hijo Raimundín y de su reclusión de tres días en el convento de San Esteban de los Padres Dominicos» <sup>2</sup>.

Cuando inicia el *Diario* cuenta Unamuno 33 años. Está viviendo una de las crisis más profundas de una vida rica en crisis. En lo político, el socialismo, al que se había afiliado en 1894 <sup>3</sup>, le ha decepcionado. En lo intelectual, se encuentra en ese paso que ha de dar todo pensador desde lo recibido y encontrado hasta lo personal, acentuado, además, por el sentido de lo profesoral que representa como personaje ya notorio de la vida pública española. En lo familiar sufre la enfermedad de su hijo. Y, en lo emocional, la crisis es traumática, patética y definitiva. En las primeras páginas del *Diario* escribe: «Padezco una descomposición espiritual, una verdadera pulverización bajo la cual palpita la voluntad de mi mente, su fuerte deseo de creer, creer en sí, en que no se aniquila» (I, 783).

Según todos los indicios, el *Diario* surge de esta crisis emocional, que no

---

(1) FERNANDEZ, Pelayo, H. *Bibliografía crítica de Miguel de Unamuno, 188-1975*, Porrúa, 1976.

(2) Cfr. *Cómo se hace una novela*, en *Obras Completas*, VIII, Escelicer, Madrid, 1970, 771.

(3) *Carta abierta* en *La Lucha de Clases*, Bilbao.

es necesario minimizar. Tanto es así, que de ella *nace* un personaje distinto. O, al menos, una nueva manera de ser el mismo personaje.

Los especialistas están de acuerdo en señalar que Unamuno padece, en este periodo, una situación límite, centrada sin duda alguna en su vivencia religiosa. No es fácil definir una experiencia así. Al marcar sus límites, se ha de acudir a la verbalización del sujeto, el cual utiliza, en general, un lenguaje metafórico, desbordante, casi inefable. En efecto, ¿cómo trasladar a una semiótica correcta y aprehensible la experiencia unamuniana de aquella noche de marzo de 1987?

«En un momento de suprema, de abismal congoja, cuando me vio entre las garras del Angel de la Nada, llorar con un llanto sobrehumano, me gritó desde el fondo de sus entrañas maternas, sobrehumanas, divinas, arrojándose en mis brazos: ¡hijo mío!»<sup>4</sup>.

Una experiencia así no se explica, pues, acudiendo únicamente a las causas que la han producido, pues las desborda. Se sitúa como un dato central del propio ser; y, sin embargo, lo trasciende. Es una experiencia de valores hasta entonces desconocidos o sólo entrevistos. Se alcanza un objeto no discutible; cuanto a ello se opone pierde toda su razón de ser. Una experiencia límite no equivale a la experiencia cumbre de que hablan algunos psicólogos y que Maslow define como algo absoluto, pasivo y receptivo, superador de dicotomías, angustias y contrariedades en un amor totalmente admirativo<sup>5</sup>. La situación límite, por el contrario, no consiente anular el pasado. Es más: el pasado se halla en la etiología de la crisis que conduce a esa situación. Las cosas no suceden sin rupturas. La conclusión de una experiencia así supone una revisión radical de la propia existencia. Algo indudablemente agónico. Por otra parte, tal experiencia no deja de ser el resultado de una situación de encrucijada, de frontera existencial. Ahí confluyen revisiones no indiferentes de la propia vida: filosóficas, éticas, sociales, afectivas...

No ha de extrañar que una experiencia así pueda tener modalidades religiosas. Así parece ha de entenderse a Unamuno. Si algo posee realmente como original la actitud religiosa es su carácter englobante. Todos los componentes de la personalidad se hallan afectados por ella. Es lógico que surjan obstáculos, resistencias y dificultades de integración afectiva: revisiones del pasado, del modo de estar en el mundo y de las relaciones con los demás y con la sociedad.

El *Diario íntimo* no escapa a esta dinámica.

### 1.1. La experiencia de la muerte

El hecho nuevo, radical, eje sobre el que gira la revisión de toda existencia anterior y que pretende fundamentar las previsiones del futuro es la *experiencia de la propia muerte*. No se trata de una especulación sino de un *saber*.

---

(4) Cfr. *Cómo se hace una novela*, 747.

(5) Cfr. MASLOW, A.H., *Cognition of Being in the Peak Experiences*, en *Journal of Genetic Psychology*, 1937, 44, 404-429.

En el *cuadernillo I*, el tema de la muerte va unido al de la inmortalidad. ¿Quedará él reducido a un recuerdo? ¿Cómo entrará en la inmortalidad?

«Vive en nosotros el recuerdo de las personas queridas que se nos han muerto... Moriremos nosotros... Al morir las personas que guardan piadosa memoria de nosotros, morirá en la tierra nuestro recuerdo...».

«¿Qué seré más que los personajes ficticios que he creado en mis invenciones?» (I, 785)<sup>6</sup>.

«Teme y desea tu último día» (I, 788).

«Hay que perderse en esa nada que nos aterra para llegar a la vida eterna y serlo todo» (I, 800).

En el *cuadernillo II*, la muerte es una decidida obsesión. La misma redacción ha cambiado en su forma. Ya no es el pensamiento breve, la frase corta del primer *cuadernillo*, sino que ya hay páginas continuadas, casi discursos sobre el tema. La actitud ante la muerte se presenta como manifestación neurótica:

«Tristeza de despertar de noche y encontrarme con una mano dormida. Me apresuro a moverla y tocarla, preocupado de si la tengo muerta y seca y es la muerte que por ella viene».

«...Y, ¿qué el despertar de la noche y decirse: estaré vivo? ¿habré muerto ya y consistirá en adelante mi existencia en estarme eternamente como ahora, aquí y de este modo, así acostado, solo conmigo mismo y con mis pensamientos, para siempre, siempre, siempre?».

«Los espectadores (del muerto) no saben lo que pasa en el último trance y como éste es único y nadie ha vuelto a contarle, nada sabemos. Es de lo único que no hay experiencia; sólo una vez se muere» (II, 807).

El *cuadernillo III* reitera la temática anterior, a la que añade el temor a la pérdida de la mismidad, del yo:

«¿Qué es de mí, no de mi materia? Si yo desaparezco del todo, si desaparece mi conciencia personal, con ella desaparece para mí el mundo. Si mi yo no es más que un fenómeno pasajero, un fenómeno pasajero es el mundo en que vivo» (III, 835).

«¿La muerte es la entrada en otra vida o el retorno de la nada? ¡Triste consuelo el de que seguirá el mundo y vivirán nuestros hijos y nuestras obras muertos nosotros! ¡Triste consuelo si al morir morimos del todo volviendo a la nada!» (III, 848).

Los dos últimos *cuadernillos* no son novedosos. La adición de referencias textuales podría convertirse en abrumadora. Basten los párrafos anteriores

---

(6) Los textos se toman del *Diario*, en la edición citada, VIII.

para testimoniar algunos elementos que resultan novedosos y que permanecerán ya en la obra posterior de Unamuno:

– la *muerte* abandona el campo teórico y se transforma en una cuestión personal. Cuando a lo largo de su creación literaria, Unamuno escenifique la muerte, estará representando, en el fondo, su propia muerte:

- la *inmortalidad* es objeto de deseo, siempre quimérica, por lo demás.
- la *nada* aterra.

## 1.2. La diferenciación de razón y verdad

En torno a ese núcleo central constituido por la problemática muerte-inmortalidad, se revisan otros datos que Unamuno nunca había sometido a crisis. Las cuestiones que se plantea ahora pueden ser de este tenor: ¿Dónde está la verdad? ¿Es la razón el medio adecuado para conseguirla? La desconfianza en la razón como medio para hacerse con la verdad es manifiesta y hasta dramática. Con ello se derrumban los cimientos que habían sostenido su vida intelectual. Sus palabras no necesitan comentarios:

«Hay que buscar la verdad y no la razón de las cosas, y la verdad se busca con la humildad» (I, 777).

«Mil explicaciones de razón buscaba en las sutilezas de la psicología, y no quería ver la verdad» (I, 778).

«Con la razón buscaba un Dios racional, que se iba desvaneciendo por ser pura idea» (I, 778).

«Muchas veces he escrito de la diferencia entre la razón y la verdad sin entenderlo bien. Aquí abajo en las disputas a que Dios nos dejó entregados logramos tener razón, pero verdad es el asiento y la paz» (I, 779).

«Quid est veritas?... He aquí la pregunta de todos los que ven la justicia y no se sienten con fuerzas para cumplirla; he aquí la pregunta de todo racionalismo, que busca la verdad en la razón y no en la fe» (I, 793).

«El libre albedrío no es una razón, es una verdad; querer razonarlo es destruirlo» (I, 794).

«La razón humana, abandonada a sí misma, lleva al absoluto fenomenismo, al nihilismo... La Idea, el Absoluto, la Voluntad, el Inconcebible, ¿qué es todo eso más que una idea nuestra, un fenómeno de nuestra mente? Y nuestra mente, ¿qué es más que un fenómeno, una apariencia?» (I, 795).

«Por la fe recibimos la sustancia de la verdad, por la razón su forma» (I, 795).

«Pedir lógica es pedir que no nos salgamos de esos principios que la razón da. Y,

¿por qué he de vivir esclavo de ellos? No, no quiero ser lógico porque se me han abierto otros principios, y no por lógica... Maté mi fe por querer racionalizarla, justo es que ahora vivifique con ella mis adquisiciones racionales y emplee en esta labor mi tiempo. Todo esto es para volverse loco» (II, 829).

En el *cuadernillo III*, se describe patéticamente la situación a que había llegado. Las ideas de cuanto más abajo se refiere pueden resumirse en breves proposiciones: La nada como punto final es aterradora; la mente, instrumento de la razón, actúa como un veneno; la curación, la salud, pasa por dejar a un lado las seguridades de la razón.

Aunque las ideas puedan formularse con precisión, las tonalidades de la crisis difícilmente se captan si no se transcriben sus mismas palabras:

«Esto es insufrible. Ahora me persigue la idea del suicidio... Y me veía, recién inyectado, aterrado ante la muerte... Esta constante preocupación de mi destino de ultratumba, del más allá de la muerte, esta obsesión de la nada mía... La serena contemplación del mundo, la visión de la historia, el trabajar para el progreso, la piedad hacia los demás... Vanidad todo si acabamos del todo al morir».

«...Cuando creía haber andado algo y haberme acercado a mi salud me encuentro como al principio, en la misma terrible situación. ¿Estaré condenado a perpetua duda?... O imbécil o creyente, no quiero que sea mi mente mi tormento y que me envenene mi vida la certeza de su fin y la obsesión de la nada».

«Vivía dormido, sin pensar tales cosas, perdido en mis proyectos y estudios, confiado en la razón como otros. Vivía alegre y animoso, sin pensar en la muerte más que como se piensa en una proposición científica y sin que su pensamiento me diera más frío ni calor que el que me da el del sol que se apagará un día... He vivido discutiendo de filosofía, arte y letras y como si todo fuera eterno. He vivido como viven los que se llaman sanos de espíritu, fuertes de él, equilibrados y normales, considerando a la muerte como a una ley natural y necesaria condición de la vida...

Pero la realidad ahora es otra. Ya no volveré a esa vida, ya no *sanaré*, tal como mis amigos entienden esto de sanarse, ya no podré vivir como he vivido. ¿Quién me ha arrancado de ese sueño? ¿Qué ha sido esto?

La crisis venía incubándose lentamente y no he comprendido su incubación hasta que ha estallado. Me encuentro en otro país, con otros horizontes, con otra vida. Parece que he variado en todo la perspectiva. Y así como entonces usaba del criterio del creyente como de cosa extraña, digna de ser conocida y estudiada y que servía para rectificar las medidas tomadas con mi criterio, hoy me encuentro con que todo lo adquirido en esos años me resulta extraño, un aparato externo a mí, algo que no ha tomado carne en mi espíritu» (III, 836-837).

A la problemática de la *muerte*, la *inmortalidad* y la caída en la *nada*, se añade ahora la desconfianza en la razón para llegar a la *verdad* y la *paz*. «Quisiera hacer de la verdad razón» (I, 780). El concepto de paz no ha aparecido previamente (los especialistas saben muy bien que la idea de paz no es precisamente cara a Unamuno). Parece como si la crisis se hubiese hecho tan

poderosa que no sólo busca la verdad como salida, sino que añade el deseo de sosiego y de paz para resolverla. (En otro contexto va a pedir el perdón, no la paz, I, 783).

### 1.3. La búsqueda de la fe

Un tercer elemento que recorre el *Diario* es la búsqueda de la fe. Se sabe que el concepto de fe es ambiguo en la obra unamuniana. Las páginas comentadas son un buen ejemplo. La solución que va a ofrecer no deja de ser relativamente infantil; y hasta las imágenes con que se expresa sugieren la placidez del niño como reducto ideal de la fe.

Ahora bien, el deseo de creer, la angustia que le produce la ausencia de su cumplimiento, la ilusión de una vida en la seguridad, en la carencia de dudas, están presentes en su crudeza y realismo a lo largo del libro.

«Perdí la fe pensando mucho en el credo y tratando de racionalizar los misterios, de entenderlos de modo racional y más sutil. Por eso he escrito muchas veces que la teología mata el dogma. Y hoy a medida que más pienso más se me aparecen los dogmas y su armonía y su hondo sentido... pensando en el dogma lo deshice, pensando en él lo rehago» (IV, 857).

«Cada día hago nuevos descubrimientos en la vieja fe. Parece como si se extendiese la luz de un alba y a su creciente lumbre el campo oscuro, que formaba una pastosa mancha, va cobrando contornos y contenido y figura y vida. ¡Cuándo saldrá el sol!» (II, 823).

«La verdad de la fe se prueba por su existencia y sólo por ella» (I, 784).

«La fe es un *hecho* y como un hecho hay que estudiarla» (III, 840).

«Dame, Señor, absoluta fe y ella será la prueba de sí misma y de su verdad» (I, 799).

«Más que creer, quiero creer... Me resisto a recibir como niño el reino de Dios» (II, 806).

«Hay muchos que dicen que quieren creer, quisieran creer... Conducete como si creyeras y acabarás creyendo» (III, 840).

«¿De dónde viene el querer creer? Si viene de Dios y de su gracia, abandonándonos a ese santo deseo hallaremos gracia para orar y pedirle nos conceda la fe... Me complazco en creerlo así y, al creerlo así, ¿no es Señor, que creo ya en Tí? Y no sé lo que me pasa. No sé si mi pobre cabeza va a poder resistir estos embates» (III, 837).

La fe, pues, no necesita pruebas. El sujeto no cree, pero sí quiere creer. ¿Es

esto ya fe? ¿Puede creer de verdad el niño? ¿No es la fe infantil la imagen añorada por Unamuno como término ideal de su lucha? Porque ¿qué persona ilustrada y nutrida de ciencia tiene fe? (II, 810).

#### 1.4. La niñez es un estado ideal

La niñez es bálsamo, manantial, frescura, sencillez. Para resolver la terrible agonía a que se halla sometido por la razón y por la fe en la ciencia, es necesario reencontrar aquella situación primera en la que todas estas situaciones abrumadoras eran impensables. La niñez es su representación más nítida. Ahora bien, ¿es real esa niñez buscada? ¿Es accesible? Unamuno piensa en ella como lugar real (*Recuerdos de niñez y mocedad* y su *obra poética* no dejan dudas al respecto). La gran dificultad que halla para que se desvele su niñez, para acceder al «reino» es su resistencia: la de la propia historia personal y profesional, su razón que tan malas jugadas le hace, la imposibilidad de despojarse de toda ciencia y anonadarse, el posponer toda sabiduría terrena y toda humana y propia complacencia» (I, 777).

«El recuerdo más o menos claro de nuestra niñez es el bálsamo que impide la total modificación de nuestro espíritu. En las horas de sequedad y de abandono, cuando se toca el tremendo *vanidad de vanidades*, cuando fatigado el espíritu de la peregrinación a través del desierto penetra en el terrible misterio del tiempo y ve abrirse el abismo sin fondo de la nada, entonces se oyen en el silencio los ecos dulces de la niñez lejana como rumor de aguas vivas y frescas de humilde arroyo que seguía fluyendo bajo las secas y ardientes arenas. Y, entonces, secas las fauces y resquebrajadas las entrañas espirituales, sedienta el alma hasta la agonía, se escarba con afán el suelo hasta descarnarse las manos para descubrir aquellas aguas y caer postrado de bruces y beber y recobrar vida en el manantial que corriendo en el oscuro subterráneo preservó su pureza y frescura» (III, 841).

«¡Nacer otra vez! Hacerse de nuevo hombre regenerándose en la penitencia, volviéndose niño y sencillo...

Por un momento nos pasa la idea de pedir la fe para vivir tranquilos como los sencillos... y nos resistimos porque el pozo de la razón es hondo y no cabe ya que creamos después de haber pasado por el análisis... Huyó para siempre la sencillez primitiva, el pozo está seco; no hay aguas vivas en nuestra alma, ni las hay en la ciencia» (IV, 869-870).

«La soberbia peor, la velada, la recogida, la encerrada, es la que me lleva a aceptar todo lo exterior, a *cumplir* todo lo que el pueblo fiel cumple, a acatar su credo, a rezarlo con él, pero reservándome el entenderlo de un modo que creo más elevado, tomándolo como símbolo, buscándole en la alta mística más profunda significación. Aún no tengo la ley y quiero el espíritu. Me resisto a recibir como niño el reino de Dios» (I, 806).

La crisis que se inicia con la terrible congoja ante la muerte, que se encauza por la razón y que en la razón tiene su núcleo, que no se soluciona porque

la fe no se clarifica y los estados pacíficos e infantiles no son más que añoranzas, se cierra en un círculo fatídico y quizás inútil. A veces da la impresión de que se asiste a una rendición. La pelea ante el hecho de la muerte, ante los fracasos de la razón, ante la oscuridad de la fe, se resuelve en una ética de carácter elemental, que deja perplejo al lector: *lo importante es ser bueno*. Así, sin aditamentos, voluntarísticamente, casi porque sí: «Querer ser bueno y quererlo constante y ardientemente, esforzarnos por serlo; he aquí nuestra obra» (I, 803).

«No es lo mismo obrar el bien que ser bueno. No basta hacer el bien, hay que ser bueno. No basta tener hoy en tu activo más obras buenas que ayer, es preciso que seas hoy mejor que ayer eras... No basta ser moral, hay que ser religioso; no basta hacer el bien, hay que ser bueno» (II, 820).

«Me ha estado halagando el que me llamen místico, creyendo que es un grado más potente de espíritu, más que filósofo, así como esto es más que científico. Y lo que hay que ser es bueno. ¡Cuánto daño hace ese neo-misticismo, ese falso misticismo de soberbios, ociosos, sensuales y borrachos! Hay que ser bueno» (II, 811).

El 15 de enero de 1902, Unamuno escribe las últimas líneas del *Diario*, en un comentario más de la advocación «Padre nuestro»:

«Padre siempre, siempre engendrándonos al Ideal. Yo, proyectado al infinito, y tú, que al infinito te proyectas, nos encontramos; nuestras vidas paralelas en el infinito se encuentran y mi yo infinito es tu yo, es el Yo colectivo, el Yo universo, el Universo personalizado, es Dios. Y yo, ¿no soy padre mío? ¿No soy mi hijo? (V, 880).

Es evidente que D. Miguel de Unamuno no ha resuelto su crisis. El Padre y el yo, se encuentran en el infinito, es decir, no se encuentran. ¿La inmortalidad? ¿La pervivencia del Yo? Ese yo personal, de cuya pervivencia tan preocupado estaba, es absorbido por un universo englobador al que pretende personalizar. ¿Es un yo infinito? ¿Es un yo colectivo? ¿Es un yo divinizado, dado que Dios forma parte del Universo? La expresión final del *Diario* no lo aclara.

## 2. LA INTERPRETACION

A lo largo de ese discurso angustioso y monótono se suceden, a veces, frases que parecen fuera de contexto. El lector atento, el analista, sin embargo, ve en ellas los datos significativos que pueden arrojar más luz sobre el contexto. He aquí algunos que pueden servir de ejemplo:

*Et dixit eis: Euntes in mundum universum praedicate Evangelium omni creatura*  
(Mc 16,15).

*Respondit eis: Dixi vobis iam et audistis: quid iterum vultis audire? Nunquid et vos vultis discipuli eius fieri?* (Jn 9,27) (I, 798).

Viene el texto en latín y sin comentarios. No hay contexto. Parece como si se le hubiese escapado al autor, ya que rompe el discurso. A continuación, relata una emoción, a la que sitúa ya en el texto y con indicación exacta del tiempo:

«Anoche, sábado santo, a la hora de los ejercicios lucha interior. Luego no he podido pegar ojo apenas. Una sequedad enorme.

Hoy, domingo de resurrección y yo no he resucitado todavía a la comunión de los fieles.

*Hodie si vocem eius audieritis, nolite obdurare corda vestra, sicut in exacerbatione secundum diem tentationis in deserto* (Sl 94)». (I, 799).

Se pueden adicionar textos, pero quizás no más significativos. Estas palabras aisladas sorprenden. Sin embargo, se comienza a encontrarles sentido y llegan a ser extraordinariamente sugerentes cuando se las conexiona con los recuerdos unamunianos. Ch. Moeller transcribe una carta de Unamuno a Jiménez Ilundain del 25-3-98: «Hace muchos años ya, siendo yo casi un niño, en la época en que más imbuido estaba de espíritu religioso, se me ocurrió un día, al volver de comulgar, abrir al azar un Evangelio y poner el dedo sobre algún pasaje. Y me salió este: «Id y predicad el Evangelio por todas las naciones». Me produjo una impresión muy honda; lo interpreté como un mandato de que me hiciese sacerdote». Es el texto de Mc 16,15. Más tarde, cuando ya se hallaba en relaciones con Concha, la que sería su mujer, pretende pedir aclaración sobre el texto anterior. Y su dedo y su vista se fijan en Jn 9,27: «Os lo he dicho ya y lo oísteis: ¿por qué queréis oírlo otra vez». Y Unamuno continúa: «Hoy todavía, después de dieciseis o dieciocho años, recuerdo con fuerza en mi alma la extraña experiencia de mi juventud»<sup>7</sup>.

Un recuerdo tan persistente en el tiempo es casi como un sello. La impresión que transmite cuando escribe el *Diario* al menos, sigue siendo de escucha. A su mente viene el salmo 94: «No cerréis vuestro corazón, si escucháis su voz». ¿No entendería el joven Unamuno esta experiencia como una advertencia sobre su futuro y hasta como un *mandato*? ¿No le acompañaría durante toda su vida la obsesión neurótica de no haber respondido a una insinuación divina? Es cierto que el mismo Unamuno, en una de sus tantas contradicciones, escribe: «Tuve un tiempo en que soñé con el claustro, pero Dios me ha apartado de él» (I, 802). Sin embargo, su fascinación ante la muerte, ¿no ejemplifica un temor irracional a rendir cuentas?

La enfermedad de su hijo Raimundo Jenaro no hace más que reavivar la

---

(7) Cfr. *Literatura del siglo XX y cristianismo*, Gredos, Madrid, 1966, IV.

situación. Es como la confirmación de un presentimiento. En una carta de 1891 había escrito: «Una noche bajó a mi mente uno de esos sueños oscuros, tristes y lúgubres que no puedo apartar de mí... Soñé que estaba casado, que tuve un hijo, que aquel hijo se murió y que sobre su cadáver, que parecía de cera, dije a mi mujer: Mira nuestro amor; dentro de poco se pudrirá; ¡así se acaba todo!».

Evidentemente, el pensamiento de la muerte le obsesiona. Y, cuando el 7-1-96 nace su hijo con hidrocefalia se siente roto y con deseos de escapar hasta el mundo de su niñez, hacia la placidez de la infancia. La angustia le atenaza casi físicamente. Y aquel día de marzo del 97 se cree enfermo de angina de pecho y despierta sintiendo *su* muerte. Lo único que se le ocurre en esa situación límite es dirigirse al convento dominico de San Esteban y encerrarse allí durante tres días, meditando de cara al muro. Aquí inicia el *Diario*, cuya temática se ha querido exponer más arriba.

Las cuestiones que se presentan ahora son numerosas: ¿por qué se dirige a un convento él que tantos lugares solitarios conocía a los que podía retirarse? ¿Por qué se obsesiona con esos temas? ¿Qué tipo de crisis está viviendo que pueda originar una reacción tan dramática?

Los límites marcados por este trabajo impiden extenderse a la amplísima gama de sugerencias que proporciona el *Diario*. Por ello se hace un corte y se extraen unos datos.

Se ha tomado nota de los temas dominantes: muerte-inmortalidad; razón-fe; verdad-razón; apetencia de serenidad, etc. Existen otros, sin embargo. Entre ellos, uno tan importante que puede incluir los anteriores: la *conversión*.

Se trata de una *conversión religiosa y católica* (el protestantismo se rechaza explícitamente). Tal conversión no se realiza, sin embargo. El lenguaje utilizado está tomado o inspirado en los místicos o conversos al catolicismo (son numerosas las referencias a las *Confesiones* de San Agustín, a las obras del P. Faber, *Progreso de la vida espiritual* y *La preciosa sangre*, a la *Imitación de Cristo*, a la obra del místico alemán Denifle, *Das geistliche Leben*; y naturalmente, al Antiguo Testamento, citado en griego y en latín). Como ejemplo de cuanto se dice, puede leerse:

«No es lo peor el tener que romper con el hombre viejo; lo que me aflige es el temor de llevar a la nueva vida el espíritu de la vieja, es ser católico como he sido anarquista y por las mismas razones...La comedia de la conversión impide la conversión verdadera. Esto es terrible».

Y, a continuación, refiriéndose al P. Faber: «¡Qué alma! y ¡que conversión!... Decía antes de convertirse: *antes de un año seré católico o estaré loco*. ¿No puedo decir lo mismo?» (II, 818).

La crisis religiosa que está viviendo es un hecho. Y ello no ha de extrañar en un país mayoritariamente católico y en un personaje como Unamuno. La que puede sorprender es la *intensidad* de la misma, su *profundidad*, la *angustia* que la acompaña, la dolorosa *ruptura interior*. Unamuno puede resul-

tar extraño, pero social y moralmente intachable; intelectualmente respetado y hasta temido. ¿Por qué esa necesidad de conversión? ¿En qué ha de cambiar? Posiblemente porque se siente *culpable* de no haber respondido al *mandato* divino, a aquella insinuación de «predicar la buena nueva». ¿Es esto posible?

Más arriba se indicaba que la experiencia religiosa es englobante, es decir, que supone una revisión de las actitudes intelectuales, éticas, sociales, familiares... Hay que señalar ahora que la religiosidad es campo privilegiado para resolver la *frustración* ante los problemas personales y sociales. Se sabe, además, que no siempre el sujeto es consciente de ello. Y *la culpabilidad, inconsciente*, es una de las motivaciones más profundas de la religiosidad. Pues bien, estos dos elementos: la frustración como obstáculo a la realización de deseos o la satisfacción de necesidades; y la culpabilidad como motivación radical, aunque no exclusiva, del comportamiento religioso se hallan presentes en la crisis unamuniana, tal como se desprende de la lectura del *Diario*.

### 2.1. La frustración

La muerte es, sin duda, la frustración máxima que la naturaleza impone al ser humano. El hombre rehusa acabar en la nada. La religión le ofrece entonces la «vida eterna» como resorte.

Es claro, por cuanto se lleva escrito, que pocos como Unamuno para describir esa terrible emoción ante el anonadamiento o ante la aniquilación que conlleva la muerte. El deseo de inmortalidad de Unamuno no exige reiteraciones. Su búsqueda de la fe, su desesperación ante la machacona presencia de dudas, su crítica a un racionalismo del que no acaba de desprenderse, todos esos elementos que rodean y condicionan su crisis, ¿no son acaso ya una decidida prerreligiosidad? Es probable que se haya quedado en el querer creer y nunca haya resuelto el tema de la inmortalidad. Sin embargo, la búsqueda religiosa es ya una de las modalidades de religiosidad.

Hay, además, otras manifestaciones de religiosidad provocadas por el hecho de la muerte.

Todas las investigaciones psicológicas confirman que una situación límite es un resorte poderoso de comportamiento religioso espontáneo. El peligro de muerte personal, en concreto, provoca con frecuencia la tendencia a *orar*, o sea, la invocación de un poder sobrenatural que ayude a suplir unas fuerzas humanas desfallecientes.

«Estando en Munitibar cuando el parto de Ceferina, me salí a la carretera, y sólo se me ocurrió rezar. En aquel trance de nada me servían mis vanas doctrinas, y del fondo del corazón me brotó la plegaria, como testimonio de la verdad del Dios Padre que oye nuestras súplicas» (I, 777; III, 845).

«En medio de esta sequedad y este no poder romper a llorar y aliviarme ¿qué es

esa continua tendencia a rezar, aunque sea fría y maquinalmente, ese buscar el templo, esa suave inclinación a lo que me dio vida espiritual, de niño? (I, 786).

Posiblemente, el *Diario* no es, en el fondo, más que una extensa –y, a veces, desesperada– invocación de ayuda sobrenatural. Así I, 786, 788, 790, 797; II, 812, 814, 816, 825d; III, 831, 846, 851; IV, 836, 865, 876.

## 2.2. La culpabilidad

Las relaciones entre religión y culpabilidad son dialécticas. La culpabilidad es fundamento genético de la religión y, por tanto, la precede estructuralmente. sin embargo, una vez dada la religión, ésta se presenta como liberadora de culpabilidad. De aquí que no resulte extraño que la religión sea el medio más adecuado a disposición del hombre para asumir la culpabilidad.

La culpabilidad se presenta como ruptura íntima, como una disarmonía del sujeto. Si se atiende a los especialistas en estas cuestiones –antropólogos, psicólogos y teólogos– habrá que acordar que existen tres niveles de religiosidad:

– A nivel *tabú*: el extrajero, la sangre, la muerte, el sexo, la vida... son elementos que centran las prohibiciones y normas de comportamiento, el cual termina, a veces, en el culto.

– A nivel *narcisista*: el sujeto que comete una falta se encuentra disminuido, degradado, herido ante sí mismo y la sociedad. De aquí que la religión le sirva para recomponer una imagen rota y para reintegrarse moralmente a la sociedad.

– A nivel *religioso*. Únicamente el creyente puede ser sujeto de esta culpabilidad. A una culpabilidad propiamente religiosa sólo se accede después de un largo camino espiritual.

Las dos primeras formas de culpabilidad son claramente psicológicas. Este es precisamente el tipo de culpabilidad que vive la mayor parte de la gente: debido a sus propias faltas, el sujeto se siente condenado por su propia instancia moral, por su ideal y por la instancia social. El yo y la sociedad se constituyen en tribunal ante el cual no cabe más que sentir inquietud, deseo de reparar o de huir en una soledad depresiva.

Miguel de Unamuno no vive una culpabilidad teológica. Baste indicar que no se da una sola expresión en el *Diario* que plasme de modo inequívoco la traición o negación a Dios y la consiguiente confesión de culpa. Es más, se dan numerosas páginas en las que reconoce explícitamente su bondad personal:

«Sí, he procurado siempre obrar bien, y el bien que haya podido hacer a los demás me ha merecido la gracia de volver en mí y despertar» (II, 849).

«Ha habido un pudor que me ha salvado. Esa oculta delectación en mí mismo,

ese *enmismarme* no lo he mostrado al exterior. Tenía la conciencia de su maldad, de que es un vicio feo y una fuente de pecados y lo he guardado... Mi labor anónima en *La lucha de Clases*, esa constante propaganda por el socialismo elevado, noble, caritativo; esa campaña sin pensar en mí, ocultándome, esa campaña ha sido una bendición para mi alma. En medio de la miseria de mi espíritu, he conservado, por divina gracia, un fondo de nobleza y abnegación» (III, 845). (Lo mismo en II, 820).

Y, sin embargo, se siente culpable, «pecador»:

«Esta noche, cavilando aquí en el balcón, en esta calma de Alcalá, al observar mi sequedad y pensando en la muerte, se me ha ocurrido esta idea: yo no tengo alma, sustancia espiritual, no tengo más que estados de conciencia que se disiparán con el cuerpo que lo sustenta. Y es que he perdido el alma, que la tengo, pero muerta por el pecado» (I, 783-4).

«En un principio pedía paz, sosiego, no acordándome más que de mí. Y un día, en Alcalá, al abrir la *Imitación* y leer aquello de: «No tengo boca para hablar sino esta palabra: pequé, Señor, pequé; ten misericordia de mí; perdóname», comprendí al punto que había de pedir perdón y no paz. ¡Perdón y no otra cosa! No se me había ocurrido hasta entonces, claro que había pecado mucho contra el Señor» (I, 783).

Si se siente culpable y su culpabilidad no parece, en modo alguno, teológica, a pesar de los términos que utiliza, ¿cuáles son las raíces de una culpa que le conduce a una crisis religiosa? *No parece otra sino el sentimiento de haber fracasado en su ideal*, de que se ha producido un desajuste profundo entre lo que ha buscado y lo que, en definitiva, ha hallado.

De las páginas del *Diario* no se puede deducir qué fuera lo buscado y no hallado. Sólo ese sentimiento de fracaso. ¿Es un fracaso no haber obedecido al «mandato divino», tal como se le presentó dieciséis o dieciocho años atrás? ¿Es que cree tener «endurecido» el corazón ante toda voz divina? ¿No ha escrito que, cuando un tiempo «soñó con el claustro Dios le apartó de él» (I, 802)?

Las preguntas se pueden hacer interminables sin encontrar respuesta satisfactoria. Ello se debe a que se trata de un sentimiento *inconsciente*. La prueba es que tal fracaso no se formula en proposición alguna inteligible, sino con silencios, admiraciones, invocaciones a las alturas, arrepentimiento del pasado (sin que quede claro de qué), promesas sobre el futuro (también concretas), etc. La máxima manifestación de desasosiego y disconformidad consiste en indicar que sólo ha sido un actor montado en su yo, que ha vivido en el orgullo, que necesita humildad y sencillez... Aunque, como se acaba de ver, no está tan convencido de la maldad de su yo. Además, cuando habla de arrepentimiento no se sabe de qué se arrepiente. «Lo que lloré al romper la crisis fueron lágrimas de angustia, no de arrepentimiento. Y éstas son las que lavan» (I, 783). El mismo parece percibir esa falta de cambio, de concreción:

«Se extrañarán del cambio, sin observar que no hay tal cambio ni de frente ni de costado. Lo que hay es que el Miguel que ellos conocían, el del escenario, ha muerto y al morir ha dado libertad al Miguel real y eterno, al que ahogaba y oprimía y eso es la fuente de todo lo bueno del muerto» (II, 822).

De la lectura del *Diario* se puede deducir únicamente ese sentimiento de fracaso y su propia responsabilidad en el mismo. La grave enfermedad de su hijo y sus propias angustias intelectuales y físicas ante el fenómeno de la muerte le llevaron a esa situación tan dramática y agónica. ¿Cómo resolverla?

Sólo hay indicios de que Unamuno sueña con volver a aquel tiempo en el que todo era plácido, risueño, entrañable: desearía retornar a la *niñez*. Quizás, al volverse niño, desaparecería toda su angustia, rehacer su vida cumpliendo los *mandatos* divinos. Así resolvería su crisis.

Evidentemente, Unamuno no puede retornar al seno materno, no puede «desnacer». No resuelve su crisis. ¿Hubiera podido hacerlo?

La respuesta sólo podría consistirse en hipótesis sería si se extendiese la investigación, más allá de los límites del *Diario*, a toda la obra unamuniana. Ello no es posible. Por ello las líneas que siguen son un riesgo, que se corre conscientemente. Pues bien: basándose en los conocimientos que la psicología religiosa proporciona, parece imposible que Unamuno pudiese resolver su crisis religiosa. Las razones se encuentran en la misma estructura de su personalidad.

En efecto: las ideas que el ser humano se hace del mundo de los otros y de sí mismo se encuentran mediatizadas por las figuras que se hallan en el origen de su existencia: el padre y la madre. Los valores religiosos no escapan a esta mediatización. En la edad edípica, el niño, ser de placer y deseo, se organiza afectivamente y se orienta definitivamente en la vida –hacia la realidad, hacia los valores– por confrontación con los dos polos familiares. En esta confrontación, la simbolización de la figura paterna juega un papel esencial. Ella es la representación de la ley, el modelo, la promesa de futuro. La interiorización de esa simbólica figura paterna significa una liberación de los ensueños placenteros de la infancia, de las cadenas de los paraísos afectivos vividos, de seguridades atávicas e irracionales. E introduce en la vida, es decir, en la asunción, en total libertad, de la propia existencia.

La ausencia de esa imagen simbólica significa, pues, la carencia de una estructura que fundamente la libertad interior, la dificultad en aceptar, con «temor y temblor» pero con realismo, la dureza de la vida. Significa, además, la búsqueda, aun imaginaria, de paraísos soñados: la madre, la niñez, los rincones infantiles, es decir, lo acogedor y acunador.

Miguel de Unamuno –y se sigue en el riesgo de la hipótesis– no parece haya interiorizado la figura paterna. De su padre real sólo le queda un recuerdo extraño y vago, y el hecho de su muerte. En el *Diario*, en los comentarios al «Padre nuestro» no se presenta con claridad un reconocimiento del padre como *ley*, como *modelo*, como *promesa*, símbolos de la interiorización

y aceptación humilde de la propia existencia y sus vicisitudes. Aparece un sentido difuso, «místico»: «nos une dulcemente a los hombres» (IV, 876); «es Padre nuestro, no mío (I, 786); «la creación es un hecho de ternura paternal» (IV, 875). Las últimas líneas del *Diario* son todo un poema de confusión de la imagen paterna y una buena prueba de su carencia de una estructura existencial definida: «¿No soy padre mío? ¿no soy mi hijo? (V, 880).

La imagen de la mujer, sin embargo, nunca es un tú, una compañera, sino una madre. En la idea de maternidad coloca Unamuno toda la simbolización de la fascinación, de la maravilla, de la acogida, de la ternura, de la paciencia, del cuidado, de la atención, del servicio, de la delicadeza, de la sencillez... Las páginas del *Diario* dedicadas a la Virgen María son numerosas. Sin embargo, se pueden resumir en la siguiente idea: Toda madre es sobrehumana, es «virgen» y es creadora. (*La tía Tula* es la dramatización de la virgen madre).

«Pasan imperios, teorías, doctrinas, glorias, mundos enteros y quedan en eterna calma la eterna Virginidad y la eterna Maternidad, el misterio de la pureza y el misterio de la fecundidad» (I, 788).

«Siempre conservé una oculta fe en la Virgen María. En momentos de apuro se me escapaba maquinalmente del pecho esta exclamación: Madre de Misericordia favoréceme... María es de los misterios el más dulce. La mujer es la base de la tradición en las sociedades, es la calma en la agitación, el reposo en las luchas. La virgen es la sencillez, la madre, la ternura» (I, 787).

Nunca las crisis se han resuelto no afrontándolas. Las expresiones de Unamuno –que señalan las dificultades intelectuales y afectivas y el deseo imposible– no ofrecen duda alguna de que no resuelve sus angustias y problemas.

La temática de que se ocupa el *Diario* –muerte, razón, fe, verdad, sencillez– no se plantea más allá de la lamentación dramática o de la ensoñación irreal.

Se puede decir que hay un D. Miguel nuevo en el *Diario*. Mas no en la temática, sino en la tonalidad. Quizás la crisis le haya servido para acentuar las dudas, clarificarlas y descifrar las falsas seguridades. Ciertos matices de relatividad intelectual y distanciamientos de juicio denotan una madurez decisiva. D. Miguel de Unamuno parece más creyente, pero igualmente heterodoxo.

Y desde un punto de vista global, Unamuno es un exiliado, no del poder precisamente, sino de sí mismo.