



1966

El Hombre y Su Itinerario a Dios en Fedor M. Dostoievski y Miguel De Unamuno

Carlos E. Martin
Loyola University Chicago

Follow this and additional works at: https://ecommons.luc.edu/luc_theses



Part of the [Spanish and Portuguese Language and Literature Commons](#)

Recommended Citation

Martin, Carlos E., "El Hombre y Su Itinerario a Dios en Fedor M. Dostoievski y Miguel De Unamuno" (1966). *Master's Theses*. 2167.

https://ecommons.luc.edu/luc_theses/2167

This Thesis is brought to you for free and open access by the Theses and Dissertations at Loyola eCommons. It has been accepted for inclusion in Master's Theses by an authorized administrator of Loyola eCommons. For more information, please contact ecommons@luc.edu.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-No Derivative Works 3.0 License](#).
Copyright © 1966 Carlos E. Martin

EL HOMBRE Y SU ITINERARIO A DIOS EN FEDOR M. DOSTOIEVSKI
Y MIGUEL DE UNAMUNO

by
Carlos E. Martin

A Thesis Submitted to the Faculty of the Graduate School
of Loyola University in Partial Fulfillment of the
Requirements for the Degree of
Master of Arts

January

1966

I N D I C E

Página

INTRODUCCION i

Capítulo

I.

DOSTOIEVSKI *

| | |
|-------------------------------------|----|
| Pueblo | 1 |
| Sufrimiento. | 6 |
| Alegría | 19 |
| Mesianismo | 30 |
| Hombre | 37 |
| Hombre-Dios o Superhombre | 38 |
| Iván Karamazov. | 48 |

UNAMUNO

| | |
|------------------------------------|----|
| San Manuel Bueno. | 57 |
| La Historia de una Pasión. | 67 |
| Frente al Creador | 73 |
| Superhombre | 78 |
| La Fe de Don Quijote | 80 |

II.

LA LUCHA POR LA FE. DIOS E INMORTALIDAD

| | |
|---------------------------------------|----|
| Dostoievski: Esperanza Vital. | 93 |
| Unamuno: Postulado | 98 |

CONCLUSION : 123

BIBLIOGRAFIA 128

INTRODUCCION

Unamuno y Dostoievski son los dos autores cuya lectura me ha impresionado más profundamente. Al leerlos y al penetrar un poco en su lucha personal, íntima para encontrarle un significado a la vida sentí deseos de estudiarlos más detenidamente y de escribir algo sobre ellos. Esta tesis me da la oportunidad que deseaba.

Cualquier lector de Unamuno y Dostoievski puede darse cuenta de que estos dos hombres no fueron de los que precisamente facilitan la tarea de sus críticos y estudiosos. La extensión de su obra y la complejidad y variedad de sus temas, o más bien las distintas facetas y enfoques de los mismos temas hacen que un estudio exhaustivo sobre ellos sea poco menos que imposible.

Por esto me he limitado en este trabajo a presentar varios aspectos de una de las cuestiones que más me sedujeron durante mis lecturas: La búsqueda del Absoluto, de Dios y la inmortalidad en estos dos escritores. Presento, como digo, aspectos de una cuestión esparcida por toda la obra de los dos escritores, porque podemos decir sin miedo a parecer dogmáticos que este era el punto principal de ambos y directa o indirectamente, su único problema en el cual se contienen todos los demás.

Dada la amplitud de mi tema, veo la probabilidad de omitir puntos y pasajes de los dos autores que podrían haber completado y dado más fuerza a científica a mi estudio. Se debe esto a que no he leído la obra completa de los dos

autores sino solamente las obras que se consideran como más significativas y a que mis limitaciones de conocimiento y tiempo me han impedido hacer el mejor uso del material estudiado.

La idea central pues de este trabajo es presentar el camino que cada uno de estos dos hombres tiene para buscar un Absoluto que explique y de sentido a la vida. Unamuno y Dostoievski son muy distintos; quede esto asentado desde las primeras líneas. No es este un estudio comparativo ni está concebido como tal. Estudio a estos dos autores en un mismo trabajo porque son de las figuras más descollantes en la literatura de sus propios países y porque los dos tratan un tema que me interesa. Naturalmente se podría hacer un estudio orientado a mostrar las convergencias y divergencias —sobre todo las divergencias— de estos dos escritores sobre los mismos puntos, pero esa no es la orientación de este estudio. No obstante, en la conclusión presentaré algunos puntos que entran más directamente en el campo de la comparación sobre el problema que trato en los dos autores. Estos puntos estarán solamente insinuados, sin ninguna pretensión de desarrollo.

Para datos anecdóticos y biográficos sobre los autores, remito al lector a cualquiera de las muchas y buenas biografías escritas. En particular recomiendo la de Henry Troyat para Dostoievski y la de Salcedo para Unamuno, ambas incluidas en la bibliografía al final de este estudio.

Como datos imprescindibles de orientación principalmente cronológica diré que Dostoievski nació el 30 de Octubre de 1821 en Moscú y murió dentro de la Iglesia Ortodoxa Rusa

el 28 de Enero de 1881. Fue reconocido por sus contemporáneos pero con muchas reservas y críticas y nunca llegó al éxito clamoroso. Padeció de epilepsia toda su vida. Estuvo condenado a muerte por conspirador pero se le indultó en el último momento la pena de muerte y fue enviado a un penal de Siberia por unos cuatro años. Viajó por Europa.

Unamuno nació en Bilbao, en 1864 y murió encarcelado en su propia casa en plena guerra civil española el último día del año 1936. Fue autoridad de primer orden entre sus contemporáneos. Estuvo desterrado en Francia durante la dictadura del General Primo de Rivera.

Estudiemos ahora el problema según se presenta en estos dos hombres.

C A P I T U L O I

DOSTOIEVSKI

Pueblo

Rusia es uno de los pocos pueblos que han logrado mantener fijas en sí mismo las miradas de todo el mundo. Desde Julio Verne con su Miguel Strogoff hasta el último fugado de un campo de concentración soviético, se oye con interés el relato sobre un pueblo grande, muy grande, y desconocido.

Este pueblo ha proporcionado valores inestimables a la historia de la civilización antigua y moderna. Desde el punto de vista literario, los escritores rusos forman un grupo de nombres de valor universal en el campo de las letras; especialmente los del siglo XIX tienen una personalidad que les hace ser rusos y únicamente rusos. Y de ellos probablemente es Dostoievski el de más marcado sello nacional.

Dostoievski fue un alma profundamente rusa. Amó a su pueblo hasta el punto de identificarlo con su Dios, profetizó sobre él; su profecía se ha cumplido en parte; el resto, hasta ahora, no. Conoció y creyó en el pueblo ruso como la salvación del hombre, el celador de la religión pura, el mesías del mundo. Hay un pasaje en su vida en el que aparece de una manera plástica este sentimiento. Es

una alucinación que tuvo de niño y que nos narra con nitidez cuando ya es viejo. Estaba en su finca y creyó que venía el lobo; corrió a refugiarse en el campesino Mariéi, un hombre rudo, del pueblo, que trabajaba la tierra.

- ¡Un lobo! , repetí/jadeante.
Levantó la cabeza e, involuntariamente, miró a su alrededor. Estuvo a punto de creerse.

-¿Dónde está el lobo?

- Han gritado.... Alguien ha gritado por ahí: "¡Un lobo!", balbucía.

- Vamos muchacho, vamos; no hay tal lobo. Lo has soñado. ¿ Qué puede buscar por aquí un lobo?

Pero, sin dejar de temblar me agarré aún con más fuerza a su blusa, y me figuro que debía estar palidísimo.

-¡Ay, qué miedo has pasado!--dijo meneando la cabeza--vamos niño, vamos.... Sé valiente.

Extendió su mano y me acarició la mejilla.

-Anda pequeño, ya pasó. Que Cristo sea contigo. Persígnate.

Pero no me persigné. Tenía los labios atrozmente contraídos en las comisuras. Mariéi se dió cuenta y me puso uno de sus dedos, tan bastos, en mis labios convulsivos...¹

Merejkoski analiza así este episodio:

Toda la vida religiosa de Dostoievski está perfilada en este recuerdo. El pequeño Fedia crece y llega a ser, más tarde, un gran escritor. Al mismo tiempo que Fedia crece también el campesino Mariéi, que llega a ser el gran pueblo portador de Dios. Pero el lazo misterioso que los unía no fue roto. Desde entonces, con frecuencia Dostoievski escucha el grito terrible: ¡al lobo, al lobo! ¡he aquí la bestia, el Anticristo!. Y cada vez, loco de espanto, él se precipitaba hacia

¹ F.M. Dostoievski, Diario de un escritor, en Obras Completas, Trans. R. Cansinos Asens (Madrid: 1954) III, c. III.

el campesino Mariéi, y éste le calmaba con una sonrisa maternal: Vete, no permitiré que te coja el lobo. Que Cristo sea contigo. Y trazaba sobre él el signo de la cruz. Este fue el verdadero bautismo de Dostoievski;² no en la iglesia sino en tierra bendita.

Escoge el pueblo para lo mejor de su mensaje. Niños, mujeres sencillas, borrachos, y prostitutas que están en el vicio pero que no lo aman, campesinos en contacto con la naturaleza, gente toda que conserva su espontaneidad primitiva.

Hay un hombre que viene de este medio. No es campesino, no es niño, pero tiene algo de éstos; ha estado unos años en contacto con la naturaleza, con sólo los niños y los enfermos como campañeros. Tiene una clarividencia especial ante las cosas, personas o situaciones; es bueno con todos. Viene de otra zona de la existencia y no logra adaptarse del todo a este modo de vida nuestro, ficticio. Al paso de su persona sencilla todo se complica, la gente del gran mundo se ríe de él, le llaman idiota. Pero trae un mensaje, el único mensaje capaz de salvar a Rusia y al mundo. Es el príncipe Mischin, El Idiota. Henri Troyat en su biografía de Dostoievski nos lo describe:

Toda la novela se reduce a esto: la incursión de la inteligencia principal en la inteligencia secundaria. Esta inteligencia principal, que es la inteligencia subterránea, la inteligencia del sentimiento, va a producir perturbaciones en el medic donde sea transplanteda. En esta atmósfera confinada, la llegada

² I. Merejkoski, El alma de Dostoievski, el profeta de la revolución rusa, trans. E. Padilla (Barcelona: 1957) p.51.

de Mischin produce como un soplo de aire. Su paso es saludado por una risa. Es grotesco, es idiota, su misma madre se lo llamaba. Pero poco a poco, ese idiota ese enajenado, pone en duda los principios más sólidamente fundados. Este pobre de espíritu hace pensar a los sabios. Este intruso se convierte en indispensable. Este débil domina a los fuertes. Y los domina sin querer. Tiene el convencimiento de que todo el mundo es generoso y que todo el que vive a su alrededor le ama.... Las gentes se hacen buenas porque él las desea así, porque él las ve como buenas. Está en el centro de un campo fuerzas.... A los ojos de todos es el testimonio de otra existencia, de otro mundo posible....³

Sobre la tierra rusa hay estratos sociales más o menos alejados del pueblo. Para Dostoievski son ramas desgajadas de ese tronco, desviaciones nocivas aunque conserven todavía algunas de sus virtudes. Son la nobleza, el ejército, la juventud revolucionaria y la "intelligentzia", madre de lo revolucionario. Nobleza y ejército tienen poco de interesante; Dostoievski les pasa por el tamiz de la crítica y del ridículo, especialmente a la nobleza. Le preocupa más la juventud con ideas de revolución.

Y nos encontramos aquí por primera vez, al Dostoievski profeta. Es profeta no en el sentido religioso del término sino en el de genio que a través de una penetración profunda del presente ve lo futuro. Ve venir una revolución que entonces nadie se sospechaba. Algo apocalíptico se cierne sobre el pueblo ruso y son los jóvenes los que—quizá sin

³ Henry Troyat, Dostoievski, Trans. I. Andresco (Barcelona: 1946) p.125.

saberlo--llevan el germen de la Rusia del 17. En tiempo de Dostoievski los jóvenes se reunían en las tabernas a discutir sobre la existencia de Dios. Entonces la política importaba menos. Hoy se reúnen para hablar de las doctrinas de Marx, de Lenin, de los errores de Stalin. ¿Gran cambio? A primera vista lo parece pero podemos pensar con Iván Karamazov que son las mismas cuestiones aunque se las enfoque desde ángulo distinto. Juzgando a lo Dostoievski, la última idea, la idea en que concluye el bolchevismo ruso, aparece como un desafío lanzado al cielo, un modo práctico de planteo del gran problema: ¿Existe Dios? ¿El hombre es hijo de Dios? ¿La vida del hombre es la historia de la evolución del mono o es la parábola del hijo pródigo?⁴ Rusia por medio del comunismo ha afirmado la primera hipótesis. La "intelligentzia" rusa se la enseña a sus jóvenes en las universidades; son los hijos de aquella juventud y aquella "intelligentzia" que Dostoievski conociera medio siglo antes. El primer capítulo de la profecía se ha cumplido. El hijo pródigo se ha alejado de la casa del Padre. Hay un segundo capítulo: no sólo volverá, sino que este hijo será el encargado de llevar la fe a los otros pueblos "hijos pródigos" del mundo.

Quisiéramos tener esta misma esperanza de Dostievski aun cuando del otro lado del telón nos aseguren que el hijo pródigo va camino de encontrar la existencia feliz lejos del Padre. Fedor Mijailovich, conocedor del alma rusa, no concebía un vivir del ruso anclado definitivamente en lo material.

⁴ Paul Evdokimov, Introducción a Dostoievski, ed. Atenas (Madrid: 1959) p. 25.

¿Por qué esta esperanza?. Es lo que vamos a tratar de estudiar aquí. A juicio de Dostoievski, el pueblo ruso es el pueblo mesías del mundo porque tiene dos tesoros: una ilimitada capacidad para el sufrimiento y una profunda esperanza--léase también alegría--en medio de este sufrimiento.

Berdiaef opina que la tierra rusa, por su hostilidad para con el hombre, sus inmensas llanuras y sus barrancos, crea en él una alma atraída por la lejanía, por la infinitud. Un alma sensible a los fluidos místicos y apocalípticos, fácil de desprenderse de lo inmediato y volar hacia lo lejano.⁵

La historia de Rusia ha de responder al alma rusa y ha de cruzar los siglos a bandazos entre un nihilismo y un cristianismo apocalíptico. No es capaz del equilibrio en el camino intermedio que se requiere para producir una historia uniforme, característica. Un pueblo con un alma semejante podrá representar un papel decisivo a través de diversos momentos de la Historia Universal, pero no podrá ser feliz en ella. El ruso es extremista, hasta el punto en que como dijo un mismo ruso; " puede ser un santo pero no puede ser honrado!"

Sufrimiento

El gran pilar en que Dostoievski apoya su tesis sobre el pueblo es el sufrimiento. El campesino y en general el ruso humilde viven un cristianismo en su plenitud porque sufren y aceptan ese sufrimiento sin odiar. Al decir que estos hombres viven el cristianismo, prescinde de si son

⁵ Berdiaef, op.cit., pp.173-4.

o no virtuosos en el sentido empírico de la virtud; es más en muchos casos escoge a un personaje hundido en el vicio para descubrirnos en él un alma grande, inmersa en lo más profundo del mensaje de Cristo.

El hombre ~~el~~ pueblo sabe sufrir en sentido cristiano, sin rencores, sin enconos; acepta este sufrimiento como algo necesario para caminar hacia Dios, hacia la jornada apocalíptica del nuevo cielo y la nueva tierra. Ir hacia Dios por un camino exento de sufrimiento es para el ruso popular una especie de contradicción. Todos tenemos nuestra herencia de sufrimiento. No hay más que echársela a la espalda y ponerse en camino. No hay por qué fijarse en si el que marcha delante de nosotros lleva un fardo más pequeño y no lleva nada. Unicamente hay que fijarse para ayudarle aunque uno mismo vaya excesivamente cargado, ya que formamos parte de la gran familia humana y nuestras acciones tienen una transcendencia y una repercusión en la sociedad cristiana. Todos somos culpables ante los demás, pero esa misma culpabilidad aceptada, llorada y purgada, redime también ante los demás. Dimitri Karamazov, a pesar de su vida poco edificante se convertirá en redentor en el genuino sentido cristiano y aceptará una condena injusta para pagar esta deuda moral por los otros. Irá al destierro a expiar un crimen que no ha cometido, pero él sabe que ha hecho el mal durante su vida, que ese mal ha podido ser causa del dolor inexplicable de algún alma inocente y se dispone a purgar y a redimir.

De este modo el pueblo vive sin formulárselo en una espiritualidad de redención y Cuerpo Místico y, arrastrando sus vicios pero con el alma a mucha altura, entra en la santidad por la puerta grande.

Naturalmente, el Comunismo no podía soterrar a Dostoievski, aunque al principio atropelladamente se tratase de hacerlo ofuscados por la incesante repetición de Dios en su obra, tras los primeros momentos de desorden y asentamiento del régimen se vió lo absurdo del intento. No, Dostoievski seguiría siendo la cumbre de la literatura rusa quisiera o no el Partido; además--esto fue su gran descubrimiento--tenía mucho material aprovechable para la causa; sólo había que amputar a Dios de sus escritos o hacer que apareciese como un simple elemento decorativo, un recuerdo de un pasado ya superado, y Dostoievski quedaría convertido en uno de los grandes pensadores de la revolución. Y tenían razón. Sin Dios y sin la solución cristiana, el pueblo que nos presenta Dostoievski en su obra estaría abocado a la revolución y a la revolución comunista, ya que la opresión por parte de las clases altas, príncipes y militares era humanamente insoportable. En realidad el pueblo ruso que descubrimos en su obra vive casi en la esclavitud. Los que quieren tener pan han de trabajar una tierra que no es suya, para un amo a quien no conocen, que casi puede disponer de sus vidas y en muchos casos dispone. Las grandes posesiones no se miden por "verstas" sino por almas, esto es, número de hombres, mujeres y niños que trabajan en ellas a cambio de un jornal miserable y a veces sólo de la comida. Este pueblo es un polvorín al que sólo hay que quitarle a Dios para que estalle. Porque Dios, la Religión --y y en este momento es donde encaja la frase tan manida-- son el "opio del pueblo". Hay que reconocer la habilidad de esta jugada por la cual muchos presentan esta visión del gran escritor como la prueba más palmaria de la necesi-

dad de una revolución con Dios ausente. El mismo Dostoievski les había dado la idea en su novela Demonios. Es la teoría de Verjovenski, cabecilla del grupo revolucionario que aparece en ella: primero apartar a Dios, y con El se irán los moldes viejos de su moral.

Nuestros partidarios no sólo son aquellos que matan o incendian, aquellos que tiran con pistola según el método clásico o bien muerden a sus oficiales. Esos, todo lo más, nos molestan.... El maestro de escuela que se ríe de Dios con sus alumnos, ese sí es de los nuestros. El abogado que defiende la causa del asesino instruido, porque éste tiene una cultura superior a la de su víctima y para conseguir dinero no podría dejar de matar, éste también es de los nuestros. Los colegiales que asesinan a un "mujik" para experimentar sensaciones, son de los nuestros....Haremos una revolución tal que todo se volverá al revés sobre sus bases. Para empezar se rebajará el nivel de la educación, de las ciencias y de los talentos. Un nivel elevado en la ciencias y en las artes sólo es accesible a los espíritus superiores y no tenemos nada que hacer con los espíritus superiores.... Habrá que desterrar o condenar a muerte. ¡Arrancar la lengua a Cicerón, sacar los ojos a Copérnico, lapidar a Shakespeare...! ⁶

Pero esta jugada, aunque hábil, no ha dado todo el resultado que esperaban. Cualquiera--por muy comunista que sea--que lea a Dostoievski con espíritu sincero, tendrá que admitir que es Dios quien anima toda la obra, que es inconcebible un mundo sin ese Dios y que arrancarle de la obra o pasarle a un papel de segundón equivale a desbara-

⁶ Dostoievski, Demonios, II, P.II.

tarlo todo. Siempre quedará el punto de justificación del Comunismo ante un pueblo oprimido por las clases poderosas, pero contra esta opresión también combate Dostoievski con un cristianismo de caridad; que este cristianismo no fuese el que vivía la alta sociedad rusa de entonces, no es culpa del cristianismo sino de la alta sociedad. ¿No se podría decir algo de esto a propósito del Comunismo que viven hoy los grandes jefes y militares soviéticos?

Durante muchos años Dostoievski fue en Francia el pregonero de una "religión del sufrimiento" y nada más. Realmente es ésta una faceta deslumbradora en su obra y puede hacer que la interpretación se detenga en ella sin pasar más adelante. Esta visión del sufrimiento no sólo como expiación sino como redención es de primer orden, pero hay más elementos en esta obra que abraza el espíritu humano todo. Puede decirse que en la mente del escritor ruso el sufrimiento es el aglutinante de todo el vivir y el obrar espiritual del hombre ; es el aglutinante pero no lo es todo. Mucho mayor es el error de los que ven en Dostoievski un sicólogo --magistral, sí-- pero nada más que un sicólogo.

Vamos a continuación a bajar a casos concretos de esta "religión del sufrimiento" del pueblo. Hay una verdadera riada de personajes que la preconizan a través de sus novelas. Escogeremos los más característicos procurando presentar sus notas más personales.

Al comenzar a hablar de los personajes de Dostoievski es necesario hacer una aclaración: las personas en el mundo de este escritor tienen una realidad analógica. En el

mundo real no se dan, no se pueden dar, personas como las que aparecen en estas novelas. En este sentido Dostoievski es un antípoda del novelista realista. Sin embargo, cualquier personaje sacado de la realidad, cualquier conocido nuestro, tiene algún rasgo de personaje dostoievskiano. Este equilibrio y este manejo habilísimo de los hilos de la psicología humana, por sí solo consagrará a Fedor Mijailovich como coloso de la literatura universal. Dostoievski encarna ideas y las lanza a la vida en un mundo que es también la presentación literaria de un abstracto. Rara vez nos encontramos la descripción de los rasgos físicos de un personaje; sin embargo, a lo largo de la obra en que aparece se nos va grabando hasta el punto de llorar y reír con él; convivimos durante varios días minuto a minuto con ellos y notamos también que el tiempo pasa de un modo abstracto; estos hombres no trabajan ni se sientan a comer; callejean sin rumbo y se entretienen en interminables conversaciones. Asimismo la ciudad está empapada de hombre, no tiene existencia propia fuera de él, es algo fantástico sobre lo que no se nos dan datos concretos; podría ser cualquier ciudad con un puente, con un río... .

Marmeládov (Crimen y Castigo) es uno de los representantes del pueblo que, desde lo más profundo de su miseria y su vicio encuentra la salvación en la fe y en el sufrimiento aceptado. Funcionario destituido de su cargo, borracho para olvidar, vive su abyección con una resignación y una esperanza conmovedoras. De su primer matrimonio tiene una hija, Sonia, de la que hablaremos más adelante; su segunda mujer, tuberculosa, tiene tres niños que pasan hambre en un miserable cuartucho de Petersburgo; ésta sugiere a Sonia que se prostituya para llevar pan a esos niños que ni

siquiera son hermanos suyos; Sonia acepta. Marmeládov ve toda esta miseria impotente para remediarla y se dedica a olvidar bebiendo todo el día por las tabernas con el poco dinero que para esto le entrega Sonia. Cuando alguien le quiere escuchar, pronuncia largos discursos de borracho en los que Dostoievski ha vertido un profundo sentido cristiano.

... la pobreza no es un pecado, es verdad. También sé que la embriaguez no es ninguna virtud. Pero la miseria, señor mío, la miseria... ésa sí que es pecado. En la pobreza se conserva todavía la nobleza de sentimientos innatos; en la miseria no hay ni ha habido nunca nadie que los conserve. Al hombre en la miseria le echan poco menos que con un palo; con la escoba le echan de la compañía de sus semejantes, para que aún resulte mayor la afrenta y con justicia porque en la miseria yo soy el primero que estoy dispuesto a agraviarme a mí mismo.⁷

Poco más adelante habla de su hija con un cariño que emociona:

Treinta copeicas me dió por su propia mano; las últimas, todo cuanto tenía, yo pude verlo. Nada me dijo; únicamente me miró en silencio... como no se mira en la tierra sino allá arriba, donde se apiadan las personas, lloran y no insultan. ¡Aunque es más doloroso, más doloroso cuando no nos insultan!⁸

Y alcanza el culmen de su lirismo en las palabras sobre el juicio final:

⁷Dostoievski, Crimen y Castigo, II, P.I, c.ii

⁸Ibid.

¡Compadecer! ¿Por quéhabían de compadecerme? --exclamó de pronto levantándose con la mano extendida, cual si sólo hubiese esperado aquellas palabras-- ¿Por qué compadecerme? ¡Dí tu! Eso es. No hay por qué tener lástima. Lo que hay que hacer conmigo es clavarme en una cruz y no compadecerme. Pero crucificadme después de juzgarme, y, luego que me hayáis crucificado, compadecedme. ¡Y entonces yo mismo ité a ti para sufrir el suplicio, que no es de alegría de lo que estoy sediento sino de tristeza y lágrimas!... ¡Te figuras tu, tasquero, que esta tu media botella me sumerge en dulzuras?. Penas, penas buscaba yo en su seno; tristeza y lágrimas, y las encontré, y dí con ellas; pero en cuanto a la lástima, nos compadecerá aquel que de todos se apiadó y lo comprendió todo; El que es único y es también juez, El se presentará ese día y preguntará: "¿Dónde está esa chica que se vendió por una madrastra mala y tísica y por unos niños ajenos y pequeñines? ¿Dónde está esa pobre chica que a su padre terrenal, borracho empedernido, sin asustarse de su embrutecimiento, le tuvo compasión?" Y luego dirá: "¡Anda, ven acá!, yo ya te he perdonado una vez. Perdonados te sean ahora también tus pecados porque amaste mucho." Y perdonará a mi Sonia, ¡la perdonará!, yo sé que la perdonará... Yo esto, hace poco, cuando estuve a verla lo sentí en mi corazón. Y a todos juzgará y perdonará, así a los buenos como a los malos, y a los prudentes y a los pacíficos.... Y luego que haya concluido con todos se inclinará también hacia nosotros? "Venid acá --dirá-- también vosotros, borrachines; venid acá impúdicos; venid acá puerocos!" Y nosotros nos acercaremos sin avergonzarnos y nos detendremos. Y El dirá: "¡Hijos míos! Imagen bestial la vuestra y su sello lleváis; Pero llegaos acá también vosotros." Y terciarán los castos, terciarán los prudentes: "¡Señor! ¿vas a admitir también a estos?" Y dirá: "He aquí que los

admito ¡oh castos!, he aquí que los acojo ¡oh prudentes!, porque ninguno de ellos se creyó nunca digno de tal merced..." Y tenderá a todos sus manos y nosotros nos acogemos a ellas y romperemos en llanto y lo comprenderemos todo.... ¡Entonces lo comprenderemos todo!... Y todos comprenderán.... Y Katerina Ivánovna también comprenderá. ¡Señor, venga a nosotros tu reino!⁹

Si en la dialéctica de Dostoievski Marmeládov no es un santo, es al menos un alma que se salva porque nunca se creyó digno de tal merced, porque llenó la medida de sufrimiento y abyección durante su vida. Este es un ejemplo común en las obras de Dostoievski en las que este tipo de personaje es constante, no como protagonista, sino como fondo humano. Hombres que creen y afirman con su vida el valor del sufrimiento como recurso positivo en la marcha del género humano. Estos hombres sufren y aceptan el sufrimiento aunque por otra parte vivan en el pecado y en el vicio por debilidad o por exigencia social.

Marmeládov muere arrollado por un carro. Le llevan a casa a expirar. La escena es de las que hacen un nudo en la garganta. Alrededor del camastro, Raskólnicov el asesino, Sonia la prostituta, el sacerdote, los niños, los vecinos.... Cuando el sacerdote trata de consolar a la viuda apelando a la misericordia de Dios, ésta exclama con desesperación; "¡Dios es misericordioso, sí, pero no para nosotros!" Esta mujer, Katerina Ivánovna, que sufre quizá más

⁹Dostoievski, Crimen y Castigo, II, P.I, c.11

que los demás, pero sin aceptar ese sufrimiento, tendrá una muerte trágica y grotesca.¹⁰

Sonia es una de las más logradas creaciones de Dostoievski. A ella y a Alíofcha Karamazov no se puede menos de quererlos. Son caracteres angelicales. De la situación de Sonia hemos dicho algo más arriba. Raskólnikov, protagonista de Crimen y Castigo, asesino y víctima de su teoría, prototipo del superhombre fallido del que hablaremos también en la segunda parte de este estudio enfocándole desde otro punto de vista, se encuentra con Sonia, que será quien le lleve con su sencillez y el ejemplo de su sufrimiento llamado a ser de nuevo hombre por el reconocimiento de su limitación y de la aceptación de un castigo ante los demás hombres. Sonia irá con él a Siberia y --gracias a ella-- Raskólnikov pasará de una existencia enfermiza y atormentada, a otra en la que brilla la esperanza.

Sonia es la representación del pueblo en su más transparente sencillez y honda fe. A la hora del arrepentimiento Raskólnikov se dirige a Sonia; su figura es quien ha provocado ese arrepentimiento. En medio de la prostitución, Sonia ha conservado la pureza de su alma. Hasta se puede pensar que esa bajeza aceptada con resignación y asco para aliviar el sufrimiento de unos niños, hace más pura su alma. El vicio no ha conseguido alcanzarla.

Raskólnikov va a ver a Sonia, se echa a sus pies y ella retrocede asustada: El dice: "No me he prosternado ante ti, sino ante todo el dolor humano...."¹¹

¹⁰Dostoievski, Crimen y Castigo, II, P.V, c.v.

¹¹Ibid. II, P.IV, c.iv.

Este hombre intelectual llega a Dios por el camino opuesto al del pueblo pero gracias al pueblo (Sonia) que es quien le da el ejemplo de dolor aceptado porque hay Dios, él deduce que tiene que haber Dios porque hay dolor aceptado. Sondea la fe de Sonia, Trata de hacerla ver que no hay Dios, pero a través de su conversación va resucitando su fe muerta. El milagro que esperaba Sonia se va preparando.

... pero es que es posible hasta que no haya Dios... ¡Le rezas tu mucho a Dios, Sonia?
 - ¿Qué sería de mi sin Dios? --balbució rápida, enérgica, ella--.
 - Pero, ¿qué es lo que hace Dios por ti?
 Largo silencio
 - ¡Calle usted! ¡No me pregunte! ¡Usted no es digno! --gritó pronto lanzándole una mirada adusta y colérica-- ¡Lo hace todo!¹²

"¡Lo hace todo!". Y lo dice un alma que tiene motivos para desesperar de Dios; pero tiene la persuasión de que Dios se preocupa de ella como un padre. Es la persuasión del pueblo en la miseria y en el sufrimiento que, porque cree y espera, sabe que los acontecimientos y situaciones humanas, el dolor tanto como la energía necesaria para la alegría vienen de la mano de Dios y que, usando la expresión de Bernanos en Le journal d'un curé de campagne, "tout cést la grace".

Después del pasaje que acabamos de citar, Raskólnikov le pide a Sonia que le lea en el Evangelio, "aquello de la resurrección de Lázaro..." Son páginas dignas de leerse una y otra vez por su lirismo y fuerte religiosidad.

¹²Dostoievski, Crimen y Castigo, II, P. IV, c. iv.

A continuación le confiesa las razones de su crimen. El milagro se ha producido. El hombre intelectual, el superhombre sin sentimientos, ha sucumbido al encanto de una fe sin complicaciones y pide una solución. Ella le manda que se levante, salga a una encrucijada, bese la tierra que manchó y confiese a todos en voz alta: "yo maté ... Entonces Dios de nuevo te devolverá la vida ... Aceptar el sufrimiento y, con él, redimirse, he aquí lo que hay que hacer."¹³

Raskólnikov obedece. Es desterrado a un presidio de Siberia. Sonia le acompaña, le visita frecuentemente y se gana el cariño de todos los demás presidiarios. El sigue adusto, cae enfermo y, tras pasar una fuerte crisis vuelve la paz.

La "resurrección" se produce en una mañana de Pascua, una mañana tibia, llena de poesía. Sonia ha venido a verle. El se echa de nuevo a sus pies. Todo el pasado es ahora un hecho exterior y ajeno, incluso el crimen y su antigua teoría.

En vez de la dialéctica surgía la vida ...
 Debajo de su almohada tenía el evangelio...
 El ni siquiera sabía que la vida nueva no se le había de dar gratuitamente, sino que tendría que comprarla aun cara, pagar por ella una gran hazaña futura.
 Pero aquí ya empieza una nueva historia; la historia de la gradual renovación de un hombre, la historia de su tránsito progresivo de un mundo a otro, de su conocimiento con una realidad nueva, totalmente ignorada hasta allí.¹⁴

¹³ Dostoievski, Crimen y Castigo, II, P.V., c. iv.

¹⁴ Ibid., Fin.

El nuevo Raskólnikov es obra en gran parte de Sonia. La fe y el sufrimiento se ha impuesto a la inteligencia. Téngase en cuenta que no hablo aquí de dos caracteres aislados. Esta pugna de la fe sufriente y la inteligencia descreída se encuentra a través de toda la obra de Dostoievski en primer o segundo plano; se acusa más en obras del tipo de Pobres Gentes, Humillados y Ofendidos, pero nunca desaparece de su cuadro social. Esta es la razón por la cual trato aquí con detenimiento estos personajes secundarios que encarnan la fe del pueblo, aunque como caracteres no signifiquen tanto como los protagonistas desde el punto de vista literario.

Podríamos citar más ejemplos de cómo el dolor aceptado no sólo redime sino que predispone a la santidad prescindiendo de circunstancias externas, pero sería repetir la misma teoría con diferentes personajes. En todas las obras de Dostoievski, en un plano más o menos importante nos podemos encontrar con esta tesis. Vamos a pasar al segundo estadio de este camino del pueblo hacia la santidad. En esta última cita de Crimen y Castigo queda ya apuntado. Para este segundo paso nos vamos a fijar principalmente en la obra cumbre de Dostoievski Los Hermanos Karamasovi aunque esta tesis, al igual que la anterior, se encuentra en cualquiera de sus novelas.

Colocado el hombre en este sufrimiento, si consigue no odiar y mantener su fe en un Dios que es Padre, si su sufrir no le impide ayudar a los otros seres tocados por el dolor, entonces la alegría se presenta; una alegría que escapa a lo terrenal; la alegría de la fe, de una esperanza limpia de lo angustioso de la duda.

Alegria

Alfioscha Karamazov es uno de los caracteres cumbre salidos de la pluma de Dostoievski. Con él llega a su más alto nivel de espiritualidad el escritor ruso. Alfioscha es como un ángel que pisa la tierra para sembrar bondad. No obstante no hay que restarle mérito con la excusa de que éste es su natural y no puede ser más que así. No deja de ser un Karamazov con un carácter volcánico a flor de piel. Vamos a fijarnos aquí solamente en el mensaje de alegría que nos llega a través de él aunque su figura daría abundante material para un estudio en diferentes líneas. Como introducción veamos su figura en un momento de crisis:

Bajó rápidamente la escalinata sin detenerse. Hinchida de entusiasmo su alma, ansiaba libertad, espacio, inmensidad. Por encima de su cabeza la bóveda celeste, titilante de plácidas estrellas, se extendía hasta el infinito. Del cenit al horizonte alargábase, vaga aún, la vía láctea. La quietud de la noche envolvía la tierra. Las torres blancas y las cúpulas doradas se destacaban en el cielo azul zafir. Alrededor de la casa las flores otoñales se habían dormido hasta la mañana. El silencio de la tierra parecía confundirse con el silencio del cielo; el misterio terrestre confinaba con el de las estrellas. Alfioscha inmóvil miraba; de repente, como si le hubiesen segado, se prosternó. Ignoraba por qué abrazaba la tierra; no comprendía tampoco aquel afán suyo de besarla, de besarla a toda ella; pero la besaba llorando, inundándola con sus lágrimas y se prometía con exaltación amarla eternamente. "Riega la tierra con lágrimas de alegría y ama esas lágrimas." Aquellas palabras le golpearon el alma. ¿Por qué lloraba? ¡Oh! En sus

éxtasis lloraba hasta por esas estrellas que
 titilaban en la inmensidad y "no se avergon-
 zaba de aquella locura". Era como si la tra-
 ma de todos aquellos innumerables mundos de
 Dios convergiese de pronto en su alma. Algo
 así como si una idea se apoderase de su espí-
 rituy ya para toda su vida, para siempre, sen-
 tía como si algo tangible, como si algo firme
 e inquebrantable penetrase en su alma. Había-
 se prosternado un débil jovenzuelo y se leván-
 tó convertido para el resto de sus días en un
 fuerte luchador. Tuvo conciencia de ello en
 aquel momento de su exaltación.

Y nunca, nunca pudo olvidar Alfioscha aquel ins-
 tante. "Mi alma fue visitada en aquella hora"
 --solía decir con fe inquebrantable en sus
 palabras.¹⁵

Alfioscha no es del pueblo pero "está" con el pueblo
 en cuerpo y alma. Posee ese raro don de llegar al corazón
 y ser querido lo mismo por los pobres que por los ricos.
 Es una visión en un plano distinto de la Sonia que hemos
 presentado más arriba. Los hombres ante él se sienten des-
 armados y no tienen más remedio que abrirle sus conciencias,
 volcarle sus problemas. Es el portador de la bondad humana
 en la obra.

No por ser así está Alfioscha libre del sufrimiento
 que precede a la alegría en todo hombre de Dostoievski;
 precisamente el desborde de alegría íntima que encontramos
 en el pasaje citado tiene lugar tras la lucha angustiada
 con una duda que alcanza lo más íntimo de su ser. Toda
 su existencia estará marcada por el dolor, un dolor con

¹⁵ Dostoievski, Los Hermanos Karamasovi, II, L.VII, c.iv.

distintas caras, de diversas procedencias y una alegría procedente siempre de la aceptación de ese dolor.

El "starets" Zósimo, su guía espiritual, le predice la trayectoria de su vida al mandarle que abandone el convento en que está y se vaya al mundo donde Dios le reserva su verdadera labor: "Experimentarás un gran dolor y al mismo tiempo serás dichoso. Esa es tu vocación: buscar la felicidad en el dolor."¹⁶

Dostoievski reserva para Alíofcha una gran misión; también ésta le es profetizada por Zósimo: "Eres más necesario allá, donde no reina la paz. Servirás y serás útil ... Te bendigo en vista de la gran misión que has de cumplir en el mundo."¹⁷

Su gran misión: poner en ruta a la alegría. Por medio de él encontrarán la alegría Dimitri, militar apasionado y sexual, su hermana mayor, Iliuschenka, niño tuberculoso.

Cabe pensar que Dimitri, que ha vivido toda la vida para el placer sensible, en el choque con el dolor encuentre la derrota definitiva, la desesperación quizá. Si además añadimos que ese dolor viene impuesto por un veredicto injusto, esa desesperación e incluso el suicidio --relativamente frecuente en las obras de Dostoievski-- serían de fácil explicación. Pero en este momento entra en escena el personaje clave de Dostoievski: Dios. Pasa

¹⁶Dostoievski, Los Hermanos Karamasovi, II, L.II, c.vii

¹⁷Ibid.

por lo externo del teniente desgarrado y va al fondo, se instala en su corazón. Entonces es cuando se descubre que Dimitri no es sólo superficie y sexualidad; tiene un fondo espiritual activo. El mismo dirá de sí que no hace más que pensar en el hombre. Es que es un ruso, y en la tramoya de todo ruso, por vanal que parezca su exterior, se topa uno con los grandes problemas metafísicos, con el problema acuciante de Dios. Esta parece ser otra de las tesis de Dostoievski en sus novelas.

Dimitri buceará en sí mismo, en el dolor, y saldrá a la superficie con el alma transida de esa alegría de Dostoievski que tiene algo que no es de este mundo y que aquí llamaremos "superalegría" con perdón del término de sabor publicitario.

Podemos ver esbozado este carácter del ruso Dimitri en su subconsciente cuando relata el sueño tenido en la prisión.

Fatigado por un duro interrogatorio --le han acusado y detenido por la muerte de su padre-- Dimitri sueña y en este sueño encuentra su nueva vida.

"Soñé que viajaba por la estepa...". Llega a una aldea con casas de techos calcinados y mujeres demacradas. Una de ellas con un niño de pecho en los brazos. "Y el niño lloraba, lloraba siempre y tendía sus bracitos desnudos y sus puñitos morados de frío". Mitia (Dimitri) pregunta por qué llora, por qué esos techos calcinados, por qué ese dolor.

No, no --no acababa de entender Mitia-- ...
 ¿Por qué están ahí esas madres desgraciadas, por qué gente pobre, por qué está

ese niño desnudo, por qué desnuda la estepa, por qué no se abrazan y se besan? ¿Por qué no cantan canciones alegres? ¿Por qué los ha tiznado tanto la miseria? ¿Por qué no dan de mamar al niño?

... Experimentaba un sentimiento de ternura que se iba apoderando de él, haciéndole llorar. Querría haber consolado a la criaturica y a su madre, la de los pechos secos; enjugar las lágrimas de todo el mundo, y todo desde ese mismo instante, sin tener en cuenta con nada, con el ímpetu de un Karamazov... Y he aquí que se alborotaba su corazón todo y se le volvía ansioso hacia la luz, y siente unas ganas tremendas de vivir, de vivir, de echar por cualquier camino, rumbo a un nuevo mundo que le ama, y cuanto antes, cuanto antes, ahora mismo, enseguida....¹⁸

Es frecuente en el mundo de Dostoievski olvidarse o aceptar con alegría el dolor propio cuando uno se encuentra con un dolor ajeno superior: el gran dolor de los hombres.

A partir de este punto la historia de Dimitri es la de una alegría alcanzada a grandes jornadas y derramada por un carácter derrochador.

Aguardaba ahora, al último momento para volcarte sobre ti mi alma. Hermano, en estos dos meses últimos he visto nacer en mi un hombre nuevo. ¡Resucitó en mi un nuevo hombre! ¡Porque lo llevaba dentro de mi pero nunca se habría manifestado, a no ser por esta tempestad!¹⁹

¹⁸ Dostoievski, Los Hermanos Karamasovi, II, L. IX, c. viii.

¹⁹ Ibid., II, L. IX, c. iv.

En el mundo de Dostoievski, quien tiene la alegría tiene a Dios. Si falta Dios no habrá alegría y si Dios está presente la habrá aunque el sufrimiento sea agudo.

Dostoievski fue durante toda su existencia un buscador de Dios. A veces le encontró, otras le perdió la pista. Dios fue su obsesión, esta búsqueda la razón de su existir. "Dios me ha atormentado toda mi vida." Es la frase angustiosa que dirá y hará pronunciar a sus personajes. A través de esta vida de rastreo de Dios, después de haberse encontrado y "vivido" muchos argumentos, parece que se queda con el de la alegría, que a fin de cuentas se resuelve en el argumento ético del apetito humano por la felicidad. Considera la alegría como un atributo de Dios por el cual sabemos que Dios existe. Este argumento tendrá naturalmente sus fallos, será herético si se quiere, pero creo que se debe respetar, considerar y tratar de comprender antes de condenar los argumentos de este hombre que vivió este "tormento de Dios", la duda enloquecedora en medio de una vida agitada por el sufrimiento, y admiramos el que haya resuelto de una manera positiva gracias a un punto tan vital como este de la alegría. Si confrontamos con Ignacio de Loyola veremos que todas las veces —y no son pocas— que éste habla de consolación, verdadera alegría, vida verdadera, gozo espiritual... es en un sentido muy parecido al de Dostoievski.

Varias veces he intentado decir algo sobre esta alegría. Es difícil. Lo más que he llegado a decir es que es una "Superalegría". Esta "Superalegría" es algo que se vive en la tierra pero que no pertenece a la tierra; es como un anticipo del cielo. Dostoievski era epiléptico

y, como tal, melancólico; parece ser, que antes de un ataque epiléptico se viven unos instantes de una sensación indescriptible, una armonía y una felicidad perfectas; tras el ataque, una melancolía enfermiza por ese bien inasible que se ha ido. Es posible que la "superalegría" consista en la certeza de que ese bien que se ha ido ha de venir y de una manera tal que ya nada ni nadie nos lo podrá arrebatarnos y esto sentido con la misma fuerza que esa melancolía que alcanza a la última fibra del ser. He subrayado la palabra certeza; es el nervio de este sentimiento. La alegría de Dostoievski se identifica casi siempre con la esperanza. La "superalegría" con una esperanza cierta. Quién posea la certeza --no sólo la certeza de fe y la intelectual sino también la certeza pasional-- de que lo esperado se realizará, será feliz, al menos durante su posesión.

Fedor Mijailovich encontró a Dios, atisbó esta "superalegría" desde un presidio infame de Siberia. Dimitri, carácter similar en algunos rasgos a Dostoievski, ya que era jugador y de pasión fogosa pero de buen corazón y con una gran capacidad de amar como el autor, encontrará también a Dios en el presidio.

¡Oh, sí, arrastraremos cadenas y no tendremos libertad pero entonces, en medio de gran dolor, nos encontraremos, de nuevo resucitaremos en alegría, sin la que el hombre no puede vivir ni existir Dios, porque Dios es el que dispensa la alegría, y tal es su privilegio, y grande! ...

²⁰Dostoievski, Los Hermanos Karamasovi, II, L. IX, c. iv.

¿Cómo podría estar yo allá, bajo tierra sin Dios? Si arrojasen a Dios de la tierra, debajo de la tierra lo encontraría yo. Un prisionero sin Dios es imposible, más imposible todavía que un hombre en libertad. Y entonces nosotros, hombres subterráneos, entonaremos en el fondo de la tierra un himno trágico a Dios, ¡en quien reside la alegría! ¡Viva Dios y viva su alegría! ¡Amo a Dios!²¹

El carácter hipocondríaco de Dostoievski, el mundo de tonos cenicientos y callosos que presenta han dado ocasión para que se tenga al escritor ruso cierto prejuicio de pesimismo radicalmente injusto. No cabe duda que sus grandes novelas pueden deprimir y dejar un poso de pesimismo a quien las lea superficialmente. Una lectura más a fondo producirá un efecto opuesto. Lo más bello sobre la alegría y la esperanza, sobre el amor a este mundo en que vivimos, lo ha dejado Dostoievski.

Aun en el sufrimiento físico, en la enfermedad, se puede encontrar la alegría. Cito a continuación, también sacados de Los Hermanos Karamasovi algunos párrafos de Marcelo, hermano del "starets" Zósimo, que va a morir tuberculoso. Había llevado una vida desgarrada y la tisis vendrá como un don de Dios que le hará pensar y descubrir un alma de contemplativo. No es necesario decir que entre sus vómitos de sangre y su tos encuentra la alegría. Esto no le impide descubrir ese fondo de pecado universal, pero es un pecado que a la vez no enturbia la belleza del

²¹Dostoievski, Los Hermanos Karamasovi, II, L. IX, c. 4.

mundo en que vivimos, creado por Dios, sino que anima a pedir perdón alegremente.

Pajaritos de Dios, pajaritos alegres, perdónadme también vosotros porque también contra vosotros pequé. Sí—dijo—la gloria de Dios me rodea; avecállas, arbolillos, praderas, cielos, sólo yo viví con ignominia, sólo yo lo deshonré todo; en la belleza y en la gloria no reparaba en absoluto.²²

Y en otro lugar:

La vida es un paraíso y todos estamos en el paraíso, sólo que no queremos enterarnos, que si quisiéramos enterarnos, desde mañana el mundo todo sería un paraíso.²³

¡Un paraíso! Sin embargo el cuadro de Iliuschenka no puede ser más deprimente. Iliuschenka, de nueve años, tuberculoso; su padre, militar arrojado del ejército; la madre paralítica y loca,; una hermana también paralítica y la otra, la única sana, amargada ante la situación de la familia. Como dato final, por los días de la novela, el padre de Iliuschenka ha sido objeto de una humillante afrenta pública por parte de Dimitri Karamazov; el espectáculo (Dimitri le sacó de la taberna agarrándole por las barbas hasta la plaza pública) ha sido visto por su hijo y sus compañeros de escuela que no cesan de mofarse de Iliuscha con la característica crueldad de los niños. Iliuscha siente a lo vivo la humillación de su padre y el

²²Dostoievski, Los Hermanos Karamasovi, II, L. **VI**, c. 3.

²³Ibid., II, L. IV, c. 2.

ver que no se puede hacer nada por borrarla. Se enfrenta valientemente ante todos sus compañeros llevando, como es natural las de perder, y termina por caer gravemente enfermo.

Esta es la situación. Digamos de paso que una situación tan extremosa se le permite a Dostoievski porque queda compensado por otros grandes valores.

Aquí interviene Alfioscha. Al saber que es un Karamazov, Iliuscha le odia hasta el punto de morderle, pero Alfioscha, alma noble que comprende a los niños le admira más por ese sentimiento de honor herido que en un niño de su edad con nueve. Logra reconciliar al resto de los escolares con el enfermita y le lleva la felicidad a sus últimos días.

Dostoievski alcanza sus notas más delicadas sobre el amor humano cuando describe las escenas entre Iliuschenka y su padre que le quiere con delirio.

Es conocido el grito final de la alegría dostoievskiana. A quien ha leído Los Hermanos Karamasovi, novela trágica y borrascosa, este final le deja en un estado de paz, bienestar, y ¿porqué no?, de "superalegria" difícil de olvidar.

Acaban de enterrar a Iliuschenca, que ha muerto en la alegría gracias a Alfioscha y los otros niños. Alfioscha, de regreso con los muchachos se detiene junto a la piedra hasta la que Iliuscha y su padre solían ir de paseo y al pie de la cual pidió el niño que le enterrasen. Karamazov les dirige unas bellas palabras sobre la amistad. No olvidar nunca a Iliuscha a quien primero apedrearón y después quisieron tanto; no olvidarse unos a otros los que en es-

tem momento están unidos por un sentimiento noble. Bellas palabras sobre la importancia de estos años de infancia.

Habéis de saber que nada hay más elevado, fuerte y sano, ni más provechoso para el ulterior curso de la vida, que algún buen recuerdo, especialmente los que arrancan de la infancia, de la casa paterna. Os hablan mucho de vuestra educación; pero un recuerdo así de bello, así de santo, conservado desde la infancia puede que sea la educación mejor. Quien atesora muchos recuerdos de esa índole es un hombre salvado para la vida.²⁴

Ya está el ambiente caldeado para el final de la gran novela. Alfioscha exclama:

... queridos amigos, no le temáis a la vida!
¡Qué buena es la vida cuando haces algo bueno y justo!

-Karamazov...--gritó Kolia--¿es verdad que la religión dice que hemos de resucitar todos de entre los muertos y viviremos de nuevo y volveremos a vernos unos a otros, y a todos, y a Iliuscha también?

-Cierto que resucitaremos; sin duda que nos veremos de nuevo y con alegría nos contaremos todo lo que haya pasado--respondió Alfioscha medio en broma medio en serio--.

-¡Ay., qué gusto ha de dar eso!...--se le escapó a Kolia.

-Bueno, pero ahora demos por terminados los discursos y vayamos al convite fúnebre. No os preocupéis porque hayamos de comer pasteles. Es una antigua, sempiterna costumbre, y tampoco está mal--rió Alfioscha. Pero vamos allá. ¡Mirad; vamos ahora cogidos de las manos! Y eternamente así, toda la vida cogidos de las manos.

²⁴Dostoievski, Los Hermanos Karamasovi, II, Epílogo.

—¡Hurra por Karamazov! —volvió a gritar Ká-
lia con entusiasmo.
Y una vez más todos los chicos volvieron a
corear la exclamación.²⁵

A mi modo de ver Dostoievski da aquí la nota final de alegría por la esperanza tras los episodios turbulentos de la novela. Lo mismo que al final de Crimen y Castigo, El autor, que ha venido presentando un mundo de tonos duros y deprimentes, da una última razón a todo este sufrimiento: la fe y la esperanza en la otra vida y en una resurrección de carácter antropomórfico, como enseña la doctrina cristiana.

c) ~~Me~~canismo

A través de las novelas de Dostoievski encontramos siempre un personaje o grupo de personajes que sufren y representan en la novela a un estrato social que sufre. Estos personajes no son protagonistas de las novelas pero en el conjunto de la producción del escritor ruso, esta constante aparición de caracteres similares procedentes del mismo sector social, que él llama pueblo, hacen de una manera analógica protagonista al personaje pueblo que sufre.

He tratado de exponer que este pueblo ruso sufre y cómo al aceptar el sufrimiento encuentra a Dios y a la alegría. Visto este proceso espiritual, Dostoievski afir-

²⁵ Dostoievski, Los Hermanos Karamasovi, Epílogo.

ma claramente una y otra vez que Rusia es un pueblo mesiánico, destinado a salvar al mundo. Hubo un Hombre Redentor, mesías del género humano y hay un pueblo encargado de hacer vivir a los demás la doctrina de este Hombre; este pueblo, Mesías de los pueblos, es Rusia.

Dostoievski no descubrió a su pueblo hasta que se encontró desterrado en Siberia. Describe experiencias tenidas en campos de concentración en casi todas sus novelas pero especialmente en Diario de un Escritor e indirectamente en Notas del Subsuelo. En Siberia aprendió a amar al hombre ruso; fue su primer gran hallazgo; ve en estos hombres virtudes y sufrimientos que le hacen encontrar una misteriosa analogía con Jesucristo. En el presidio sólo tenía un libro, el Nuevo Testamento, que guardaba bajo la almohada y leía con avidez. Allí descubrió a Cristo, al hombre. Allí fraguó este paralelismo mesiánico, convicción que le durará toda la vida.

Es la del mesianismo ruso una tesis que Dostoievski repite hasta la saciedad, con dogmatismo lacerante a veces. La historia nos ha dado una Rusia mesiánica pero de una doctrina muy distinta, el Comunismo. Esto no va enteramente contra la doctrina del escritor; en cierto modo confirma su profecía ya que parece dar a entender que Rusia se convertirá en el mesías de los pueblos después de haber derrotado al anticristo.

¿Por qué Rusia ha de ser un país mesiánico y el único? En sus viajes por Europa Dostoievski estudia, compara, para sacar como conclusión un mayor amor y una mayor fe en su Rusia. Europa está agostada, incapaz ya de dar una

espiritualidad al mundo. De cierto "Congreso de la Paz" al que asistió en Ginebra, salió decepcionado, enojado; le parece una conspiración contra la fe cristiana por los absurdos que en su opinión se dijeron allí. Para él Europa es burguesa, egoístamente burguesa y no puede ser un pueblo burgués el que imponga su sentir espiritual. Queda la Iglesia Católica pero es incapaz ya que ésta es quien por su racionalismo ha engendrado el ateísmo y por su organización como estado, el socialismo. Europa está en el dintel de una gran revolución.

A esta Europa--no hace mención de América o Asia--opone Dostoievski su Rusia. El pueblo ruso conoce mal el Evangelio, ignora los puntos esenciales del dogma, pero conoce a Cristo y le lleva en el corazón; le ama a su modo, es decir, por su sufrimiento que es por lo que se ha conformado con Cristo a lo largo de la historia. Sólo el cristianismo ortodoxo no ha cambiado la imagen de Jesús a través de los siglos.

En opinión de Chatov--personaje de Demonios-- Rusia tiene como pueblo una vocación definida: salvar al mundo por medio de su Cristo, el único verdadero:

Cuando una nación no cree que ella sola posee la verdad(en ella sola y en ella exclusivamente), si no cree que es la única capacitada y predestinada para resucitar y salvar a todas por medio de su verdad, enseguida se convierte en un material etnográfico, pero deja de ser una gran nación... la nación que pierde esa fe, deja de ser nación... pero la verdad es una y por tanto una sola de las naciones puede poseer al Dios verdadero, aunque las demás naciones

tengan también sus dioses propios. La única nación deífera es la nación rusa.

A esto nos lleva el camino recorrido por Dostoievski. Ha parido de algo tan personal y profundo para el alma humana como es el sufrimiento, la alegría, para venir a dar en algo tan impersonal, incierto y tambaleante, como esta doctrina del mesianismo. Nos ha llevado por los caminos del espíritu y nos ha hecho amar lo "sagrado" que nos esperaba al fin. Pero lo "sagrado" es algo mezquinamente ligado a una nación, una raza. No podemos menos que sentirnos defraudados.²⁷

Por otra parte hay algo que parece no coordinar en esta doctrina del mesianismo. Habla primero de imponer el Dios ruso al resto de los pueblos del mundo. Pocas páginas más adelante, por boca del mismo personaje (Chatox) personaje que expresa la parte positiva cristiana del pensamiento del escritor ruso como podemos comprobar al leer Diario de un escritor--dice algo que parece contradecir a lo anterior:

Ningún pueblo se ha organizado todavía con arreglo a los principios de la ciencia y la razón y la ciencia han desempeñado siempre en la historia de los pueblos un papel secundario y servil; siempre, y así será hasta el fin de los tiempos. Los pueblos se desplazan y mueven por otra fuerza imperiosa y dominadora de origen desconocido e inexplicado. Es la fuerza de la

26

Dostoievski, Demonios, II, P.II, c.i.

27

Henri de Luba, El drama del humanismo ateo, trans. C. Castro Cubels (Madrid, 1949) p.428.

insaciable ansia por llegar al final y al mismo tiempo niega el final. La fuerza de la continua e incansable afirmación de su existir y la negación de la muerte. La búsqueda de Dios.

La finalidad de toda nación, en todo período de su vida es únicamente la búsqueda de Dios, de su Dios irremisiblemente suyo, y la fe en El como en el único y verdadero. Dios es la personalidad sintética de todo el pueblo tomado desde el principio hasta el fin. Nunca todavía sucedió que todas o muchas naciones tuvieran un Dios común ; sino que siempre, cada una tuvo el suyo. Es indicio de la destrucción de la nacionalidades el que los dioses comiencen a ser comunes. Cuando los dioses se generalizan, mueren los dioses y la fe en ellos juntamente con las naciones. Cuanto más fuerte es un pueblo, tanto más suyo es su Dios.²⁸

¿En qué quedamos? Ante esto sólo tenemos dos salidas: o admitir que el ruso es el único pueblo con personalidad y los demás son pura "masa etnográfica" (expresión del mismo Chatov), o la doctrina del mesianismo ruso queda reducida a las expansiones de amor patrio de un escritor. La primera hipótesis nos parece un poco fuerte a quienes no hemos nacido en Rusia.

Tras esta explosión de patriotismo mesiánico de Chatov, su interlocutor le ataca en un punto que ha dejado sin defensa: Dios. Dios es--según su teoría--un simple atributo de la nacionalidad, y un Dios así no puede llenar. Chatov contesta que no rebaja a Dios sino que eleva la nacionalidad hasta Dios: "El pueblo es el cuerpo de Dios." ²⁹

²⁸ Dostoievski, Demonios, II, P. II, c. 1

²⁹ Ibid.,

Con esta afirmación Chatov ha apoyado su espalda en la pared. El interlocutor, el superhombre o demonio Stavroguin, avanza hacia él implacable:

-Quisiera saber esto solamente: ¿Cree usted en Dios o no cree?

-Creo en Rusia, creo en su ortodoxia...creo en el Cuerpo de Cristo.. creo que el nuevo advenimiento tendrá lugar en Rusia... creo ...--balbució, fuera de sí, Chatov.

-¿En Dios? ¿En Dios? 30

-Yo...crearé en Dios.

Y con esto el mesianismo ruso queda al aire, dependiente de un incierto "crearé en Dios" en su más apasionado defensor. Recordemos nuevamente que Chatov es casi el autorretrato de Dostoievski en lo que se refiere a su lucha por una fe escurridiza. Condenemos una doctrina que hace al pueblo un Dios pero admiremos al hombre que recurre a esto porque quiere creer, buscar un asidero humano para su fe, cosa ciertamente muy comprensible.

Unos cuantos decenios antes de la revolución, Dostoievski la adivinó y predijo con bastante exactitud en su novela Demonios. Su Rusia mesiánica está enferma; unos cuantos demonios se han introducido en el pueblo y han envenenado el alma de los "humillados y ofendidos" durante siglos. "Ya habeis sufrido bastante por un ideal cristiano que no os ha traído más que dolor y miseria"--parecen decirles--"ha llegado la hora de probar otro camino". No más zares, fuera príncipes, todos iguales,

30 Dostoievski, Demonios, II, P. II, c. i.

Dostoievski veía que la nobleza rusa hacía agua. Cada vez resultaba más insoportable y estúpida. Esta situación no podía durar. El también deseaba levantar al pueblo de la opresión, pero por otro camino. ¿Cuál? No lo llega a definir; se limita a no admitir el camino de los "demonios" porque no aman al pueblo, le utilizan para el logro de sus ambiciones y como vengador de sus rencores. Rusia está enferma "pero esa enfermedad no es de muerte" parece decir este gran ruso. Cien años después podemos decir nosotros: "Rusia, nuestra amiga, duerme" con la esperanza de que al paso de los años alguien pueda decir: "Rusia, sal fuera".

Demonios termina con una incógnita. Al final muere Stefan Trofimovich, tipo del intelectual sentimental rebasado por la generación joven y padre del cabecilla de los revolucionarios. Dostoievski no se identifica con él pero a veces pone en sus palabras pensamientos dignos de tenerse muy en cuenta. Pide que le lean el pasaje evangélico de los demonios que entran en la piara de cerdos. Y comenta:

... eso, punto por punto, es nuestra Rusia. Esos demonios, que salen del enfermo y se entran en un cuerpo, todos estos venenos, todos estos miasmas, todas estas suciedades, todos esos demonios y todas estas diabluras son los mismos que se albergan en el cuerpo de nuestro grande y amado enfermo, de nuestra Rusia, por los siglos de los siglos.... Pero una gran idea, una gran voluntad mira por ella desde arriba, y como por ese loco emdemoniado, saldrán todos esos demonios, toda

esa impureza, toda esta suciedad, aflorando a la superficie... y ellos mismos pedirán entrar en los cuerpos. Sí, y hasta es posible que entren... pero el enfermo aquel se salvará y se sentará a los pies de Jesús y todos le mirarán atónitos.³¹

Hombre

Podemos decir con fundamento que la obra entera de Dostoievski es monográfica: el hombre y su destino. Su único argumento, la lucha del hombre sobre la tierra y la búsqueda de un sentido para la existencia. Persiguiendo este sentido entra con decisión hasta el subsuelo más tenebroso del alma humana.

Por los hombres de Dostoievski que hemos visto hasta aquí en este estudio podemos darnos cuenta que en cierto modo no se trata de seres normales. El escritor los usa con fines literarios, filosóficos, o, la mayoría de las veces, ambos. Hay un grupo de caracteres que introducen problemas de carácter filosófico, interesantes desde el punto de vista de este estudio. Dos de ellos son especie de "superhombre" por su posición religiosa y moral. El tercero, Iván Karamazov, es el joven intelectual ruso de su tiempo.

³¹Dostoievski, Demonios, II, P.III, c.viii

Hombre-Dios o Superhombre

Rodion Romanovich Raskólnikov, protagonista de Cri-
men y castigo es un estudiante petersburgués de unos
veintitrés años que no quiere ser como los demás hombres
y se ha montado una teoría que trata de llevar a la prácti-
ca. Resumo su pensamiento:

Hay hombres ordinarios y extraordinarios; el hombre
ordinario debe vivir en la obediencia, no tiene derecho
a infringir las leyes porque es vulgar. El extraordina-
rio tiene derecho--no oficial-- a saltar por encima de cier-
tos obstáculos en caso de que estos lo sean para una causa
que lo exija (un bien para toda la Humanidad, etc.). Pone
el ejemplo de Kepler o Newton que por ciertos obstáculos
legales no hubiesen podido hacer sus descubrimientos; estos
obstáculos podrían haber sido el sacrificio de la vida de
uno, diez, cien o más hombres que se opusiesen al descubri-
miento. Hubiesen tenido derecho y hasta deber de eliminarles.
Los legisladores han sido todos criminales, ya que han pro-
mulgado leyes nuevas que abolían las antiguas y si era ne-
cesario vertían sangre de inocentes que defendían estas le-
yes antiguas. La mayor parte de los grandes bienhechores de
la Humanidad han sido grandes sanguinarios.

Concluye que no ya sólo los grandes sino todos aquellos
que se apartan de la vulgaridad, esto es, que sean capaces
de decir una "palabra nueva" están obligados a ser crimina-
les. Sinó, quedarían entrampados en la vulgaridad. Los
seres ordinarios son la materia, útiles solamente para la
procreación; conservadores, disciplinados, gustan de vivir

bajo la obediencia. Los otros exigen la destrucción de lo presente en busca de algo mejor. Pueden concederse la autorización para pasar por encima de la sangre. Entonces los ordinarios les castigan y mandan ahorcar y al cabo de unos años les levantan una estatua. La primera categoría, los vulgares, son siempre los verdaderos señores. Los otros son los señores venideros. Los primeros conservan al mundo y lo multiplican, los segundos lo mueven y lo conducen a su fin. La equivocación (creer uno de la primera categoría que es de la segunda) sólo sucede en individuos de la primera categoría (ordinarios). Ellos mismos terminan siendo sus propios verdugos.

Raskólnikov conoce a una vieja usurera a quien --como estudiante que es--ha pignorado algunos objetos. Esa vieja de nada sirve a la Humanidad; almacena dinero a costa de las amarguras de los demás; es un "piojo asqueroso". ¿Por qué no eliminarla? Hay una que lo impide. La vieja, la ley moral que la protege, son el obstáculo, la barrera ante la cual el hombre se detiene. El hombre ordinario, no el extraordinario. Si elimina a la vieja por un bien superior, será el hombre extraordinario, el superhombre libre de la ley moral. Mata con un Hacha a la usurera y a una hermana suya con la que no contaba. No deja rastro que pueda hacer sospechar de él.

Ya tenemos al superhombre; tendríamos que tenerle conforme a la teoría; pero Raskólnikov no puede verse libre de una conciencia que le tortura febrilmente hasta la enfermedad. Se repite que no es un crimen los que ha hecho, que ha aplastado a un piojo. Inútil, la conciencia le sigue im-

placable. Toda la novela es un forcejeo entre el remordimiento que se impone y el superhombre que pierde terreno. Es humano a su pesar, se conmueve ante el dolor ajeno. siente una tristeza profunda, injustificada, a la puesta del sol; es hombre, no superhombre. Contra lo que espera tras pasar la barrera moral, no puede prescindir de Dios.

No soporta la situación; reconociendo su derrota, confesándose hombre.

Si yo hubiese matado sólo por estar pasando hambre, entonces, ahora sería feliz...
... EN el diablo me impulsó, pero después de esto me explicó que no tenía derecho a lanzarme a ello porque yo era precisamente un piojo como todos y nada más. ¡Yo me maté a mí mismo, y no maté a la vieja!... ¡A la vieja la maté el diablo, no yo! ³²

A la hora del arrepentimiento acude a Sonia, imagen del pueblo sufriente. Ella le obligará a confesar su crimen, a entregarse. El obedece y va a presidio. Pero la teoría todavía aletea en su inteligencia: "... todas esas ideas no son jamás tan necias como luego parecen cuando se malogran. ¡En el fracaso todo parece estúpido!"³³

Su crimen no es una forma estéticamente aceptable y por eso la penan, por no estética. Sin embargo las guerras se consideran más estéticas....

La luz llega al pretendido Dios de la mano de Sonia, la criatura sencilla. Le enseñará a aceptar el castigo y de esta manera enterrar al superhombre y dejar paso al

³²Dostoievski, Crimen y Castigo, II, P.V, c.iv.

³³Dostoievski, Crimen y Castigo, II, P.VI, c.vii.

hombre nuevo, resucitado.

Son obligadas aquí unas breves palabras a propósito de la relación de Dostoievski con Nietzsche. Breves porque se ha escrito ya mucho y bueno sobre el tema. Henri de Lubac dedica un largo capítulo a la comparación de estos dos autores en su libro El drama del Humanismo Ateo. Berdiaef habla también a menudo de este paralelismo. Simplemente señalaré algunos puntos entresacados de alguno y otro.³⁴

Dostoievski no conoció a Nietzsche ni sus obras. Según parece, Nietzsche se topó casualmente con la obra del ruso Memorias del subterráneo. Le entusiasmó. A Nietzsche le quedan entonces dos años de lucidez y a Dostoievski seis de vida. En estos dos años Nietzsche tuvo tiempo para leer algunas de las obras de Dostoievski traducidas al francés, entre ellas Crimen y Castigo, la historia de Raskólnikov. No leyó las dos grandes obras Demonios ni Hermanos Karama sovi.

La euforia de Nietzsche por el ruso no duró mucho. Después de afirmar rotundamente que era el único que le había enseñado algo de psicología, va dejando enfriar esta relación. Dostoievski es precursor de Nietzsche t en cierto modo paralelo a él, pero su influencia sobre el filósofo alemán es muy poca. Posiblemente, si la relación hubiese sido inversa, Dostoievski habría sido un seguidor de Nietzsche.

³⁴Lubac, op.cit. y Berdiaef, op.cit.

Son dos espíritus que se rebelan violentos contra el espíritu racionalista de la época. Caminan al mismo paso pero un gran espacio les separa. El ruso vió el peligro del Hombre-Dios; crea al superhombre con el único fin de hundirle en el fracaso y salvar así al hombre y a Dios. El alemán se quedó sin Dios y sin hombre. La posición ante Jesús es también distinta. Dostoievski admira mientras que Nietzsche odia y envidia.

En la Novela Demonios, Kirillov es una reedición del superhombre en una atmósfera más favorable para la idea.

Un hombre joven todavía, como de veintisiete años, decentemente vestido; moreno, fornido y flaco, con la cara pálida de matiz algo turbio y ojos negros, sin brillo. Parecía algo pensativo y ensimismado. Hablaba a saltos e incurriendo en faltas de gramática y parecía como si perdiese el hilo y se embrollase, en cuanto se metía a hacer una frase algo larga.³⁵

Vive solo y--al menos durante el tiempo de la novela-- se dedica a dormir de día y a pasear de noche por la habitación siempre ensimismado. Apenas come; la comida se le enfría y pudre sobre la mesa; toma gran cantidad de té frío o caliente. Es bueno, ama a los niños y juega con ellos (es este un dato interesante en Dostoievski, conocedor de los niños; vemos en Crimen y Castigo que la presencia de Svidrigailov les infunde pavor porque es malvado).³⁶

³⁵Dostoievski, Demonios, II, P. II, c. iii.

³⁶Dostoievski, Crimen y Castigo, II, P. V, c. viii.

Kirillov está siempre dispuesto a ayudar porque comprende la miseria humana. Es triste; repite sin cesar un tema: "todo me es igual" y lo practica. Dice que es capaz de pasarse la vida pensando en una sola cosa. Ha pensado mucho sobre el suicidio. A su modo de ver hay muy pocos suicidios. Las causas por las que la gente no se suicida son dos. Una pequeña; el dolor. Para los suicidas que están en su juicio es algo que se piensa mucho. Si no fuera por eso se suicidarían muchos más. Una piedra como una casa que cayese encima de uno no produciría dolor pero mientras no cayese habría mucho miedo al posible dolor. La segunda razón, la grande: el más allá. La libertad absoluta existirá cuando dé lo mismo vivir que no vivir. Entonces nadie querrá vivir. El hombre no le teme a la muerte porque ama la vida; la vida es dolor, la vida es espanto y el hombre será desdichado, pero aparecerá un hombre nuevo, feliz y orgulloso al que le dará lo mismo vivir que no vivir. Quien suprima el dolor y el espanto ese será un Dios. Y el otro Dios dejará de ser. Dios existe y no existe (la piedra no produce dolor pero en el miedo a la piedra hay dolor). Quien venza el dolor y el miedo, ese será un Dios. Entonces la historia se dividirá en dos partes; del gorila al aniquilamiento de Dios y del aniquilamiento de Dios al cambio de la tierra y del hombre físico. Si da lo mismo vivir que no vivir, todos se matarán. Matarán la mentira. El que se atreva a matarse descubrirá el secreto del engaño, será Dios. Suicidas los ha habido a millones, pero ninguno por esta causa, sino con miedo y no por este fin. Quien se mate por matar al miedo, especialmente al miedo del más allá,

será Dios.

Con estos pensamientos Kirillov está abocado fatalmente al suicidio. Se suicidará pero antes nos dejará dichas cosas realmente interesantes.

Como he dicho ama a los niños, ama a la vida pero está resuelto a pegarse un tiro, precisamente porque la vida existe para él y la muerte no existe en absoluto. El apretar el gatillo le abrirá las puertas de una nueva vida. No cree en la otra vida eterna, sino en ésta de aquí, eterna. Hay minutos en los que el tiempo se detiene y se hace eterno. Esos minutos son los que espera alcanzar Kirillov. El ángel del Apocalipsis jura que ya no habrá más tiempo, porque cuando el hombre haya alcanzado la dicha no será necesario el tiempo; el tiempo es una idea (no un objeto) y en ese momento se extinguirá en la mente. Kirillov se considera feliz. Todo es bello. El hombre es desdichado porque no sabe que es dichoso. Todo, aun las mayores barbaridades, está bien para aquel que sabe que todo está bien; mientras no lo sepa, no lo estará. Todos son buenos y los que no lo son es porque no lo saben. El que les enseñe que todos son buenos pondrá fin al mundo. Kirillov es en el fondo un místico y un contemplativo a su manera.

Este hombre se escapa a nuestra esfera de comprensión. Parece que ha tenido una experiencia mística de algo que él llama "la eterna armonía".

Hay segundos, sólo se dan cinco a seis segundos, en los que de pronto siente usted la presencia de la eterna armonía, completamente lograda. No es cosa terrenal, no quiero decir que sea cosa celestial, sino que el hombre, en su forma terrenal, no pue-

de soportarla. Necesita transformarse físicamente o morir. Es un sentimiento claro e indiscutible. Parece como si de pronto sintiese usted toda la naturaleza y saliese diciendo: "Sí, es verdad, Dios al crear al mundo, al fin de cada día de la creación, dijo: Sí, es verdad, está bien". Esto... no es ternura, sino simplemente así, alegría. No perdona usted a nadie, porque no hay ya nada que perdonar. No es que usted ame, ¡oh eso está muy por encima del amor...! Si durase más de cinco segundos, el alma no la aguantería y tendría que desaparecer. En estos cinco segundos he vivido yo una vida, y por ellos daría mi vida porque lo valen. Para resistir diez segundos sería menester cambiar de forma física. Yo pienso que el hombre está obligado a dejar de engendrar. ¿Para qué los hijos, para qué la evolución si el fin está ya alanzado? En el Evangelia se dice que en la resurrección ya no se engendrará y que seremos como ángeles de Dios. Es una indicación.³⁷

¿Qué es en fin esta "eterna armonía? No queda claro. Tiene elementos celestiales sin ser celestial en al sentido cristiano; pero un cielo sin Dios es una contradicción. Queda la nada; pero, ¿se puede idear una nada positiva y feliz? Dostoievski crea un coloso que se le va de su zona controlable. Nos deja el oscuro "caso Kirillov" sin solución que satisfaga. Kirillov termina encerrado en un muro que se ha levantado él mismo con su teoría. Piensa: Dios es imprescindible, tiene que existir. Dios es imposible, no puede existir. ¿Hay una tercera solución? Sí, un tiro en la sien. Esto último es lo que decide.

Este suicidio lo aprovecha para sus intereses uno de

³⁷Dostoievski, Demonios, II, B. III, c.v.

los "demonios", Piort Verjovenski. Ha asesinado a un hombre y sabe que Kirillov, a quien todo le es igual, firmará un papel declarándose culpable antes de suicidarse. Kirillov se burla de él, le insulta, le desprecia, le hace arrastrarse mendigando el suicidio. Poco antes de consumarlo tiene una explosión oratoria a propósito de Jesucristo que merece ser reproducida íntegramente.

Oiga usted--dijo Kirillov deteniéndose inmóvil con los ojos extraviados perdidos en el vacío--oiga usted una gran idea: un día hubo en la tierra en que en medio de ella se alzaban tres cruces. Una de la cruz hasta tal punto creyó que le dijo al otro: "Hoy estarás conmigo en el Paraíso." Al expirar el día ambos murieron, llegaron y no encontraron paraíso ni resurrección. No se verificó lo dicho. Oiga usted: aquel hombre estaba por encima de toda la tierra, constituía todo por lo cual merece la pena vivir. Todo el planeta, con todo lo que contiene, sin ese hombre... una locura. No hubo antes ni después ninguno que se le pareciese, ni nunca lo habrá, siendo hasta un milagro. En esto consiste el milagro: en que no hubo otro igual ni antes ni nunca. Y si es así, si las leyes de la naturaleza no tuvieron piedad de él, y si ni siquiera del milagro tuvieron piedad y lo dejaron vivir en medio de mentiras y morir por una mentira, resulta que el planeta entero es una mentira y no descansa sino sobre la mentira y la bafa. Por lo que se ve que las leyes mismas del planeta son una mentira y un vodevil diabólico. ¿Para qué vivir?³⁸

Kirillov se mata para deshacer esa mentira. El hombre sólo inventó a Dios para vivir sin suicidarse; es to-

³⁸Dostoievski, Demonios, II, P, III, c. vi.

da la historia universal. El solo en toda la historia no ha querido por primera vez inventar a Dios.. "Yo me mataré para poner de manifiesto mi rebeldía y mi terrible libertad."
39

El superhombre termina con el magistral pasaje del suicidio de Kirillov. El caso es más grave que el de Raskólnikov. Dostoievski pone en labios de Kirillov la misma expresión angustiosa que él mismo pronunciara en otra ocasión: "Dios me ha atormentado toda mi vida." Este hombre va en busca de una solución, busca la paz como un niño busca el refugio en su madre pero hay una interferencia de la inteligancia errónea que le impide encontrar el camino para esta paz.

En mi opinión Kirillov es un suicida vulgar de los que él desprecia. Se da cuenta de esto y es en parte por esto por lo que se suicida. En los últimos momentos parece dominado por el miedo. Como él mismo dice son dos clases de miedo las que se presentan al suicida. El miedo al dolor y el miedo al más allá. Logra que su voluntad lo venza. Pero el miedo está junto a él, con una presencia casi física. ¿Cuál de los dos miedos? Cabe pensar que por lo menos el miedo al más allá, a ese más allá tan incierto hacia al que camina, a la eterna armonía según su propia expresión. En su incansable pensar, este Zaratustra ha pasado junto a lo único que podría dar sentido a su existencia: Jesucristo. Lo ha considerado--recuérdese el párrafo citado arriba--y no ha podido ver en él más que otro hombre, el más grande de todos, sí, pero fracasado en el instante punta de su vi-

³⁹Dostoievski, Demonios, II, P. III, d. vi.

da. Es lástima , porque era su única oportunidad; hay un camino--y sólo uno--para el hombre-Dios: el encuentro con el Dios-hombre, la entrega a El; si este falla, la solución está fuera de nuestro alcance.

En Kirillov se da un conflicto que impide la entrega . Moralmente está en condición privilegiada para ella: es bueno, puro, ama la vida.... Su corazón se inclina a esa entrega, pero la inteligencia le impone ser autónomo pues de la heteronomía nace el dolor y el miedo, de ahí su indignidad. El corazón busca, quiere; la inteligencia prohíbe-. Resultado: el ser que atrae--Dios, Jesucristo--se convierte en hostil; el amor a El, en pecado contra la inteligencia.⁴⁰

Iván Karamazov

Iván Karamazov es una de las más logradas creaciones de Dostoievski. Su presencia arrastra una fabulosa problemática. Solamente su Poema del Gran Inquisidor, narrado por él en la novela, ha dado origen a disputas, artículos, libros enteros de investigación. Sería pues un tanto pedante tratar de decir aquí en unas líneas la palabra definitiva. Simplemente apuntaré algunos de los problemas que plantea. Pero antes una breve presentación.

Tiene ventitrés años pero el desarrollo intelectual no corresponde en él a la edad. Se ha criado lejos de la familia, siempre en odio a su padre. Aficionado al estudio de los grandes problemas desde niño. Por el tiempo de la no-

⁴⁰ Romano Guardini, El universo religioso de Dostoievski, trans. A. L. Bixio (Buenos Aires: 1958) pp. 187-191.

vela se dedica a escribir artículos de pensamiento avanzado en periódicos y revistas.

Por lo que parece, figuras como las de Iván son bastante comunes entre los estudiantes rusos del tiempo de Dostoievski. Recordemos a Raskólnikov y a otros personajes de demonios. En la misma obra que Iván, aparece un retrato de lo que sería éste en su infancia en la figura del precoz Kolia Krasotkin.

Dos últimos rasgos: admira a Cristo y ama a los niños. Una vez más se repiten estos dos rasgos comunes a los personajes de cierta elevación espiritual en Dostoievski. Por medio del segundo punto entramos en el planteamiento del primero de sus grandes problemas: La rebelión contra el mundo. El misterio del sufrimiento del inocente planteado sin cesar desde Job hasta nuestros días, entra en escena. Es de advertir que Dostoievski era un gran lector del libro de Job, el cual le conmovía hondamente. Lo leía con frecuencia y paseaba luego pensativo, a grandes zancadas, por su habitación.

Habla Iván:

Yo quería hablar de los sufrimientos humanos en general pero mejor es que nos detengamos en los sufrimientos de los niños solamente. En primer lugar al niño es posible amarlo hasta de cerca, hasta con su cara sucia y fea (a mi me parece no obstante que los niños no tienen nunca caras feas). En segundo lugar de los mayores no hablaré tampoco porque además de que son repulsivos y no me recen amor, tienen una compensación: han comido la manzana y conocen el bien y el mal y se han vuelto como dioses. Y aún siguen comiéndola....Pero los niños no han comido

nada y por lo tanto son del todo inocentes. Si también ellos padecen horribilmente en la tierra es desde luego, sin duda alguna por culpa de sus padres, castigados por sus padres que comieron la manzana; Porque has de tener en cuenta que éste es un juicio del otro mundo para el corazón humano, aquí en la tierra, incomprensible. No es posible que sufra el inocente por el otro y además un inocente así.⁴¹

Y expone varios casos de crueldad extrema de los mayores con los niños.

La explicación del pecado original como raíz de todo sufrimiento humano, de las lágrimas "de que está regada la tierra desde la corteza hasta el corazón", no le satisface.

¡Oh, a juicio mío, según mi lamentable, terrestre, euclidiana razón, sólo sé que el dolor existe, que no hay culpables, que todo procede lo uno de lo otro directa y simplemente; que todo fluye y se allana... pero todo es sólo necesidad euclidiana, lo sé, y no puede avenirme a vivir según ella! ¿Qué tengo yo que ver con que no haya culpables y todo proceda simplemente lo uno de lo otro? Yo necesito una compensación, de lo contrario me suprimo. Y compensación no en el infinito, en ninguna parte ni nunca, sino aquí, en la tierra y que yo pueda verla con mis ojos. Yo creo en ella, yo quiero verla pero si para entonces estuviera ya muerto, pues que me resuciten, pues el que todo esto se realizase sin mi sería harto ofensivo. No he sufrido yo para, a mi costa, a expensas de mis crímenes y dolores crear y provocar una futura armonía. Yo quiero ver con mis propios ojos al cordero tumado junto al león y cómo la víctima revive y

⁴¹ Dostoievski, Los Hermanos Karamasovi, II, L. II, c. v.

se abraza con su verdugo. Yo quiero estar allí cuando todos, de pronto, vengan a saber para qué pasó todo aquello. En este anhelo se fundan todas las religiones y yo creo. Pero ahí están, sin embargo, los niños, ¿qué voy a hacer con ellos entonces? He aquí un problema que no acierte a resolver. 42

No es el único problema pero es el más lacerante. Si todos nosotros estamos obligados a padecer para alcanzar esa eterna armonía ¿qué tienen que ver con eso los niños? Los hombres somos solitarios en el pecado y en la compensación, pero ellos no han pecado; no admite tampoco el que un día Dios dé una compensación explicando el misterio.

Comprendo cuál debe de ser la conmoción del universo cuando todo en el cielo y debajo de la tierra se funda en un mismo grito de júbilo y todo lo que vive o vivirá exclame: "Razón tienes, Señora porque descubriste tus caminos." Entonces sin duda logrará su corona el conocimiento y todo quedará explicado. Pero eso es lo malo, que no puedo admitir tal cosa. Y mientras esté en la tierra me apresuraré a tomar mis medidas. Mira Alfonsa: Puede que, efectivamente, así ocurra; que si vivo para entonces o resucito para verlo, yo también exclame con todos al ver a esa madre abrazándose con el verdugo de su hijito: "¡Justo eres, Señor!"; pero no quiero lanzar entonces esa exclamación. En tanto es tiempo me daré prisa a prevenirme y rechazaré de plano esa suprema armonía. No vale las lagrimillas de un sólo niño martirizado. 43

⁴²Dostoievski, Los Hermanos Karamasovi, II, P. II, c. v

⁴³Dostoievski, Los Hermanos Karamasovi, II, P. II, c. v.

El mismo castigo de los causantes del sufrimiento es algo que--lejos de satisfacerle--le rebela más.

¿Ni qué armonía tampoco supone el que haya infierno? Yo quiero perdonar, quiero abrazar, y no quiero que haya más sufrimiento. Y si el dolor de los niños está destinado a completar esa suma de dolor que es indispensable para comprar la verdad, de antemano advierto que toda la verdad no vale ese precio.⁴⁴

No quiere esa armonía, es demasiado cara y no la quiere "por amor a la Humanidad". Aun cuando no tenga razón--reconoce--le devuelvo a Dios su billete de entrada a la eterna armonía.

Alfioscha le ofrece la solución cristiana. En Jesucristo tienen explicación todos los misterios. El puede perdonar no sólo a todos sino todo, porque derramó por sí mismo su sangre inocente.

Iván responde con el formidable Poema del gran Inquisidor. Jesucristo aparece una mañana en la tierra, en Sevilla. Silencioso, manso. El pueblo le reconoce y El les obra un milagro en el preciso momento en que pasa por allí cerca el Gran Inquisidor. Es encarcelado. En la cárcel el Inquisidor tiene un monólogo en el que le reprocha el haber vuelto a estorbar: "Todo ha sido transmitido por Ti al Papa. No vengas a estorbarnos. No tienes derecho a revelarnos nada nuevo."⁴⁵

~~Gran Inquisidor~~ Gran Inquisidor igual a Anticristo igual a Iglesia Católica. En el diluvio de interpretaciones no son pocos los que dan ésta. El odio de Dostoievski a la Iglesia

⁴⁴Dostoievski, Los Hermanos Karamasovi, II, P.II, c.v.

⁴⁵Ibid.

Católica es manifiesto y da motivos para interpretar así. En El Idiota se encuentra en embrión el poema. Dice allí por boca del príncipe Mischin que el catolicismo es un credo anticristiano, peor que el ateísmo. El ateísmo predica la nada, el catolicismo un Cristo falseado, El Anticristo. Ha jugado con los más sagrados sentimientos del pueblo. Todo lo ha vendido por dinero y poder temporal. De él ha nacido el ateísmo y luego el socialismo.⁴⁶

Romano Guardini afirma que esta visión es superficial; aunque cierta, lo es de rechazo ya que el poema tiene un sentido más hondo. La familia entera de los Karamasovi representa la familia humana con sus grandeñas y miserias y el poema revela la personalidad de Iván y los suyos: El hombre y la familia humana.⁴⁷ Este es el punto de vista de Guardini, un poco obscuro a mi modo de ver.

Otro planteamiento de Iván es su posición moral en la vida. Encuentra serias objeciones a la inmortalidad del alma y además tiene la teoría de que si el alma no es inmortal todo está permitido en la vida en el orden moral. Para él el orden moral está fundado en la inmortalidad del alma y en una existencia futura; caso de que no hubiese esa existencia futura al hombre le estaría permitido todo en el orden moral.

Iván es la duda, la lucha por la verdad de una sicología tardía; no ha sido nunca niño y no ha fraguado todavía en hombre. Pero no es en ningún modo un personaje negativo; su actitud ante el demonio que se le presenta en un estado de semidelirio es decididamente esperanzadora y

⁴⁶Dostoievski, El Idiota, II, P.IV,c.vii.

⁴⁷Guardini, op.cit. c.5.

y a lo largo de la novela no faltan situaciones en que nos aparece positivo. Los Hermanos Karamasovi es una novela sin terminar (probablemente Dostoievski pensaba en una trilogía) y no sabemos qué será de esos seres a quienes queda por delante una vida muy dura por vivir. Tras el brutal episodio de la novela y la condena injusta de Dimi- tri, cuando se reponga de la enfermedad en la que queda al final de ella es probable que Iván sea otro hombre muy dis- tinto; de ser así es bastante probable que su rumbo estaría enderezado hacia Dios.

UNAMUNO

Los personajes que se mueven por las páginas de Mi- guel de Unamuno parecen seres patológicos que aun en el caso de que se diesen en la realidad no podrían ser lleva- dos a la novela o al teatro pues sabemos que las situaciones límite que se dan en la realidad rara vez son susceptibles de ser trasvasadas a la ficción ya que ésta consiste pre- cisamente en un intento de acercarse a la realidad, mien- tras que muchas situaciones de la vida tienden a salirse de la zona encerrada en el campo que abarca nuestra reali- dad y al intentar ser traídas de nuevo a la realidad pier- den su fuerza dramática.

Al hablar de los caracteres que Dostoievski crea, de- cía que tenían una realidad de tipo analógico, con un aspec- to de profundo humanismo y otro de abstracción. Ahora bien,

Unamuno dehumaniza a sus caracteres de tal forma que el lector, al ponerse en contacto con ellos, tiene que hacer un constante esfuerzo para ^{no} olvidar que se trata de seres humanos. Son una especie de muñecos empujados por una idea abstracta, una pasión o una virtud que encarnan. No quiero decir que esto suceda con todos y cada uno de los personajes de Unamuno, pero sí con gran parte y sobre todo con los más importantes. A esto se debe en gran parte la desilusión de los lectores que entran en la obra del escritor vasco buscando lo humano. Forzando la idea en un juego de palabras podríamos decir que Unamuno es demasiado humano y esto le impide expresar su ficción en el nivel ordinario y sobra pasa los límites de lo humano entendido en su acepción normal. Sus personajes, como sus creaciones que tratan del bien y del mal, van--usando la expresión de F. Nietzsche-- más allá del bien y del mal en busca de sus últimas raíces. Al intentar llevar esto a la novela y al teatro, el escritor tropieza con la barrera de la incompatibilidad entre lo abstracto y lo concreto. La literatura de nuestros días usa de esta dificultad de expresar lo abstracto con elementos concretos y viceversa, como uno de sus elementos y más fecundos recursos. En este sentido podemos decir que Miguel de Unamuno se adelantó a su época e hizo de su ficción un prelude a ciertas tendencias de la literatura contemporánea.

El personaje que Unamuno crea es generalmente un ser atormentado por una pasión enfermiza y siempre con duda mordiente en el fondo de su alma. Porque eso sí, esos se-

res tienen alma, casi se podría decir que es lo único que tienen. La duda que palpita en cada uno de sus importantes caracteres constituye lo más autobiográfico en su obra.

Julián Marías hablando de un punto parecido a este dice que Unamuno se interesa principalmente por el retrato, el drama de los personajes y de la vida. Prescinde de darnos un mundo de cosas y se va derecho a la persona y ésta es la que determina el mundo circundante.⁴⁸

Creo que el punto de vista expresado anteriormente coincide con la idea de J. Marías que acabo de resumir aunque a primera vista parezca opuesto. Unamuno prescinde el mundo de las cosas y crea un mundo en sus novelas que se refiere sólo al personaje (a favor o en contra) pero como este personaje no es un ser real de los que podemos encontrar en la calle, su mundo también se aparta de lo real. No creo que haya contradicciones entre estos dos puntos de vista, de todos modos eso se podrá apreciar en las páginas siguientes.

En esta parte dedicada al estudio del escritor vasco a través de sus personajes,--siempre mirando al problema central de este trabajo, el religioso--presentaré algunos de los caracteres más significativos a este respecto, para pasar luego a puntos más generales y más directamente filosóficos-religiosos que aparecen en su obra.

48

Julián Marías, Miguel de Unamuno, ed. España-Calpe, 3th ed. (Madrid:1960) p.43.

San Manuel Bueno

San Manuel Bueno, Mártir (1933) es la última novela de Unamuno. Representa una madurez técnica no alcanzada en las novelas anteriores, ya que si aceptamos Niebla como un caso aparte del que hablaré más adelante sus otras novelas se quedan más bien en intentos salpicados de genialidad. En cuanto a su pensamiento, esta obra sitúa a Unamuno en un estadio más determinable. El mismo autor admite esto al comentar en el prólogo a esta novela las líneas de Gregorio Marañón escritas a propósito de ella."

En efecto, en "La Nación", de Buenos Aires, y algo más tarde en "El Sol", de Madrid, número del tres de Diciembre de 1931 --nuevos datos para bibliógrafos--, Gregorio Marañón publicó un artículo sobre mi San Manuel Bueno, Mártir, asegurando que ella, esta novelita, ha de ser una de mis obras más gustadas y leídas en adelante como una de las más características de mi producción toda novelesca. Y quien dice novelesca --agrego yo-- dice filosófica y teológica. Y así como él pienso yo, que tengo la conciencia de haber puesto en ella todo mi sentimiento trágico de la vida cotidiana. Luego hacía Marañón una consideraciones sobre la desnudez de la parte puramente material en mis relatos. Y es que creo que dando el espíritu de la carne, del hueso, y la roca, del agua, de la nube, de todo lo demás visible, se da la verdadera e íntima realidad dejándole al lector que la revista de su fantasía.⁴⁹

⁴⁹Unamuno, San Manuel Bueno, Mártir, II, p.1181.

Los acontecimientos suceden en un pueblecito que se puede localizar a las orillas del lago de Sanabria, en la parte norte de la provincia de Zamora, aunque en esta novela el lago recibe el nombre de San Martín de Castañeda y el pueblo el de Valverde de Lucerna, en lugar de su verdadero Ribadelago; a pesar de ello el autor insiste en lo ficticio de estos lugares en su prólogo.

En efecto, la trágica y miserabilísima aldea de Riba de Lago, a la orilla de San Martín de Castañeda, agoniza y cabe decir que está muriendo. Es una desolación tan grande como la de las alquerías ya famosas, de las Urdes. En aquellos pobrísimos tugurios, casuchas de armazón de madera recubierto de adobes y barro se hacina un pueblo al que ni le es permitido pescar las ricas truchas en que abunda el lago y sobre las que una supuesta señora creía haber heredado el monopolio que tenían los monjas bernardos de San Martín de Castañeda.

Esta otra aldea, la de San Martín de Castañeda con las ruinas del humilde monasterio, aggeniza también junto al lago, algo elevada sobre su orilla pero ni Riba de Lago ni San Martín de Castañeda, ni Galande, el otro poblado más cercano al lago de Sanabria--este otro menor acomodado--, ninguno de los tres puede ser ni fúe Valverde de Lucerna.⁵⁰

Entre las callejas irregulares de la vieja aldea, Unamuno sitúa a los personajes que protagonizan su última novela. Lo trágico discurre de una forma suave, confidencial, dentro del alma del personaje, genuino agonista

⁵⁰Unamuno, San Manuel Bueno, Mártir, II, p.1183.

aquí, sin que se produzca la colisión violenta con el mundo circundante.

Don Manuel nos trae el problema de la fe al primer plano de una manera más definida a mi modo de ver que en todas las demás obras de ficción de Miguel de Unamuno. El personaje da la clase del problema religioso tratado a través de todas las obras del autor. Prescindiendo en este momento de si se trata de algo autobiográfico y expresa la lucha del propio autor, expondré los puntos que me parecen de más importancia en lo tocante al problema religioso.

Don Manuel es el cura de Valverde de Lucerna. Ante los ojos del pueblo tiene reputación de santo, reputación merecida por otra parte, ya que no sólo es hombre entregado a su ministerio, sino que realmente ama a sus feligreses y hasta se cree que ha obrado ciertos prodigios. En el transcurso de la novela Don Manuel intima con Angela Carbellino, a quien dirige espiritualmente y más tarde con el hermano de ésta, Lázaro, venido de América, hombre que ha perdido su fe religiosa. Los tres juntos se dedican a una obra de misericordia en el pueblo, bajo el nombre de la Iglesia. Don Manuel descubre a sus íntimos, Angela y Lázaro, el hecho de que él tampoco tiene fe y que en su interior se siente profundamente infeliz y vacío, con deseos incluso de suicidio. Trata no obstante de cubrir las apariencias, ya que no quiere sacar a sus feligreses de la fe que les soluciona todos sus problemas y les hace vivir felices.

Esta es una de las pocas veces en que la duda agobiante cede hasta cierto punto y aparece aquí una certeza con respecto a la fe. No se trata aquí de que Don Manuel no crea,

duda y se esfuerce por creer. El caso es más grave: Don Manuel no puede creer, está psicológicamente imposibilitado para tener una fe cristiana. A pesar de esta carencia de fe Don Manuel construye y sostiene la fe de un pueblo.

En el prólogo a una edición americana de San Manuel Bueno, Mártir, Stamm e Isar hablan de este punto acertadamente:

The tragedy of Don Manuel is not that he does not believe in God, but that he cannot believe. For this reason, he is not simply an atheist or even an agnostic. If he were, there would be no conflict and hence no expression of the tragic sense of life. He is a Christian who bears the hardest of all crosses to bear: the cross of disbelief. Thus he is, in Unamuno's language, an agonist. The title of the novel is in itself highly significant. The name Manuel, derived from the Biblical name Immanuel, means literally "God with us", and is a name applied by the prophet Isaiah to the Messiah. Don Manuel as a priest, is the representative of God to the village and to all his parishioners. Angela intimates toward the end of the novel that this may be true in more than a formal sense; that Don Manuel by his very inability to believe is in some way fulfilling God's mysterious purpose.⁵¹

Queda sin explicación un detalle de importancia: Don Manuel no tiene fe, pero ¿ a qué se debe esta imposibilidad para tenerla? Ya que vemos a través de toda la novela que tiene los elementos requeridos para ser el cristiano ideal que piden los evangelios, y los tiene en grado elevado. Sólo carece de una cualidad para serlo: la fe, necesaria para ser cristiano.

⁵¹Unamuno, San Manuel Bueno, Mártir, Ginn Co., Introduction by Stamm and Isar (Boston:1961) Introduction, p.xxii.

Unamuno parece implicar aquí la imposibilidad de la fe en lo sobrenatural y lo revelado en las escrituras no sólo para Don Manuel, sino para todo ser humano. De ser así esta fe no sería requerida para la salvación humana ya que no se creería en nada que salvar. La vida desembocaría entonces en un nuevo contrato social destinado a hacer posible la convivencia y a una justificación humana inmediata. Aparece aquí la imposibilidad de creer en algo que no podemos ver y que va contra la razón y esto es algo universal. para todo hombre.

Se podrá argüir que aun en la misma novela hay personajes que de hecho tienen fe y viven de ella como son los feligreses de Valverde de Lucerna y Angela Carballino. Sin embargo los feligreses apoyan su fe en la figura de Don Manuel y se puede decir que creen en Don Manuel, en un ser humano que pueden tocar, que se mueve entre ellos y que--es lo que ellos creen--tienen una fe en Dios y su revelación. Creen por tanto en el Dios de Don Manuel, que es lo mismo que decir que no tienen un Dios en el que creer. En cuanto a Angela Carballino el caso es diferente. Ella está en el secreto de Don Manuel y sin embargo sigue en una fe cristiana auténtica. Pero esto último tampoco queda muy claro ya que se podría decir que ella trata de ser para Don Manuel lo que este es para sus feligreses, aunque en el caso de Angela con respecto a Don Manuel el mecanismo no funcione lo mismo que en el caso de Don Manuel con respecto al pueblo.

Referente al papel de Angela en la novela podemos leer en la misma introducción de Stamm e Isar:

The role of Angela in the novel is also more meaningful than may appear at first reading. She is not merely the narrator of the tale, she is also the confessor of the priest. Her name, in the Greek source of the word, means "messenger", and it is she who narrates the story and also spreads the fame of Don Manuel beyond the village and to her brother in América. Don Manuel senses her in some higher spiritual ("angelic") power of understanding and forgiveness; it is to her that he appeals for absolution of his inability to believe the faith that he preaches. Toward the end, he begs Angela to pray for him, and also for Christ who, in that moment on the cross, suffered the same ultimate doubt.⁵²

Hay otro detalle que estos dos autores parecen pasar por alto. Se refiere al papel que la mujer en general representa en la obra de Unamuno. Como veremos más adelante, para nuestro escritor la mujer lleva un instinto dentro de sí que de una manera u otra se manifiesta: el instinto de maternidad. No me parece imposible la idea de que éste sea el sentimiento de Angela tanto para Don Manuel como para su hermano Lázaro.

Uno de los puntos que Unamuno pone en revisión directa o indirecta en su novela es el concepto tradicional católico de la santidad. No hay duda de que Don Manuel actúa como un santo y llena los requisitos que la Iglesia pide para la introducción de un caso de canonización. Desde este punto de vista, que es el más lejano que los juicios humanos pueden alcanzar, Don Manuel es un santo y le está reservado con todo derecho el título de San que sin duda

⁵² Stamm e Isar, op.cit., p.xiv.

le será otorgado por la Iglesia. Y aquí tenemos la paradoja: un santo a quien le falta lo más esencial para ser un común cristiano. De esta manera Unamuno abre un nuevo camino: la posibilidad de ser santo sin tener fe, la santidad proveniente del amor a los hombres y de la fraternidad humana independiente de la religión cristiana o cualquier otra conexión con lo sobrenatural.

Don Manuel es un alienado en el sentido que F. Nietzsche da a esta expresión. Trabaja por inculcar a otros alienados a su vez--un complejo de ideas en las que él no cree. Pero por otra parte se puede hallar una significación más profunda en el actuar de Don Manuel. Lucha para conseguir el bien y la felicidad de los hombres que le están encomendados y para ellos recurre a cualquier medio, comenzando por el engaño colectivo y llegando al sacrificio de la propia conciencia.

Don Manuel es un redentor en el sentido Cristiano de la palabra y parece que Unamuno le sitúa en cierto paralelo al mismo Jesucristo. Paralelo al que, como sabemos, era bastante inclinado nuestro escritor.

Es redentor en primer lugar por su natural bondad, que es una cualidad que se derrama al los otros al ser poseída en alto grado. Referente a la bondad veamos la palabras de los autores ya citados:

The priest's family name, "Bueno", has the obvious connotation of "good". Beyond this surface meaning, however, is a deeper significance. Cervantes' Don Quijote, before he adopts the name of the knight-errant he becomes, is called by his family and neighbors

Alonso Quijano el Bueno. Unamuno implies the validity of a connection between the two figures of the introduction to San Manuel Bueno, Mártir which he wrote in 1939 for publication of the novel in Madrid.⁵³

Veamos la palabras del mismo Unamuno.

Y no quiero aquí comentar ya más ni el martirio de Don Quijote ni el de Don Manuel Bueno, martirios quijotescos los dos.⁵⁴

Afirmación sencilla, dejada caer de pasada, pero de un significado transcendente para la obra de Unamuno. En el sentido de la bondad, de la voluntad de comunicar esta bondad y hacer el bien por la tierra, Alonso Quijano y Don Manuel son hermanos. Se olvidan de sí mismos para entregarse a los demás. La gran diferencia que separaría a ambos personajes sería la de que--según Unamuno--Alonso Quijano es impulsado por un ideal en el que cree y aunque tenga sus dudas, estas vienen del miedo, del temor de que su ideal sea un quimera; de esta forma Alonso Quijano es el caballero de la Fe. El caso de Don Manuel es muy otro: no cree en el ideal que predica y al que trata de llevar a sus feligreses; las dudas, cuando las tiene, se refieren al temor de que lo que predica exista; así Don Manuel se convierte en el símbolo de la descreencia.

Se puede decir con los dos autores arriba citados que Don Quijote lucha contra el materialismo, la falta de fe y poesía que encuentra en sus contemporáneos; lucha por tanto

⁵³Stamm e Isar, op.cit., p.xxiii.

⁵⁴Unamuno, San Manuel Bueno, Mártir, II, p.1193.

contra el mundo exterior mientras que la lucha de Don Manuel es contra sí mismo y su imposibilidad para creer.⁵⁵

El título de mártir concedido a Don Manuel tiene también un significado en el complejo ideológico Unamuniano. Para él, mártir es él que lleva la lucha con su propio problema hasta el extremo, hasta lo agónico, él que nunca le vuelve la cara a esta batalla interna. El martirio es pues la lucha con la duda interna en cada momento de la vida cotidiana. Con su tendencia a darle un nuevo significado a las cosas, Unamuno encuentra una nueva acepción del concepto de martirio en El Sentimiento trágico de la vida... en el que nos quiere demostrar cómo es el mártir quien hace la fe y no la fe quien hace al mártir.

La soledad espiritual de Don Manuel y el terror que a ésta le tiene nos pueden dar una pincelada más a su retrato.

-Sí, a ellos les dió el Señor la gracia de soledad que a mí me ha negado, y tengo que resignarme. Yo no puedo perder a mi pueblo para ganar el alma. Así me ha hecho Dios. Yo no podría soportar las tentaciones del desierto. Yo no podría llevar sólo la cruz del nacimiento.⁵⁶

Se va acercando el personaje al paralelo con la figura de Jesucristo. Al igual que Jesucristo, Don Manuel es profundamente bueno y se dedica a hacer bien a quien encuentra en su camino. Ambos llevan a cabo una tarea redentora mediante la entrega de sí mismos y los dos también pasan por

55

Stamm e Isar, op.cit., p.xxiii.

56

Unamuno, San Manuel Bueno, Mártir, II, p. 1206.

la prueba de la soledad entre los hombres.

Queda por ver la relación en el punto más importante. El grito más angustioso de Don Manuel se produce cuando repite en su sermón las palabras de Jesucristo en la Cruz: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" Estas palabras constituyen un profundo misterio en la vida del Redentor, que Unamuno recoge aquí para hacer una de sus más audaces insinuaciones. ¿Perdería Jesucristo también la fe? Si esto fuese así, el caso de Don Manuel y su Valverde de Lucerna serían una muestra en pequeño del caso de Jesucristo y el mundo cristiano por Él originado.

Parece claro que Don Manuel no duda de la existencia de Jesucristo sino de la fe del mismo Jesucristo en lo sobrenatural de la misión que predicaba. Esto aparece al final de la novela, cuando en la última conversación privada entre Angela y Don Manuel, éste la pide que rece por Jesucristo.

Don Manuel no cree en la inmortalidad y tiene el presentimiento de que el mismo Jesucristo tampoco creyó. La razón por la cual trabaja la fe de sus feligreses en la vida eterna es porque esa idea les hace felices en esta vida y les prepara moralmente para vivir en sociedad y aceptar las leyes de ésta.

La falta de fe en la inmortalidad constituye la principal carencia de Don Manuel y es el tema que se repite una y otra vez con el significativo silencio del sacerdote cada vez que al recitar el credo se llega al punto en que culmina la profesión de Fe: "...creo en la resurrección de la

carne y en la vida perdurable." Aparte de estas ocasiones, él mismo lo declara abiertamente en otros muchos lugares.

Parece ser en San Manuel Bueno, Mártir el único lugar en que Unamuno parece señalar la posibilidad de un Jesucristo sin fe. La idea--genial literariamente--no deja de ser atrevida y no nos extrañaría que fuese una de las que dan origen a muchos de los furibundos anatemas y fuertes calificativos que muchos autores desde la cátedra del dogma católico lanzan contra el escritor vasco.

Repito con respecto a Unamuno lo que dije hablando de Dostoievski sobre el último punto. Creo que a estos escritores de temperamento pasional que buscan la verdad aun en los rincones y por los medios que a nosotros nos parecen más absurdos, merecen nuestra comprensión o al menos nuestro silencioso respeto. San Manuel Bueno, Mártir, sea o no autobiográfico, reúne en sí gran parte de los elementos del problema religioso de Unamuno y nos aporta un nuevo punto de vista sobre la fe. La falta de fe no es simplemente el no creer por diferentes razones, lo cual hace el caso más fácil y claro, sino que hay otro caso: la imposibilidad o parálisis que hacen imposible la fe.

La historia de una pasión

Abel Sánchez, una historia de pasión(1917) es la historia de una pasión que llega a acabar con la vida de un hombre. Este hombre se llama Joaquín Monegro, es el pro-

tagonista es un abstracto, la pasión de la envidia o del odio, pasión nacional como el mismo autor denomina en su prólogo aludiendo a un escrito de Salvador de Madariaga.⁵⁷

Esta novela es uno de los muchos casos en que el lector que se acerca a Unamuno con la esperanza de encontrar personajes de carne y hueso en sus obras, queda decepcionado y confundido. Joaquín Monegro no es un personaje real ni el autor pretende que lo sea. Toda la obra se reduce a mostrar como una pasión se va apoderando de una persona hasta el punto de alienarla y privarla de gran parte de la culpabilidad de sus actos.

...pero empecé a odiar a Abel con toda mi alma y a proponerme a la vez, ocultar ese odio, abonarlo, criarlo, cuidarlo en lo recóndito de las entrañas de mi alma. ¿Odio? Aún no quería darle su nombre, ni quería reconocer que nací, predestinado, con su masa y con su semilla. Aquella noche nacial infierno de mi vida.⁵⁸

Lo que realmente abruma a Joaquín es verse convertido en odio, petrificado en él.⁵⁹

Presenta aquí el autor a un hombre en lucha abierta con su pasión y contra su destino. Una lucha noble que hasta cierto punto justifica a nuestros ojos al personaje. A través de esta lucha y a medida que la pasión de la envidia gana terreno en el alma de Joaquín, Unamuno nos va insinuando sus tópicos claves.

⁵⁷Unamuno, Abel Sánchez, II, p.874.

⁵⁸Ibid., p. 888.

⁵⁹Julián Marías, op.cit., p.60.

En primer lugar aparece el misterio de la personalidad de Joaquín. ¿Quién es Joaquín? Y ¿por qué es Joaquín así, roído por una pasión que le mina física y moralmente? No hay ninguna razón por la cual este hombre tenga que ser como es. La personalidad de un ser humano está en gran parte determinada por las circunstancias que le salen al paso en el transcurso de su vida, y en el resto por la propia constitución psicológica y física, herencia, circunstancias de familia, etc. Pero esto no explica el problema sobre todo si se mira desde un punto de vista de revelación y dogma cristiano, desde donde parece que lo mira Unamuno, al menos en este caso. Si admitimos la casualidad en el mundo, ahí está la explicación, y no tenemos que ir más lejos en busca de un "por qué", pero si reconocemos que hay un ser creador que rige los destinos del hombre, entonces el "por qué" se hace necesario y va tras la justificación de las acciones divinas.

¿Cuál es la razón por la cual Joaquín está determinado a ser como es y a ser atormentado por su propia pasión? Las circunstancias que le salen al paso podrían ser diferentes, sin embargo todas van orientadas a aumentar su pasión sin que él pueda evitarlo. Se puede decir que Joaquín carece de libertad para actuar y liberarse de su destino y que hay un determinismo que le empuja a alimentar su pasión en cada una de las acciones que ejecuta. Como ilustración a lo últimamente dicho, reproduzco dos párrafos que el autor pone en boca de Joaquín y que, aunque largos, merecen ser transferidos íntegramente por su innegable patetismo.

Mi vida--hija mía--(escribía en la "Confesión"), ha sido un arder continuo, pero no ha habría cambiado por la de otro. He odiado como nadie, como ningún otro ha sabido odiar, pero es que he sentido más que los otros la suprema injusticia de los cariños del mundo y de los favores de la fortuna. No, no, aquellos que hicieron conmigo los padres de tu marido no fue humano ni noble, fué infame; pero fue peor mucho peor, lo que me hicieron todos, todos los que encontré desde que, niño aún y lleno de confianza, busqué al apayo de mis semejantes. ¿Por qué me rechazaban? ¿Por qué me acogían friamente, como obligados a ello? ¿Por qué preferían al ligero, al inconstante, al egoísta? Todos, todos me amargaron la vida. Y comprendí que el mundo es naturalmente injusto y que yo no había sido entre los míos. La baja mezquinidad, la vil ramplonería de los que me rodeaban me perdió.⁶⁰

Y al final de la obra

-¿Por qué he sido tan envidioso, tan malo?
 ¿Qué hice para ser así? ¿Qué leche mamé?
 ¿Era un bebedizo de odio? ¿Ha sido un bebedizo de sangre? ¿Por qué nací en esta tierra de odios? En tierra en que el precepto parece ser: "Odia a tu prójimo como a tí mismo." Porque he vivido odiándome; porque aquí todos vivimos odiándonos.⁶¹

Unamuno simboliza en esta obra una versión moderna de la historia de Caín y Abel, en la Biblia. Según la narración bíblica, los dos hijos de Adán ofrecían sus sacrificios a Yahvé, pero éste aceptaba complacido los de uno mientras que no se agradaba en los del otro. Consecuentemente nació el primer chispazo de envidia y Caín odió a

⁶⁰Unamuno, Abel Sánchez, II, p. 958.

⁶¹Ibid., p. 974.

Avel hasta el asesinato. Veamos este episodio narrado con simplicidad y graficismo:

And it came to pass after many days, that Cain offered, of the fruits of the earth, gifts to the Lord, Abel also offered of the firstlings of his flock, and of their fat. And the Lord had respect to Abel and to his offerings. But to Cain and his offerings he had no respect; and Cain was exceedingly angry, and his countenance fell. And the Lord said to him: Why art thou angry? And why is thy countenance fallen? If thou do well, shalt thou not receive? But if ill, shall not sin forthwith be present at the door? But the lust thereof shall be under thee, and thou shalt have dominion over it. And Cain said to Abel his brother: Let us go forth abroad. And when they were in the field, Cain rose up against his brother Abel, and slew him. And the Lord said to Cain: Where is thy brother Abel? And he answered: I know not. Am I my brother's keeper? And he said to him: What hast thou done? The voice of thy brother's blood crieth to me from the earth, which hath opened her mouth and received the blood of thy brother at thy hand. When thou shalt till it, it shall not yield to thee its fruit. A fugitive and a vagabond shalt thou be upon the earth. And Cain said to the Lord: My iniquity is greater than that I may deserve pardon. Behold thou dost cast me out this day from the face of the earth, and I shall be hidden from thy face, and I shall be a vagabond and a fugitive on the earth: every one, therefore, that findeth me, shall kill me.⁶²

Gran parte de los lectores del Génesis se habrán preguntado en su interior más de una vez, quién provocó la tragedia entre los dos hermanos y como más o menos todos

⁶²Génesis, c.4, 3-14.

henos sentido alguna vez la envidia dentro de nosotros, no podemos menos de mirar el caso desde el punto de vista de Caín y justificarle en parte por lo que hizo. Caín trabajaba--podemos decir que más duro que Abel--y ofrecía sus primicias al igual que su hermano; sin embargo Yahvé mostró su repugnancia por las ofrendas del hermano mayor. Ante este caso y los casos paralelos que nos encontramos tantas veces en la vida, uno no puede menos que cuestionarse sobre una justicia divina que es capaz de mimar a unos y atormentar a otros. Se podrá decir que Dios tiene sus designios particulares para la salvación de cada uno dentro de una libertad, pero esto convence a los Abel, no a los que padecen las consecuencias ni a los hombres como Unamuno que buscan las causas últimas de los problemas vitales de este tipo.

Cierto que por este sendero se llega al problema de la predestinación divina que no tiene una solución que satisfaga al entendimiento ni al sentimiento y que supone una base de fe que acepte el misterio como tal esperando un día ver explicado, como en un film retrospectivo el mecanismo que Dios utilizó para llevarnos amoroso por el camino que El previó sin violar nuestra libertad.

Unamuno no entra aquí a fondo en el misterio sino que lo deja sugerido para que el lector reflexione por sí mismo.

Joaquín Monegro es uno de los personajes más característicos de ficción unamuniano, que encarna esa duda o inseguridad vital sobre la propia personalidad y el propio destino; Representa también la pasión y provoca el problema de orden teológico, puntos estos que entran de lleno en el frente ideológico de nuestro autor.

Frente al creador

Niebla (1914) es una de las obras de más difícil interpretación del escritor vasco. Tras la pantalla de una ironía y un humor finos, Unamuno plantea una vez más el problema de la esencia de la personalidad y nos deja en su Augusto Pérez uno de sus mayores ejemplos de duda y angustia vital.

Augusto Pérez viene de la nada y a la nada vuleve. Esto por sí mismo constituiría un tema de estudio interesante pero es que además, entre esas dos "nadas" hay un forcejeo sutil entre el indeterminismo pretendido de un personaje y la determinación que le viene impuesta por una fuerza superior. Nuestro personaje queda dibujado en esta línea en la primera página de la novela.

Abrió el paraguas por fin, y se quedó un momento suspenso y pensando: "Y ahora ¿hacia dónde voy? ¿Tiro a la derecha o a la izquierda?" Porque Augusto no era un caminante sino un paseante de la vida. "Esperaré a que pase un perro--se dijo--y tomaré la dirección que él tome."

En esto pasó por la calle, no un perro, sino una garrida moza, y tras de sus ojos se fue como imantado y sin darse cuenta de ello, Augusto.⁶³

El título, Niebla, con el significado de oscuridad y confusión, parece referirse a la psicología de Augusto en particular. Todos los sucesos que se siguen en la novela,

⁶³Unamuno, Niebla, II, p.695.

las pretendidas ayudas de otros caracteres, contribuyen a densificar esta niebla en el alma del agonista, que no sabe qué es, de dónde viene ni a dónde va.

Al separarse uno de otro, Víctor y Augusto, iba diciéndose éste: "Y esta mi vida, ¿es novela, es novela o qué es? Todo esto que me pasa y que les pasa a los que me rodean, ¿es realidad o es ficción? ¿No es acaso todo esto un sueño de Dios o de quien sea, que se desvanecerá en cuanto él despierte, y por eso le rezamos y elevamos a El cánticos e himnos, para adormecerle, para acunar su sueño? ¿No es acaso la liturgia toda de todas las religiones un modo de brezar el sueño de Dios y que no se despierte y deje de soñarnos?"⁶⁴

Augusto se plantea la cuestión de tiempo y eternidad en un largo monólogo-diálogo con el perro Orfeo del que reproduzco este párrafo que me parece de interés para el tema que trato:

Esta es la revelación de la eternidad, Orfeo, de la terrible eternidad. Cuando el hombre se queda a solas y cierra los ojos al porvenir, al ensueño, se le revela el abismo pavoroso de la eternidad. La eternidad no es porvenir. Cuando morimos nos da la muerte media vuelta en nuestra órbita y emprendemos la marcha hacia atrás, hacia el pasado, hacia lo que fué. Y así, sin término, devanando la madeja de nuestro destino, deshaciendo todo el infinito que en una eternidad nos ha hecho, caminando a la nada, sin llegar nunca a ella pues que ella nunca fué.⁶⁶

⁶⁴Unamuno, Niebla, II, p. 777.

⁶⁴Ibid., p. 724.

Tras diversos bandazos de la fortuna en que se nos presenta a Augusto como un muñeco, juguete de personas y circunstancias, se llega a una situación límite de la que no ha salida posible. De nuevo otro personaje viene a hacer la niebla más densa para nuestro ya confuso Augusto.

Y hay que correr. Y hay que confundir. Confundir sobre todo. Confundirlo todo. Confundir el sueño con la vela, la ficción con la realidad, lo verdadero con lo falso; confundirlo todo en una sola niebla. La broma que no es corrosiva y confundente no sirve para nada. El niño se ríe en la tragedia; el viejo llora en la comedia.⁶⁶

Y poco más adelante:

¡Oh, si pudieran verme por dentro, Víctor, te aseguro que no dirían tal cosa!

-¿Por dentro? ¿Por dentro de quien? ¿De ti? ¿De mí? Nosotros no tenemos dentro. Cuando no dirían que aquí no pasa nada es cuando pudiesen verse por dentro de sí mismos, de ellos, de los que leen. El alma de un personaje de drama, de novela o de "nivola" no tiene más interior que el que le da...

-Sí, su autor.

-No, el lector.

-Pues yo te aseguro, Víctor....

-No me asegures nada y devórate. Eso es lo seguro.

-Y me devoro, me devoro. Empecé, Víctor, como una sombra, como una ficción; durante años he vagado como un fantasma, como un muñeco de niebla, sin creer en mi propia existencia, imaginándome ser un personaje fantástico que un oculto

⁶⁶ Unamuno, Niebla, II, p. 840.

genio inventó para solazarse o desahogarse; pero ahora, después de lo que me han hecho, después de esta burla, de esta ferocidad de burla, ¡Ahora sí, ahora me siento, ahora me palpo, ahora no dudo de mi existencia real!⁶⁷

Llegamos ahora a la parte más conocida y citada de esta novela. Se podrá decir que el autor se arroga aquí una licencia un tanto sospechosa en la técnica de la novela. Unamuno se sonreiría ante una acusación de este tipo. El autor es creador y dueño de hacer lo que quiera con sus creaturas, o al menos eso es lo que cree cuando las da vida literaria. Y aquí estamos de nuevo ante el problema que nos interesa en este estudio. La formulación está de nuevo velada tras la fantasía literaria.

La creatura se enfrenta al creador que cree que por el hecho de haberla creado tiene la facultad de disponer de ella y destruirla cuando le plazca. Augusto Pérez, lanzado por Unamuno al campo de la ficción, visita al que le ha creado en uno de los últimos capítulos de la novela. Cuando este le habla de aniquilación y de su inexistencia, Augusto se rebela y trata de probarle todo lo contrario: el ente de ficción es quien crea a su creador, o por lo menos a una parte de su personalidad.

Tras este juego de conceptos, en apariencia intranscendente, es muy posible que Unamuno nos quiera transmitir una relación paralela Creatura-Creador en el sentido teológico, en que la creatura, reconociendo el acto de la creación, no admite sin embargo la potestad del creador

⁶⁷Unamuno, Niebla, II, p. 843.

sobre ella y es libre e independiente de él, quien, una vez creada, ya no puede disponer de ella ni de su destino como si fuera un juguete; de este modo la función de Dios quedaría reducida a producir creaturas.

Julián Marías expone claramente este punto en su capítulo sobre Niebla. Reproduzco textualmente dos de los párrafos en los que trata de esto:

Es decir, Unamuno, como antes advertí, intenta representar respecto de otras vidas y personas el papel de Dios respecto a los hombres; por una parte, por su afán de ver la realidad del hombre "mismo"; por otra, para ponerse figurativamente por encima de la muerte, al disponer a su antojo de la ajena. Por eso, en la entrevista de Augusto Pérez con su creador que Unamuno llena de detalles reales—su despacho, sus libros, su retrato, la camilla de su casa salmantina—, se trata de un problema de personalidad y, sobre todo, de mortalidad. Unamuno le dice a Augusto: "No, no existes más que como ente de ficción; no eres, pobre Augusto más que un producto de mi fantasía y las de aquellos de mis lectores que lean el relato de tus aventuras y malandanzas que escribí yo." Y ante esta afirmación Augusto replica comparando la realidad del autor con la del personaje ficticio; de esto ya he hablado en otro lugar; ahora me interesa llamar la atención sobre el punto en que gravita la "discusión".⁶⁸

Vemos, pues, cómo la falta de fundamento último del ente ficticio y aun del hombre real remite a Unamuno a Dios; esto es perfectamente justo y claro; pero al llegar aquí, en lugar de encontrar el punto de apoyo que sostenga a la realidad creada en la existen-

⁶⁸ Julian Marías, op.cit., p.101.

cia, Unamuno vuelve marcha atrás y proclama el carácter ficticio también de la realidad humana. La remisión a Dios, en lugar de servirle de fundamento, le descubre la insustancialidad del hombre.⁶⁹

Superhombre

A través de Tres novelas ejemplares y un prólogo (1920) van apareciendo muchos de los tópicos del Unamuno novelista. No me detendré mucho en ellos porque, a pesar de su valor literario, se apartan o tocan solamente de pasada, el tema central de este estudio. Conviene sin embargo señalar que las dos primeras de estas tres novelas ejemplares presentan un aspecto interesante dentro de la producción del autor. Unamuno tiene una visión muy personal y distinta de la mujer que aparece reflejada con variaciones de intensidad a lo largo de su obra: La mujer es para él ante todo, o al final de todo, madre. La maternidad es algo inherente a la mujer literaria de Unamuno. Aun las amantes tienen un sentimiento de maternidad para el hombre amado. Este sentimiento se convierte en pasión violenta en Dos Madres, en donde lo que podríamos llamar pasión de maternidad, en lugar de creador se transforma en destructor y llega a acabar con la vida de un hombre. Federico García Lorca tratará más tarde una variación de este tema en su tragedia Yerma.

⁶⁹Marías, op.cit. p.103.

En El Marqués de Lumbria se presenta otro enfoque dominante de la mujer y la lucha pasional interna que provoca.

En estas dos novelas el hombre se convierte en un juguete en manos de la mujer dominadora y dominada a su vez por la pasión.

Nada menos que todo un hombre, es el opuesto a estas narraciones y está relacionado más de cerca con el problema que trato. Novela de poca extensión que tiene en sí los elementos que podrían haber hecho de ella una obra maestra. Estos elementos se encuentran en germen, con un desarrollo un tanto endémico que recorta sus posibilidades. Crea aquí Unamuno una especie de Superhombre, que se vale a sí mismo, sin ayuda de ningún otro ser, natural o sobrenatural, que se sobrepone a todo sentimiento y cuya única aspiración es el poder y el dominio sobre los demás y sobre la vida misma.

Dado el carácter más bien pasional de Unamuno, se comprende que este ser superior, dominador de todo, puede ser una máquina o muñeco, pero de ningún modo un hombre ya que las características distintivas del ser humano son para él las pasiones o la debilidad. Alejandro Gómez, nombre que tiene su significado, trata de vivir como un Alejandro (Magne), dominándolo todo a su voluntad y arrollando con ésta todo obstáculo, pero termina como un Gómez, en una explosión de amor por su esposa, amor que durante toda su vida ha intentado reprimir.

El tema religioso no es tocado aquí más que muy indirectamente ya que la novela, de propósito, se limita al

campo puramente humano. Alejandro tiene, o trata de tener, una sola religión: el culto a sí mismo y el ejercicio de la voluntad de poder.

Uno de los intentos de la novela parece ser la demostración, por medio de Alejandro Gómez, de la imposibilidad de un hombre superior en el sentido de Nietzsche. El Superhombre, con su voluntad de poder llega a destruirse a sí mismo no sólo como tal Superhombre sino también como hombre.

La Fe de Don Quijote

Unamuno logra lo que posiblemente sea su mejor pieza literaria en el ensayo Vida de Don Quijote y Sancho (1905), que utiliza como rampa de lanzamiento de sus ideas y de su lirismo.

El autor recrea aquí dos personajes tomados de Cervantes para descubrirnos una visión personalísima en varios aspectos.

Se notará que el personaje de Don Quijote--así como el de Sancho--son los únicos caracteres de claro signo positivo en el problema de la fe de todos los que he tratado en esta parte.

El estilo de esta obra recuerda bastante al de los libros de meditación, salpicado de coloquios con el personaje o con el lector, expansiones afectivas, monólogos, largas hileras de preguntas. Toca cualquier reflexión que el

Quijote pueda originar, siempre que se adapte, o se pueda adaptar, a su pensamiento. Para él, sumergido profundamente en la novela, Don Quijote, Sancho Panza, y todos los demás personajes, tienen vida. Ve todas las cosas con ojos de Quijote y defiende siempre al caballero, aun después de la aventura fracasada; de aquí arranca un verdadero culto a don Quijote, línea que mantendrá durante toda la obra.

A mi modo de ver, esta creciente admiración se basa en el descubrimiento progresivo en la persona de Don Quijote, y a veces en la de Sancho, de los grandes valores espirituales que Unamuno ansiaba para y sí y para sus contemporáneos. O más bien digamos que se trata de un sólo valor que arrastra tras de sí a todos los demás. Las reflexiones de Unamuno a propósito de este valor son las que trataré de sintetizar en estas líneas.

A modo de introducción a la Vida de Don Quijote y Sancho se encuentra El Sepulcro de Don Quijote, ensayo en forma de arenga a la juventud que Unamuno escribió años después de la obra original. Con estilo rápido y cortado trata el autor de promover una marcha o cruzada al sepulcro de Don Quijote para rescatarlo de manos de los bachilleres, curas, barberos... que lo tienen en su poder.

Trata Unamuno de sembrar inquietud y disponer los espíritus pusilánimes a una lucha por algo noble y digno aunque sea una ficción como lo fué Dulcinea.

Para Unamuno, Don Quijote es, en primer lugar, un héroe que cumple a la perfección la definición de héroe que Ortega y Gasset daría años más tarde: "Héroe es quien se

empeña en ser sí mismo"⁷⁰, el que acepta su trágico destino. Esto es exactamente Alonso Quijano para Unamuno. Se empeña en aceptar, en forzar el trágico destino de Don Quijote de la Mancha. Aceptación que tiene su primer paso en la madrugada en que Alonso Quijano, transformado en Don Quijote, sale a las tierras secas de la Mancha. Esta aceptación del trágico destino se renueva cada vez que Don Quijote, levantándose magullado de la última aventura, monta sobre Rocinante y se deja guiar por él en busca de otra nueva derrota y cada vez que desoyendo los prudentes consejos de sus familiares y amigos se decide a salir por segunda y tercera vez; pero su punto culminante llega en el momento en que se arroja a los pies de la ruda labradora a la Salida del Toboso.

Así Don Quijote tiene un heroísmo que está por encima de la valentía y del miedo, no el heroísmo del que no le teme a nada--sabemos que tuvo verdadero miedo en varias ocasiones--, sino del que temiendo y con la experiencia de dolorosas derrotas en el pasado, se mantiene a pie más o menos firme, esperando....

Y aquí está la clave. Porque ¿qué podía esperar Don Quijote? Demasiado bien lo sabemos: ser derribado del caballo y terminar molido a palos o pedradas. Esto casi siempre, pero siempre, infaliblemente, la mofa, la risa, el ridículo.

El ridículo fué en realidad el fiel escudero de nuestro héroe y el que en realidad contribuyó a hacerle inmortal. La risa ante su nobleza le acompañará desde su primer

⁷⁰José Ortega y Gasset, Meditaciones del Quijote, en Obras Completas, I (Madrid:1953) III, p.385

encuentro en su primera salida, cuando se dirige a las "mozas del partido" llamándolas doncellas, hasta el triste paseo por las calles de Barcelona con el cartel "éste es Don Quijote de la Mancha" en sus espaldas.

El héroe ha de ser también solitario. La soledad espiritual--ésta es a la que nos referimos al hablar de heroísmo--es patente a lo largo de la jornada de Don Quijote, ya que esta soledad espiritual reside en la falta de otro sujeto de comunicación inmediata y aunque sabemos que en Sancho, al final de la obra se da la posibilidad de comprensión en algunos puntos, esto es ya cuando Don Quijote se haya en el plano inclinado de su heroísmo y aun entonces la incompreensión en otros terrenos es suficiente para que la tremenda soledad se mantenga. Unamuno tienen unas frases ciertas a propósito de la frase de Cervantes al marchar Sancho a gobernar la insula: "Y apenas se hubo partido Sancho cuando Don Quijote sintió su soledad."⁷¹

Comenta Unamuno:

Sin Sancho, Don Quijote no es Don Quijote, y necesita el amo mucho más del escudero que el escudero del amo. ¡Cosa triste es la soledad del héroe! Porque los vulgares, los rutinarios, los Sanchos, pueden vivir sin caballeros andantes, pero el caballero andante, ¿cómo vivirá sin pueblo? Y es lo triste que necesita de él, y ha de vivir, sin embargo, sólo. ¡Oh soledad, oh triste soledad!⁷²

⁷¹M. de Cervantes, El ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha, VI, (Madrid:1957) p.1465.

⁷³Unamuno, Vida de Don Quijote y Sancho, IV, p.303.

Sin Don Quijote siente la soledad espiritual estando junto a Sancho, cuando éste se va, se queda el héroe incluso sin el objeto de su heroísmo ya que para él, Sancho representa la Humanidad toda.

Ahora bien; Sancho Panza es a la vez otro claro ejemplo de heroísmo en su línea. Al igual que su amo pasa por la prueba de un ridículo en cierto sentido superior y aunque de una manera distinta, experimenta la soledad. Pero sobre todo es héroe con el heroísmo del que cree en el héroe especialmente si éste actúa en un plano inalcanzable a la comprensión de quien le sigue.

Pero ¿cuál es el fundamento, o el fin de todo este derroche de heroísmo? Al contestar a esta pregunta nos ponemos delante del elemento motor de la energía quijotesca: la fe, para Unamuno, el mensaje más profundo del cual Don Quijote es el símbolo supremo.

Toda la lucha y fracasos de Don Quijote, su heroísmo, está apoyado en su fe inquebrantable robustecida constantemente por la lucha con una duda latente pero viva que irá ganando terreno a medida que las aventuras y el tiempo van pasando por el cuerpo decrepito de Don Quijote.

El heroísmo está motivado por una fe. Vamos a ver ahora los diferentes aspectos que, según Unamuno, presenta la fe de Don Quijote. Y primero, la obligada pregunta: ¿Cuál es el objeto de esta fe?

No fue la suya una fe ciega—esto es, sin motivo o con un motivo ficticio—sino que tuvo un fin claro desde el momento en que se decidió a salir al mundo por primera vez. Si el mundo no estaba preparado para recibir a un hé-

roe de esta categoría, la culpa no era de Don Quijote.

Hechas, pues, estas prevenciones, no quiso aguardar más tiempo a poner en efecto su pensamiento, apretándole a ello la falta que el pensaba que hacía en el mundo su tardanza, según eran los agravios que pensaba deshacer, tuertos que enderezar, sinrazones que enmendar, y abusos que mejorar, y deudas que satisfacer.⁷³

Con estos principios Don Quijote pelea contra gigantes y ejércitos transformados en tales por esa fe no quebrantada todavía por el mundo que le circunda. Sumado los hombres se sientan avergonzados por esa fe que es una letar bofetada en su letargo espiritual, se levantarán para recluir a Don Quijote en su lugar de la Mancha y entonces empezará la pasión de Don Quijote. Cuando esto llega sólo queda la fe de Sancho que se va edificando silenciosamente de la lucha abierta con la duda.

No hay sombras en la fe del Don Quijote de las fabulosas aventuras, de la penitencia en Sierra Morena; ni Sancho, con su burdo retrato de Aldonza Lorenza y de la Dulcinea que dice haber visto, consigue apartarle un ápice de su inamovible posición de creyente, pero cuando sale al mundo por tercera vez, el edificio de sus ideas caballerescas de deshacer entuertos, etc. está—sin que él se de cuenta—minado en su base. Le impulsa sin embargo la euforia producida por la publicación de sus hazañas.

Voy a detenerme ahora algo más para considerar las fases por las que la fe de Don Quijote pasa en la segunda parte.

⁷³Cervantes Saavedra, op.cit., p.237.

Don Quijote va al Toboso en primer lugar porque su fe en el ideal del caballero andante flaquea y necesita de la segunda fuente nutridora de su idealismo.

El encuentro con la aldeana en las afueras del Toboso representa para Unamuno la derrota de Alonso Quijano dentro de Don Quijote.⁷⁴ Desde este momento la duda va ganando terreno en el alma de Don Quijote. Pero recordemos que para Miguel de Unamuno la duda encierra lucha y toda lucha es algo positivo. Por eso no es de extrañar que la admiración del ensayista vaya en aumento al contemplar al Caballero debatiéndose en el mundo de lo real y el de la ilusión o, para ser más exactos, de la desilusión.

Unamuno ve cómo la curva del elemento triste va subiendo en el Quijote. Cada nueva aventura deja un regusto amargo en el lector que--si lee con corazón--a estas alturas tiene que estar ya enamorado de Alonso el Bueno.

Don Quijote sigue adelante porque su destino le empuja. Y cae en mano de los duques para pasar por esa cadena de cínicas burlas por él organizadas. Su silencio meditativo y santo nos da a entender que allá dentro de su alma algo muy íntimo y trascendental se había ya rasgado. Esto es patente cuando hablando con la duquesa la manifiesta a propósito de Dulcinea que no sabe si existe o no.

Al salir de la casa de los Duques Don Quijote es otro hombre. El encuentro con los labradores que llevan las imágenes de San Jorge, San Martín y San Diego y San Pablo le da ocasión para expresar su duda.

⁷⁴Unamuno, Vida de Don Quijote y Sancho, IV, p.256.

Por buen agüero he tñido, hermanos, haber visto lo que he visto, porque esos santos y caballeros profesaron lo que yo profeso, que es el ejercicio de las armas; sino que la diferencia que hay entre mi y ellos es que ellos fueron santos y pelearon a lo divino y yo soy pecador y peleo a lo humano. Ellos conquistaron el cielo a fuerza de brazos, porque el cielo padece fuerza, y yo, hasta ahora, no sé lo que conquisto a fuerza de mis trabajos; pero si mi Dulcinea del Toboso saliese de los que padece, mejorándose mi ventura y adobándoseme el juicio, podría ser que encaminase mis pasos por mejor camino del que llevo.⁷⁵

Más adelante comenta Unamuno este cambio:

Descansaron un rato amo y criado, reanudaron camino y llegaron a una venta, que por tal venta la tomó Don Quijote pues salió, como vemos, de la casa de los duques en vía de curación de su locura y desempeñada la vista. Las buslas le abrieron los ojos para conocer animales inmundos y soeces. Y aún tuvo que apurar en la venta otro tormento, y fue el de conocer las patrañas que acerca de él había propalado la falsa segunda parte de su historia.⁷⁶

Don Quijote está acabado. Lo estaba ya cuando pronunció aquella frase que deja ver su frustración después de la aventura del baco encantado. "Dios lo remedie; que todo este mundo es máquinas y trazas contrarias unas de otras. Yo no puedo más."⁷⁷

⁷⁵Cervantes Saavedra, Op.cit., p.1625

⁷⁶Unamuno, Vida de Don Quijote y Sancho, IV, p. 325.

⁷⁷Cervantes Saavedra, op.cit., p.1312.

De esta duda progresiva a "en los nidos de antaño ya no hay pájaros hogaño" del lecho de muerte hay una distancia pequeña en tiempo pero enorme en lo espiritual. Nada menos que un hombre, que habiendo peleado por la inmortalidad se resigna a morir. Porque en realidad, en el fondo de toda la fe quijotesca Unamuno ve el ansia de inmortalidad. De otro modo no sería Unamuno quien escribe.

¿Qué te arrastró, Don Quijote mío, a tu locura de renombre y fama y a tu ansia de sobrevivir con gloria en los recuerdos de los hombres, sino tu ansia de no morir, tu anhelo de inmortalidad, esa herencia que heredamos de nuestros padres, "que tenemos un apetito de divinidad y una locura y un frenesí de querer ser más de lo que somos," para servirme de las palabras del P. Alonso Rodríguez, tu contemporáneo? ¿Qué sino el espanto de tener que llegar a ser nada lo que nos empuja a querer serlo todo, como único remedio para no caer en eso tan pavoroso de anonadarnos? 78

Y en las últimas páginas de su ensayo, comentando la muerte de Alonso Quijano.

Acabó de hacer su testamento Alonso Quijano, recibió los sacramentos, abominó de nuevo de los libros de caballerías, y "entre compasiones y lágrimas de los que allí se hallaban dió su espíritu; quiero decir que se murió," agrega el historiador.

"¿Dió su espíritu?" Y ¿a quién se lo dió?
 ¿Dónde está hoy? ¿dónde sueña? ¿dónde vive?
 ¿cuál es el abismo de la cordura en que van a descansar las almas curadas del sueño de la vida, de la locura de no morir? ¡Oh Dios mío; Tú, que diste vida y espíritu a Don Quijote en la vida y en el espíritu de su pueblo; Tú que inspiraste a Cervantes esta epopeya

78 Unamuno, Vida de Don Quijote y Sancho, p. 336

profundamente cristiana; Tú Dios de mi sueño, ¿dónde acoges a los espíritus de los que atravesamos este sueño de la vida tocados de la locura de vivir por los siglos de los siglos venideros? Nos diste el ansia de renombre y fama, como sombra de tu gloria; pasará el mundo; ¿pasaremos con él también nosotros, Dios mío?⁷⁹

Aun a riesgo de citar demasiado, creo que no se debe omitir este párrafo típicamente unamuniano:

Pero ¿es que creéis que Don Quijote no ha de resucitar? Hay quien cree que no ha muerto; que el muerto, y bien muerto, es Cervantes, que quiso matarle y no Don Quijote. Hay quien cree que resucitó al tercer día, y que volverá a la tierra, en carne mortal a hacer de las tuyas. Y volverá cuando Sancho, agobiado hoy por los recuerdos, sienta hervir la sangre que acopió en sus andanzas escuderiles y monte, como dije, en Rocinante, y revestido de las armas de su amo, embrace el lanzón y se lance a hacer de Don Quijote. Y su amo vendrá entonces y encarnará en él. ¡Animo, Sancho heroico! y aviva esa fe que encendió en tí tu amo y que tanto te costó atizar y afirmar!, ¡ánimo!⁸⁰

El punto que se había venido sugiriendo desde el principio del ensayo, aparece aquí más abiertamente. De nuevo el símbolo del redentor y la idea de un paralelo con él, tema tratado por varios escritores contemporáneos.

La comparación, insinuada en la mayor parte de los casos, entre Don Quijote y Nuestro Señor Jesucristo ha ve-

⁷⁹Unamuno, Vida de Don Quijote y Sancho, IV, p. 387

⁸⁰Ibid., p. 389.

nido repitiéndose a lo largo del ensayo. Unamuno no es el único que ve en Don Quijote la figura del redentor. Don Quijote representa en cierto línea la imagen de un Jesucristo encarnado. Sigamos simplemente los pasos de Don Quijote y podremos comprobar bastantes puntos de semejanza con los pasos de la vida del Redentor.

En primer lugar el ideal que impulsa a Don Quijote a salir al mundo es un ideal puramente redentor (en el plano humano). A las mismas puertas se encuentra con la incomprensión y la burla. Su heroísmo y su ideal le hacen sentirse solo e incomprendido. Es un asceta en medio de un mundo sensual y materialista. Cuando Don Quijote cae en manos de los duques, Unamuno dice expresamente que empieza su pasión. Pasión por una burla cruel que Don Quijote soporta con un silencio que nos recuerda a la noche del Jueves Santo primero de la historia. En suma, el mundo materialista no recibe el mensaje espiritual y termina con la fe de Don Quijote primero y más tarde, aunque no de manera violenta, con su vida.

Se puede aplicar aquí una gran parte de lo que ya dije al tratar del mismo tema en San Manuel Bueno, Mártir. Unamuno hace este paralelismo expreso en el caso de Don Quijote. Trata el tema--que tiene peligro de irreverencia--de una manera bastante respetuosa.

El contacto con Don Quijote como personaje debería representar un avance notable para el problema religioso de Unamuno. No parece ser así. Don Quijote es un elemento positivo desde el punto de vista humano, pero no creo que aporte un elemento teológico a la fe religiosa del escritor. Cuando trata por ejemplo del ansia de inmortalidad en Don

Quijote, la conclusión que parece darnos es la de que esa ansia queda frustrada aunque en nuestras mentes el personaje perdure.

Ahora bien, ¿pretende Unamuno decirnos que pasó lo mismo en este sentido con el verdadero Redentor, Jesucristo? De nuevo tenemos que dejar la pregunta en el aire porque el autor no nos da los suficientes datos ni siquiera para conjeturar.

En las últimas páginas he tratado de presentar algunos de los personajes de Unamuno, tratando de fijarme especialmente en su relación con lo sobrenatural que es lo que constituye el centro de este estudio.

La desproporción, en extensión particularmente, de las secciones de este trabajo viene determinada obviamente por la desproporción que se da entre los dos escritores. Es claro que aunque Unamuno ha conseguido crear un grupo de personajes de indiscutible interés como pueden serlo Manuel Bueno, Alejandro Gómez, Augusto Pérez, Joaquín Monegro, etc., estos caracteres están lejos de la riqueza en toda línea de cualquiera de los hermanos Karamasovi, de un Raskolnikov o un Kirillov, verdaderos gigantes de la literatura de todos los tiempos. A través de ellos Dostoievski comunica todo su pensar y sentir filosófico, mientras que Unamuno, a través de los suyos sólo se comunica parcialmente y tenemos que ir a sus obras de carácter más estrictamente filosófico para asir su pensamiento. Usando la idea del mismo Unamuno podríamos decir que Alíochka, Iván, Kirillov..., crearon a Dostoievski mientras que Alejandro Gómez, Augusto Pérez, Manuel Bueno, no hicieron más que reflejarnos una faceta de Unamuno. Esto

explica también el hecho de que en el siguiente capítulo se repita la desproporción, esta vez en sentido inverso. Trato en él del aspecto más filosófico de la cuestión y como Dostoievski nos transmitió su idea a través de personajes y de novelas, no de ensayos ni de otros escritos de tipo filosófico, tenemos que conformarnos con dar una síntesis tomada de la primera parte que contiene en sí ampliamente todo lo que se podría decir a este respecto. El caso es distinto con Unamuno, que requiere un estudio más detenido en esta parte.

C A P I T U L O I I

LA LUCHA POR LA FE. DIOS E INMORTALIDAD

Dostoievski: esperanza vital

Todo lo referente a los problemas de inmortalidad y Dios en Dostoievski se halla implícito en la parte del capítulo anterior en que trataba del autor ruso. Ahora simplemente trataré de sacar las conclusiones y pondré los puntos, ya tratados precedentemente, de una forma más ordenada. El primer elemento que nos encontramos es el del Sufrimiento. Se trata de un sufrimiento profundo que afecta a todo el hombre y que sería capaz de hacer insoportable la vida de no apoyarse en algo más trascendente. El lector de las novelas de Dostoievski se da cuenta que incluso la atmósfera de la ciudad está transida de este sufrimiento de las personas. En Pobres Gerntes, Humillados y Ofendidos, Crimen y Castigo, parece que rara vez penetra un rayo de sol y que la naturaleza y las cosas inanimadas deben ir contra el ser humano y mostrarle una cara hostil, a este ser humano que ya tiene por sí bastantes sufrimientos procedentes de sí mismo y de sus semejantes.

La vida del hombre es milicia sobre la Rusia de Dostoievski y parece que la sociedad que se refleja en sus novelas está compuesta por "hombres Job", condenados al tormento

físico y moral. Sin embargo hay algo que al hombre ruso le impide aniquilarse e incluso vivir amargado en medio de una adversidad que parece debería conducirlo a la desesperación. No se encuentran casos de desesperación más que en unos cuantos caracteres de sus novelas, y en estos casos se podría decir que estos personajes no son los más maltratados por la miseria y el sufrimiento. Véase el caso de Svidrigailov en Crimen y Castigo, personaje secundario que muere suicidándose; se puede llamar desesperado a Stavroguin, de Demonios; sin embargo Kirillov, de la misma obra, no se puede decir que se suicide por desesperación, sino por algo para él positivo como es lo que él llama "la eterna armonía", que requiere, para ser conseguida, pasar por el suicidio. Es ejemplo de desesperación Smerdiakóv, el bastardo de los Karamasovi, que se ahorca. Puede decirse que muere desesperada la mujer del borracho Marmeládov, también en Crimen y Castigo. Fuera de estos casos y algunos otros muy secundarios, los personajes de Dostoievski viven en lucha continua y no sólo no se desesperan sino que esta lucha les conforta y da ánimos para encarar la vida. Ejemplos de esto son la mayor parte de los caracteres analizados en el capítulo precedente tratando de Dostoievski. No se quedan simplemente en el sufrimiento aceptado sino que van más lejos hasta hallar lo que allí llamaba "superalegria" o felicidad perfecta.

Esta alegría de un orden superior tiene el origen en un elemento relacionado con un orden superior: la esperanza. La lucha que mantienen los personajes de carácter "positivo" --denominémoslos así-- no es la lucha por la vida sino la lucha por la vida, por la otra vida. La esperanza en esta otra

vida es algo tan fuerte que puede provocar la alegría desde lo más profundo de la adversidad.

Ahora bien: ¿cuál es el objeto de esta esperanza del pueblo sufriente de Dostoievski? Se trata de una esperanza en el sentido puro de la expresión. El hombre cree y espera no sólo en la inmortalidad del alma sino en una resurrección y una reedición de esta vida glorificada, purificada de dolores y odios. El nuevo cielo y la nueva tierra de que nos habla San Juan en los últimos capítulos del Apocalipsis:

And I saw a new heaven and a new earth. For the first heaven and the first earth passed away and thesea is no more. And I saw the holy city, New Jerusalem, coming down out of heaven from God, made ready as a bride adorned for her husband. And I heard aloud voice from the throne saying, "Behold the dwelling of God with men, and he will dwell with them., And they will be his people, and God himself will be with them as their God. And God will wipe away every tear from their eyes. And death shall be no more; neither shall there be mourning, nor crying, nor pain any more, for the former things have passed away." ⁸¹

Esta clase de resurrección es la que aparece en las últimas líneas de la última novela de Dostoievski.

-Karamazov—gritó Kolia—¿es verdad que la religión dice que hemos de resucitar todos de entre los muertos y viviremos de nuevo y volveremos a vernos unos a otros, y a todos, y a Iliuschenca también?

-Cierto que resucitaremos; sin duda que nos veremos de nuevo, con alegría nos contaremos todo lo que haya pasado--respondió Alíescha. ⁸²

⁸¹Apocalipsis, C. XXI, v. 1-5.

⁸²Dostoievski, Los Hermanos Karamasovi, II, Fin.

Toda la esperanza de Dostoievski está basada en la Revelación, especialmente del Nuevo testamento. Dostoievski leyó y asimiló el Nuevo Testamento. Este es el único libro que tenía en el penal de Siberia. Hace suyo de una manera fuertemente individual el mensaje de Cristo y lo hace básicamente por fe. Sabemos que sus dudas le llevaron a buscar la solución intelectual pero él renegó violentamente de la razón y se refugió en la fe y en la figura de Jesucristo a quien podemos decir que idolatraba. De este modo el ejemplo del Redentor ilumina su vida y la de sus personajes. Por otra parte, hemos visto que Dios toma parte activa en las novelas de Dostoievski y entra en la acción casi como otro personaje y en ocasiones las personas admiten que Dios ha hecho irrupción en su alma y la ha cambiado completamente de dirección, v como en el caso de Dimitri.

No se crea por esto que Dostoievski es un escritor piadoso. Tras muchos personajes--Iván Karamazov, por ejemplo--palpita la duda constante no sólo sobre la existencia de Dios, sino sobre el orden de las cosas establecido por ese Dios en caso de que exista.

A pesar de esos paréntesis de duda intelectual, Dostoievski resuelve a favor del Dios creador de la alegría y originador de la esperanza en la otra vida. Este Dios aparece bajo distintos significados según es mirado o vivido bajo diferentes prismas. Así ha aparecido el Dios del sufrimiento: una comunidad de hombres, un pueblo, que sufre y acepta, y encuentra en Dios la fuerza, el aguante y la alegría aunque la existencia les sea adversa. Luego hemos visto al Dios del pueblo mesiánico, un Dios con pasaporte ruso, patri-

monio de una raza. Por el estudio del hombre concreto, hemos dado con el Dios solución al problema individual aun en el caso del antípoda de Dios como es el Superhombre.

Como conclusión diremos que Dostoievski parece inclinarse definitivamente a la necesidad de un Dios y de un más allá eterno para el hombre. Esto ha aparecido reiteradamente en lo tratado hasta aquí. Reproduzco ahora unas palabras de Stephan Trofimovich, de Demonios, a la hora de su muerte, en las que clama por esta necesidad:

Amigos míos, Dios me es indispensable, porque él es el único ser capaz de amar siempre.... Mi inmortalidad me es indispensable aunque sólo fuera porque Dios no quiera cometer una injusticia y apagar todo el fuego de amor que El ha encendido en mi corazón. La única idea sempiterna de que existe algo incomparablemente más justo u y feliz que yo, basta para henchirme todo de una ilimitada ternura y...alegría. Al hombre, mucho más indispensable que su propia felicidad, le es saber, y a cada instante creerlo, que en algún sitio hay una felicidad perfecta y trankila para todos y para todo... La ley toda de la vida de un hombre se reducea que el hombre pueda inclinarse siempre ante lo infinitamente grande. Si se les privara a las gentes de lo infinitamente grande, dejarían de vivir, morirían de desolación. Lo incommensurable, lo infinito son pues tan indispensables para el hombre como este planetilla en que vive... Amigos míos, todos, todos, todos: ¡Viva la Gran Idea, la eterna, incommensurable idea! 83

Queda una última cuestión: ¿Creea Dostáievski en Dios? La pregunta queda así, al aire, a merced de las opiniones

83 Dostoievski, Demonios, II, P. III, c. vii.

de quienes conozcan a este hombre. La mía es la de que creía con una fe personal y difícil, con el fantasma continuo de la duda, salvo paréntesis de euforia. Para terminar recordemos su credo, escrito desde la prisión de Siberia, probablemente en uno de esos paréntesis.

Lo he experimentado, en tales momentos se tiene sed como una hierba seca, sed de la fe, y se la encuentra efectivamente, porque en la desgracia, a decir verdad, la verdad se vuelve clara. Os diría de mí que soy un hijo del siglo, hijo de incredulidad y de duda hasta este día e incluso, lo sé, hasta la tumba. Cuántos horribles tormentos me ha costado y me cuesta todavía esta sed de creer que es más fuerte en mi alma que tiene más argumentos en contra. Y sin embargo Dios me envía de vez en cuando momentos en los que estoy absolutamente tranquilo. En estos momentos yo amo, y encuentro que los otros me aman, y ha sido en estos momentos cuando yo me he compuesto un credo en el que para mí todo es claro y sagrado. Este credo es simple, he lo aquí: Creer que no hay nada más bello, más profundo, más simpático, más razonable, más viril y más perfecto que Cristo, y no solamente que no hay nada sino que --lo digo con un amor celoso--no puede haberlo. Mucho más, si se me probase que Cristo está fuera de la verdad, y si fuese real que la verdad estuviese fuera de Cristo, preferiría quedarme con Cristo antes que con la verdad.⁸⁴

Unamuno: postulado

Entramos ahora en la parte más directamente filosófica de este estudio del escritor vasco. El problema de Dios-Inmortalidad fue la obsesión de su vida y a él dedicó el

⁸⁴ Dostoievski, Diario de un Escritor, III, p. 349.

estudio más representativo de su ideología: Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y los pueblos. Estudiaré el problema ahora extensamente siguiendo de cerca a esta obra.

Como preámbulo veamos la filosofía del hombre, tal como nos aparece al principio de la obra.

El tema de Unamuno es indiscutiblemente el hombre, pero el hombre no tomado en abstracción sino: "El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere, --sobre todo muere--; el que come, y bebe, y juega, y se duerme, y piensa, y quiere; el hombre que se vayan a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano."⁸⁵ El otro hombre, el abstracto sobre el que edificamos teorías, "que no es de aquí ni de allí de esta época ni de la otra; que no tiene sexo ~~ni~~ ni patria, una idea, en fin. Es decir, un "no hombre".⁸⁶

El hombre sobre el que filosofa Unamuno es el hombre a quien hablamos, amamos. Cualquiera hombre que aparezca un día sobre la tierra con la conciencia de que va a desaparecer más tarde. "Es este hombre concreto, de carne y hueso es el sujeto y el supremo objeto a la vez de toda filosofía, quiéranlo o no ciertos d' sedicentes filósofos."⁸⁷

El hombre es "sujeto y objeto" de toda filosofía. El yo concreto como punto de arranque del filosofar y el yo como finalidad.

Este hombre entra en contacto con la realidad interior

⁸⁵ Unamuno, Del Sentimiento trágico..., IV, p.461.

⁸⁶ Ibid., p.461.

⁸⁷ Ibid., p.461.

y exterior, toma contacto con un complejo que llamamos vida y ante ella adopta una posición, una posición de investigador de misterios en el sentido amplio de la palabra.

Unamuno empieza hablando del hombre Emmanuel Kant, que a fuerza de preguntarse pulveriza al Dios del hombre Aristóteles y construye--reconstruye--al Dios de la conciencia, autor del hombre moral:

Kant era un hombre muy preocupado del problema. Quiero decir del único verdadero problema vital, del que más a las entrañas llega, del problema de nuestro destino individual y personal, de la inmortalidad del alma. El hombre Kant no se resignaba a morir del todo. Y porque no se resignaba a morir del todo dió el salto aquel, el salto inmortal de una a otra crítica.⁸⁸

Este hombre niega en la Crítica de la Razón Pura la existencia de Dios, edifica un Dios sustentador del h orden moral cuya existencia no hay que probar, es un postulado de la razón Práctica.

El encuentro con Kant quedó grabado en Unamuno para quien también las pruebas tradicionales de la existencia de Dios son falsas; igualmente las de la inmortalidad del alma. Igual que Kant, saca sus pruebas del orden práctico, de la vida. A pesar de esto se esfuerza por concluir que hay Dios y que el alma no muere. Y aquí tenemos la lucha que lleva al sentimiento trágico.

¿Qué es la inmortalidad? ¿Qué es este anhelo del hombre por salvarse, de permanecer, este hambre de inmortalidad que hizo dar a Kant el salto de la Razón Pura a la Práctica?

⁸⁸ Unamuno, Del Sentimiento trágico, p.463.

Contesta Unamuno: "...no es más que una batalla por la conciencia. Si nla conciencia no es, como ha dicho algún pensador inhumano, nada más que un relámpago entre dos eternidades, de tinieblas, entonces no hay nada más execrable que la existencia."⁸⁹

Pero este es un deseo, solamente eso, mientras no se confirme científicamente. Y Unamuno busca esta confirmación entre las pruebas tradicionales de la inmortalidad.

Las pruebas racionales no le convencen precisamente por racionales, de pura procedencia mental y obtenidas por el mero discurrir del entendimiento. Estas pruebas racionales serían puramente elocubraciones de profesionales del pensamiento. Pruebas que vencen quizá pero no convencen, no fuerzan a dar el asentimiento del corazón y la voluntad, de todo el hombre. No sólo no se prueba racionalmente la inmortalidad sino que--según Unamuno--se demuestra la imposibilidad de ésta. Es curioso contemplar desde fuera--sise puede contemplar desde fuera en algo tan transcendental como el problema de la inmortalidad--cómo el despreciador de la razón intenta convencer con razonamientos al corazón.

Al comenzar el capítulo V del Sentimiento trágico..., cita a Hume quien dice que es difícil probar la inmortalidad, que es el evangelio quien ha traído a la luz la vida y la inmortalidad. Unamuno concluye: "Lo que equivale a negar la racionalidad de la creencia de que sea inmortal el alma de cada una de nosotros."⁹⁰

⁸⁹Unamuno, Del sentimiento trágico, IV, p.471.

⁹⁰Ibid., p.524.

Pasa a negar la prueba de Kant en la Razón Práctica y afirma que después de este intento del filósofo alemán todavía "... queda en pie la afirmación escéptica de Hume y no hay manera alguna de probar racionalmente la inmortalidad del alma. Hay, en cambio, modos de probar racionalmente su mortalidad."⁹¹

Veamos algunas de las pruebas aducidas: En primer lugar está la dependencia de la conciencia con respecto a la organización del cuerpo, su desarrollo a medida que recibe impresiones de fuera, su interrupción en el sueño,...y cómo todo esto nos lleva a suponer la pérdida de la conciencia a partir del instante de la muerte. "Y así como antes de nacer no fuimos ni tenemos recuerdo alguno personal de entonces, así después de morir no seremos. Esto es lo racional."⁹²

"La conciencia cambia y lo mismo que se integra se desintegra."⁹³ Esto va contra la prueba de que el alma es inmortal porque el hecho de ser sustancia simple y espiritual. Pero Unamuno llama sofistas a los que prueban que el alma es sustancia simple e incorruptible y tras decir que el concepto escolástico de sustancia no resiste a la crítica y que está aporrientado sólo a apoyar la fe en la inmortalidad⁹⁴, pasa a probar que el alma no es sustancia.

Aludiendo a Santo Tomás de Aquino en la cuestión 75

⁹¹ Unamuno, Del sentimiento trágico... IV, p. 524.

⁹² Unamuno, Ibid., p. 525.

⁹³ Ibid.

⁹⁴ Ibid., p. 526

de la Summa teologica, sobre la naturaleza del alma, c saca la conclusión--según él implícita en Santo Tomás-- de que como Dios la creó, de la misma manera puede aniquilarla. Y zanja la cuestión diciendo:

Y como se ha hecho cien veces la crítica de estas pruebas no es cosa de repetirla aquí. ¿Qué razón desprevenida puede concluir que nuestra alma sea una substancia del hecho de que la conciencia de nuestra identidad, y esto dentro de muy estrechos y variables límites, persista a través de los cambios de nuestro cuerpo? Tanto valdría hablar del alma substancial de un barco que sale del puerto, pierde hoy una tabla que es substituida por otra de igual forma y tamaño, luego pierde otra pieza, y así una a una todas, y vuelve el mismo barco, con igual forma, iguales condiciones marineras, y todos lo reconocen por el mismo. ¿Qué razón desprevenida puede concluir la simplicidad del alma del hecho de que tengamos que juzgar y unificar pensamientos? Ni el pensamiento es uno, sino vario, ni el alma es para la razón nada más que la sucesión de estados de conciencia coordinados entre sí.⁹⁵

Este es uno de los famosos argumentos de Unamuno. Pero parece que nuestro hombre confunde aquí las ideas y trata de rechazar un argumento con conceptos distintos de los empleados por su adversario. El hombre no sólo es un ser que tiene análogos estados de conciencia sino que tiene conciencia de la identidad de un mismo yo que recibe en sí esos estados y modificaciones. El barco que regresa al puerto no es el mismo que zarpó tiempo atrás. No es lo mismo identi-

⁹⁵Unamuno, Del sentimiento trágico..., IV, p.524.

dad de un mismo yo que igualdad o semejanza entre los elementos de que se componen los diversos períodos de la vida síquica.⁹⁶

Unamuno cree terminar la cuestión con una de sus afirmaciones características: "Por cualquier lado que la cosa se mire, siempre resulta que la razón se pone enfrente de nuestro anhelo de inmortalidad personal, y nos los contradice. Y es que, en rigor, la razón es enemiga de la vida."⁹⁷

Escribe estas palabras después de negar las pruebas cristianas de la inmortalidad. Pruebas que satisfacen a la voluntad, no a la razón.⁹⁸

Hemos visto rápidamente las razones de Unamuno en contra de la inmortalidad. No se puede demostrar racional ni vitalmente. La razón niega a la voluntad y trata de convencerla pero la voluntad por sí sola, sin un enunciado evidente que la haga afirmar, no puede contra la razón. Aquí nace la lucha que origina este sentimiento trágico del vivir. El hombre concreto quiere la inmortalidad, se muere por no morir, pero choca contra la fría razón que le condena a desaparecer.

Dejemos de momento este interrogante y pasemos a otro eje vital de nuestra existencia necesario para la comprensión de todo el problema: Dios.

Toda concepción racional de Dios es en sí misma contradictoria. La fe en Dios nace del amor de Dios, creemos que existe por querer que exista y nace también acaso del amor de Dios a nosotros. La razón no nos prueba que Dios exista, pero tampoco que no pueda existir.⁹⁹

⁹⁶ Caminero, Unamuno, (Comillas:1948)p.263.

⁹⁷ Unamuno, Del sentimiento trágico..., IV, p.532.

⁹⁸ Ibid., p.523.

Esta es la disposición con que Unamuno se planta ante las pruebas de la existencia de Dios. Se repite el proceso seguido ante la inortalidad. Sólo una variante: aunque hay pruebas para probar la mortalidad del alma no las hay para no probar la no existencia de Dios. Volvemos a la misma lucha: queremos que Dios exista pero no podemos probar su existencia.

Después de exponer su teoría de la formación de Dios, de la idea de Dios, comenzando por el "timor fecit Deo" de Estacio y del sentimiento de dependencia de que habla Schiermacher llega a decir que Dios es un ente construido por los hombres, nacido del hambre interior de divinidad; proyección de la necesidad de un ser supremo y que sobre este Dios surgido en las conciencias se arrojaron los filósofos y lo convirtieron en definición, en idea.¹⁰⁰ Y prosigue:

El Dios lógico, racional, el "ens summum" el "primum movens" el Ser Supremo de la filosofía teológica, aquel a que se llega por los tres famosos caminos de negación, eminencia y causalidad, "viae negationis, eminentiae, causalitatis" no es más que una idea de Dios, algo muerto. Las tradicionales y tantas veces debatidas pruebas de su existencia no son en el fondo, sino un intento vano de determinar su esencia; porque como hacía muy bien notar Vinet, la existencia se saca de la esencia; y decir que Dios existe, sin decir qué es Dios y cómo es, equivale a no decir nada.¹⁰¹

Según él, las pruebas de la existencia de Dios sólo

¹⁰⁰ Unamuno, Del sentimiento trágico... IV, p. 588.

¹⁰¹ Ibid. 589.

prueban la existencia de un Dios lógico, un Dios-Idea, no un Dios ontológico(ser).¹⁰²

No se conforma nuestro hombre con lo que ha dicho y quiere dar la batalla en el campo de las pruebas particulares, acusando de petición de principio a la más fuerte de ellas, la de los contingentes.

No es más concebible que haya un Ser Supremo, infinito, absoluto, eterno, cuya esencia desconocemos y que haya creado el universo, que el que la base material del universo mismo, su materia, sea eterna y absoluta. En l nada comprendemos mejor la existenci~~a~~a del mundo con decir que lo creó Dios. Es una petición de principio o una solución puramente verbal para encubrir nuestra ignorancia. En rigor, deducimos la existencia del creador del hecho de que lo creado existe, y no se justifica racionalmente la existencia de aquel; de un hecho no se saca la necesidad o es necesario todo.¹⁰³

Baste decir aquí que en este argumento podemos descubrir la existencia del creador por el hecho de la existencia de la creación; de otro modo, ¿cómo se podría justificar la existencia del mundo?

A la prueba del orden existente en el mundo contesta:

Y si del modo de ser del universo pasamos a lo que se llama el orden y que se supone necesita un ordenador, he de decir que el orden es el que hay y no concebimos otro. La prueba esa del orden del universo implica un paso del orden ideal al real, un proyectar nuestra mente fuera, un suponer que la explicación racional de una cosa produce la cosa misma. El arte humano, aleccionado en la na-

¹⁰²Unamuno, Del sentimiento trágico..., IV, p.590.

¹⁰³Ibid.,

turalaleza tiene un hacer consciente con el que comprende el modo de hacer, y luego trasladamos este modo de hacer artístico y consciente a una conciencia de un artista, que no se sabe de qué naturaleza aprendió su arte.¹⁰⁴

Opone algunos ejemplos a los ya conocidos para apoyar este argumento del orden del universo y concluye: "Pero a ese Dios así obtenido, y que no es la sino la razón hipostatazada y proyectada al infinito, no hay manera de sentirlo como algo vivo y real, y aun de concebirlo como una mera idea que con nosotros morirá."¹⁰⁵

La prueba del consentimiento universal del género humano tiene para él más importancia, porque llega a un Dios más subjetivo, vivo, que es más que pura idea. Según él ésta es una prueba vital, no específicamente racional y por lo tanto no puede ser aplicada al Dios lógico, al "ens summum"¹⁰⁶, pero tiene efecto para el Dios humano, el Dios que da sentido y finalidad al universo. Pero este no es el ens summum, el primum movens. ni el creador del mundo, ni el Dios-Idea. Es un Dios convencional, para satisfacción puramente humana. "Es un Dios vivo, subjetivo--pues no es sino la subjetividad objetivada o la personalidad universalizada--que es más que mera idea y antes que razón es voluntad."¹⁰⁷

¹⁰⁴ Unamuno, Del sentimiento trágico... IV. p. 590.

¹⁰⁵ Ibid., p. 591.

¹⁰⁶ Ibid.

¹⁰⁷ Ibid., p. 594.

Se puede decir que este Dios del general acuerdo humano tiene vida en los hombre que le han creado; no es ya una idea vacía sino que tiene un contenido objetivo. Es voluntad, la voluntad de los hombres que queremos que exista. Al querer que exista creemos en Él y al creer en Él le creamos.

Resumiendo este recorrido de las pruebas de la existencia de Dios:

Y es que al Dios vivo, al Dios humano, no se llega por el camino de la razón, sino por camino de amor y de sufrimiento. La razón nos aparta más bien de Él. No es posible conocerlo para luego amarlo; hay que empezar por amarlo, por anhelarlo, por tener hambre de Él antes de conocerlo. 108

Volvamos ahora al tema de la inmortalidad que dejamos colgando. El hombre quiere permanecer, ser inmortal y para esto necesita a Dios. No hay manera de demostrar racionalmente ni la inmortalidad ni la existencia de Dios. Unamuno repite la idea de Spinoza de que la esencia de cada cosa está constituida por el anhelo que tiene de perseverar en su ser. 109

"El temor de la muerte es el principio de la sabiduría" escribía Unamuno en su diario. "Dios nos ha prometido el día de mañana, sino tan sólo el perdón si hacemos penitencia." 110

108 Unamuno, Del sentimiento trágico..., IV, p. 594.

109 Ibid., p. 489.

110 C. Moeller, Littérature du XX siècle et Christianisme, ed. Casterman (Tournai, Bélgica: 1950) p. 84.

Frase escrita sin duda en uno de los, o momentos de lucha interior. Aunque aquí no aparece el tema de la muerte, el punto clave de Unamuno no está en la muerte--como parece que algunos han visto con exclusividad--sino en lo que ésta trae consigo; la aniquilación total, la falta de conciencia aun de la misma nada.¹¹¹

Esta obsesión en algunas ocasiones es rayana en lo morboso:

Escribía el trágico judío portugués de Amsterdam que el hombre libre en nada piensa menos que en la muerte; pero este hombre libre es un hombre muerto, libre de resortes de vida, falto de amor, esclavo de su libertad. Este pensamiento de que nos hemos de morir y el enigma de lo que habrá después es el latir mismo de mi conciencia. Contemplando el sereno campo verde o contemplando unos ojos claros a que se asome un alma hermana de la mía, se me hinche la conciencia, siento la diástole del alma y me empapo en vida ambiente, y creo en mi porvenir; pero al punto la voz del misterio me susurra: "¡Dejarás de ser!" Me roza con el ala el Angel de la Muerte y la sístole del alma me inunda las entrañas espirituales en sangre de divinidad.¹¹²

Unamuno centrado en su horror a dejar de ser. Tienen que darle la batalla a la muerte, superarla, para que la vida sea algo más que una "fatídica procesión de fantasmas que van de la nada a la nada."¹¹³ Queda la idea de

¹¹¹Moeller, op. cit., p. 84.

¹¹²Unamuno, Del sentimiento Trágico..., IV, p. 493.

¹¹³Ibid., p. 495.

Platón de que es hermoso correr el riesgo de que no sea malo nuestro anhelo de inmortalidad. Uno puede pensar que esta idea se amoldaría al carácter de Don Miguel, sin embargo no es así:

Frente a este riesgo, para suprimirlo, nos dan raciocinios en prueba de lo absurda que es la creencia en la inmortalidad del alma; pero esos raciocinios no me hacen mella, eson razones y nada más que razones, y no es de ellas de lo que se apacienta el corazón. No quiero morirme, no; no quiero ni quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre, siempre, y vivir yo, este pobre yo que me soy y me siento ser ahora aquí, y por esto me tortura el problema de la duración de mi alma, de la mía propia.¹¹⁴

Vemos que Unamuno arranca de una posición negativa para la resolución de su problema: el horror a dejar de ser. Hay una parte positiva en segundo término: el ansia de plenitud que todos tenemos.

Cierta pregunta debería estar en la base de todo este edificio de razonamientos, de la cual arrancan. El autor se la hace a sí mismo y responde con estilo temperamental:

Llaman también a esto orgullo; ... y nos preguntan que quiénes somos, viles gusanos de la tierra, para pretender la inmortalidad. "¿En gracia de qué? ¿para qué? ¿con qué derecho? ¿en gracia a qué?—preguntáis—Y ¿en gracia a qué vivimos? ¿para qué? ¿y para qué somos? ¿con qué derecho? ¿y con qué derecho somos? Tan gratuito es existir como seguir existiendo siempre. No hablemos de gracia, ni de derecho, ni para qué nuestro anhelo, que es un fin en sí, porque perderemos la razón en un remolino de absurdos. No recla-

¹¹⁴Unamuno, Del sentimiento trágico..., IV, p.497.

mo derecho ni merecimiento alguno; es sólo una necesidad, lo necesito para vivir. Y "¿quién eres tu?"--me preguntas--, y con Obermann te contesto: "¡Para el Universo, nada; para mi, todo!" ¿Orgullo? ¿Orgullo querer ser inmortal? ¡pobres hombres! Trágico haído, sin duda el de tener que cimentar en la movediza y deleznable piedra del deseo de inmortalidad la afirmación de ésta; pero torpeza grande condenar el anhelo por creer probarlo, sin probarlo, que no sea conseqüidero. ¿Que sueño? Dejádme soñar; si este sueño es mi vida, no me despertéis de él. Creo en el inmortal origen de este anhelo de inmortalidad, que es la sustancia misma de mi alma. ¿Pero de veras creo en ello? "¿Y para qué quieres ser inmortal?"--me preguntas--¿Para qué? No entiendo la pregunta, francamente, porque es preguntar la razón de la razón, el fin del fin, el principio del principio.¹¹⁵

Está hablando el corazón. Pero no se crea que Unamuno es sólo eso, un hombre que habla con el corazón en un estilo directo y agresivo. Este corazón habla por una inteligencia potente que no debemos olvidar en ningún momento. Sin embargo estas "razones cordiales" hacen agua científicamente. El corazón puede probar cosas cuando tiene la razón a su lado. Creo que en el caso de la inmortalidad la razón prueba pero se trata de una prueba mediatamente evidente para la razón en la cual la voluntad es libre para poner su asentimiento a lo probado por la razón, libertad que no tendría si se tratase de una evidencia inmediata (p.e. 1.1=2)

Unamuno quería no morir eternamente y como las lazo

¹¹⁵ Unamuno, Del sentimiento trágico..., IV, p.498.

nes que le daban para la inmortalidad no le convencieron, él se buscó las suyas propias. ¿Quedó satisfecho? Nos volveremos a hacer esta pregunta después de exponer su solución.

"¡Ser, ser siempre, ser sin término!; Sed de ser, sed de ser más!; Hambre de Dios!; Sed de amor eternizante y eterno!; Ser siempre!; Ser Dios!"¹¹⁶

Unamuno y su fuego cordial que le quema dentro y que pugna por salir, encontrar una solución que le satisfaga. Para él se ha cerrado—se la ha cerrado a sí mismo—la puerta de la demostración racional. Por otra parte el resignarse a la mortalidad no puede ser solución para un hombre de su temperamento.

Y vuelven los sensatos, los que están a no dejarse engañar, y nos machacan los oídos con el sonsonete de que no sirve entregarse a la locura y dar coces contra el aguijón, pues lo que no puede ser es imposible. "Lo viril—dicen—es resignarse a la suerte, y pues no somos inmortales, no queramos serlo; sojuzguémonos a la razón sin acongojarnos por lo irremediable, entenebrecido y entristecido de la vida. Esta obsesión—añaden—es una enfermedad." Enfermedad, locura, razón...; El estribillo de siempre! Pues bien, ¡no! no me someto a la razón y me rebelo contra ella, y tiro a crear, en fuerza de fe, a mi Dios inmortalizador y a torcer con mi voluntad el curso de los astros, porque si tuviéramos fe como un grano de mostaza, diríamos a este monte: "Pásate de ahí", y se pasaría, y nada nos sería imposible."¹¹⁷

¹¹⁶ Unamuno, Del sentimiento trágico..., IV, p. 492.

¹¹⁷ Ibid., p. 500.

Queda otra salida, que es crearse la propia solución, crear al Dios inmortalizador, crear la inmortalidad personal. Este es el intento de Unamuno, basado en su deseo. Ahora bién: ¿Qué motivos tiene él para confirmar el íntimo, esencial anhelo de inmortalidad del hombre que se encuentra implícito en cada individuo? ¿Tiene él razones o intuiciones que convenzan a su corazón—ya que la mente ha rechazado todas las pruebas—de que es cierta la inmortalidad? Haré un rápido recorrido por lo que podemos llamar sus pruebas de la inmortalidad.

Se considera hombre valiente, que se enfrenta a los problemas. Su deseo de vencerlos es lo que le hace superarlos.

En primer lugar este hambre de inmortalidad que está en cada hombre y en cada acto humano, que hace al artista consumir su obra y crear algo que permanezca y deje la huella de su existencia en los demás hombres cuando él se haya ido. Luchamos locamente por sobrevivir, luchamos contra las dudas porque amenazan de algún modo este deseo. No podemos morir, dejar de ser, y nos agarramos desesperadamente a todas las cosas buscando en ellas algo que nos devuelva nuestra vida que se nos va a cada momento. ¿Qué es el deseo de ser originales? ¿Qué es nuestra testarudez en no dar la razón a otros, en mantener nuestra posición ante todos los adversarios? Unamuno cita a Rousseau:

Ya dijo Rousseau en su Emilio: "Aunque estuvieran los filósofos en disposición de descubrir la verdad, ¿quién de entre ellos se interesaría en ella? Sabe cada uno que sus sistemas no están mejor fundados que los otros pero los sostienen porque son suyos. No, no

hay uno sólo que, en llegando a conocer lo verdadero y lo falso, no prefiera la mentira que ha hallado a la verdad descubierta por otro. ¿Dónde está el filósofo que no engañase de buen grado, por su gloria, al género humano? ¿Dónde el que en el secreto de su corazón se proponga otro objeto que distinguirse? con tal de elevarse por encima del vulgo, con tal de borrar el brillo de sus concurrentes, ¿qué más pide? Lo esencial es pensar de otro modo que los demás. Entre los creyentes es ateo; entre los ateos sería creyente." ¡Cuánta verdad hay en el fondo de estas tristes confesiones de aquel hombre de sinceridad dolorosa! 118

Singularizarse, ser admirado, preferimos errar con ingenio que acertar con ramplonería; tratamos de sobresalir del ambiente, dar que hablar, inmortalizarnos. Y este deseo es más fuerte cuanto más fuerte es la duda.

A esto lo llaman orgullo. ¿Es orgullo querer dejar esta sombra imborrable? se pregunta el autor. No es orgullo sino miedo, terror a la nada. Tendemos a serlo todo porque vemos en ello el único remedio para no ser nada. 119

Es la agonía unamuniana, la agonía de la vida que quiere ser sin fin. Y este deseo nos lleva al consuelo: ¿Y si salváramos nuestra vida en Dios? Esta es la solución de Unamuno, sin confirmación racional consistente. Se queda en un desgarrado deseo que no logra apaciguar su corazón:

118 Unamuno, Del sentimiento trágico..., IV, p. 503.

119 Ibid., p. 546.

Ni, pues, el anhelo vital de inmortalidad humana halla confirmación racional, ni tampoco la razón nos da aliciente y consuelo de vida y verdadera finalidad de ésta. Mas he aquí que en el fondo del abismo se encuentran la desesperación sentimental y volitiva y el escepticismo racional freste a frente, y se abrazan como hermanos. Y va a ser de este abrazo, un abrazo trágico, es decir, entrañadamente amoroso, de donde va a brotar el manantial de la vida, de una vida seria y terrible. El escepticismo, la incertidumbre, la última posición a la que llega la razón ejerciendo un análisis sobre sí misma, sobre su propia validez, es el fundamento sobre que la desesperación del sentimiento vital ha de fundar su esperanza. Tuvimos que abandonar, desengañados, la posición de los que pretendiendo probar su racionalidad, o por lo menos su no irracionalidad, quieren hacer verdad racional y lógica del consuelo, y tuvimos también que abandonar la posición de los que querían hacer de la verdad racional consuelo y motivo de vida. Ni una ni otro de ambas posiciones nos satisfacía. La una riñe con nuestra razón; la otra, con nuestro sentimiento. La paz entre estas dos potencias se hace imposible, y hay que vivir de su guerra. Y hacer de ésta, de la guerra misma, condición de nuestra vida espiritual.¹²⁰

A lo que podemos ver, Unamuno se queda en esta solución insuficiente y probablemente él conoce esta insuficiencia pero parece que se conforma más con la mentira que ha hallado por sí mismo antes que aceptar la posición de los otros, a todas luces más probable.

Podemos decir que ya conocemos la ideología de Unamuno. Su concepción de la vida fluye del problema de la im-

¹²⁰ Unamuno, Del sentimiento trágico... IV, p. 546.

mortalidad del cual emerge toda su filosofía. Soy inmortal porque necesito serlo y también necesito a Dios que me garantice esta inmortalidad; la razón no me prueba ni lo uno ni lo otro pero me lo "demuestra" el corazón.

Este problema de la existencia de Dios, problema racionalmente insoluble, no es, en el fondo sino el problema de la conciencia, de la ex-sistencia y no de la in-sistencia de la conciencia, el problema mismo de la existencia substancial del alma, el problema mismo de la perpetuidad del alma humana, el problema mismo de la finalidad humana del Universo. Creer en un Dios vivo y personal, en una conciencia eterna y universal que nos conoce y nos quiere, es creer que el universo existe para el hombre. Para el hombre o para una conciencia en el orden de la humana, de su misma naturaleza, aunque sea sublimada, de una conciencia que nos conozca, y en cuyo seno viva nuestro recuerdo para siempre.¹²¹

Una vez más afirma el por qué de la necesidad de Dios; nuestra vida tiene un sentido en cuanto existe Dios, un Dios que nos garantice la inmortalidad. "Sólo entonces existiríamos nosotros de veras."¹²²

No queremos desaparecer un día igual que aparecimos; Unamuno no quiere ser un fenómeno pasajero en el cuadro total del universo; quiere ser perenne, estable. Por eso necesitamos a Dios. Unamuno insiste en esto con los mismos argumentos; lo único que varía son las expresiones, certeras siempre. Creemos en Dios o le creamos. Y esta fe que tenemos en Dios se basa en la última necesidad de que nuestra

¹²¹Unamuno, Del sentimiento trágico..., IV, p. 606.

¹²²Ibid., p. 558.

existencia no sea un absurdo, de que tenga un fin al que dirigirse. No necesitamos a Dios para comprender el porqué de las cosas y de la vida, sino para sustentar y sentir el fin último. Necesitamos a Dios para dar finalidad a todo el universo.¹²³ Y esta necesidad de Dios no es una necesidad lógica, fría, sino que responde a un anhelo íntimo de nuestro ser.

Como ya hemos visto, Unamuno no admitió las pruebas racionales de la existencia de Dios. Se repite por tanto el mismo proceso que cuando tratábamos de la inmortalidad; tiene que hallar a Dios por la vía afectiva, tiene que revelarse a él privadamente, sentirlo, vivirlo. Tiene que darse una atracción mutua entre el hombre y Dios. Nosotros le necesitamos como creador de inmortalidad y El necesita que nosotros le necesitemos.

Dicen los físicos que la ley de la caída es la ley de la atracción mutua, atrayéndose una a otra la piedra que cae sobre la tierra y la tierra que sobre aquella cae, en razón inversa a su masa, y así, entre Dios y el hombre es también una mutua atracción. Y si él nos tira a Sí con el infinito tirón, también nosotros tiramos de El. Su cielo padece fuerza. Y es El para nosotros, ante todo y sobre todo, el eterno productor de inmortalidad.¹²⁴

Unamuno repite la idea de la necesidad que tenemos de Dios hasta el cansancio, como si quisiera convencerse de ello.

¹²³Unamuno, Del sentimiento trágico...IV, p.583.

¹²⁴Vida de Don Quijote y Sancho, IV, p.117.

Da la impresión que este hombre ha cambiado el orden de los elementos. No necesitamos a Dios como finalidad del universo en el cual estamos nosotros incluidos. No es Dios nuestro fin absoluto y la inmortalidad un medio para alcanzarlo, una condición, como defiende el cristianismo. Nuestro fin es la inmortalidad y Dios es la razón de ella. Si hay Dios seremos inmortales, si no, no.

Pero ¿cómo es este Dios? ¿Podemos dar alguna cualidad de su persona que nos ayude a conocerle?

El Dios de que tenemos hambre es el Dios a que oramos, el Dios del pater noster, de la oración dominical; el Dios a quien pedimos, ante todo y sobre todo--démonos o no de esto cuenta--que nos infunda la fe, la fe en él mismo, que haga que creamos en Él, que se haga Él en nosotros, el Dios a quien pedimos que sea santificado su nombre y que se haga su voluntad--su voluntad, no su razón--, así en la tierra como en el cielo; más sintiendo que su voluntad no puede ser sino la esencia de nuestra voluntad, el deseo de persistir eternamente.¹²⁵

Se podía esperar un Dios más antropomórfico de nuestro autor; no obstante casi podemos decir que éste es el Dios del Cristianismo, el Dios Padre de Cristo. Sin embargo no está satisfecho todavía y sigue en busca de un Dios inmortalizador. Unos no le convencen con las pruebas racionales, otros quieren demostrarle que es absurdo creer en su existencia. Parece que sería más fácil verle ceder y adherirse al primer bando poniendo una voluntad libre de prejuicios al lado de la demostración racional y así llegar a la po-

¹²⁵Unamuno, Del sentimiento trágico..., IV, p.603.

sesión de la certeza o evidencia mediata. Las pruebas racionales de la existencia de Dios no son pruebas de un Dios ideal, solamente existente como idea. Parten de la realidad concreta, esa realidad concreta que necesita causa concreta que la explique, una causa real, existente, con la misma existencia que el hombre Miguel de Unamuno tiene cuando critica esas pruebas..

Parece que para él la existencia de Dios es cuestión simplemente de fe: si crees en Dios, Dios existe.

Hay una crítica sencilla para este argumento. Pongámoslo en una forma negativa: Si no crees en Dios, Dios no existe. Por lo tanto es un ser sin existencia objetiva y un ser no puede tener una existencia puramente subjetiva.

Al tratar de Dios es cuando Unamuno se muestra más inconsecuente consigo mismo.

"Porque creer en Dios es, en cierto modo, crearle, aunque El nos cree antes. Es El quien en nosotros se crea de continuo a sí mismo."¹²⁷

Pero si Dios es un ente creado por nuestra fe, sin objetividad como hemos visto, ¿cómo puede crear, dar una existencia objetiva que no tiene?

Sin nos planteamos la cuestión en el terreno del frío razonamiento filosófico tenemos que decir que Dios para Unamuno no existe. Sin embargo él le crea en su corazón.

¿Cómo llegamos entonces a descubrir a Dios? Unamuno contesta que por amor. Primero hay que anhelarle, amarle; luego conocerle. No primero conocerle y luego amarle,

¹²⁷Unamuno, Del sentimiento trágico..., IV, p.584.

porque la razón nos apartaría de El.¹²⁸

Según él la revelación de Dios es por amor, no por los fríos argumentos filosóficos de la teología natural que nada prueban en el orden real. Además de subjetivo, cordial, Unamuno dice que Dios es indefinible ya que definir es poner límites y Dios, por el hecho de ser Dios, no los puede tener.

Esto nos pone en la necesidad de hacer una pregunta final, definitiva: ¿Existe Dios? La respuesta la tenemos a través de estas últimas páginas: a Dios le creamos nosotros, le crea nuestro anhelo.

De una manera o de otra tenemos que Dios vive en nosotros, en lo más íntimo de nuestro ser. Unamuno ha sentido su vacío que en realidad era su presencia. Buscaba a un Dios que tenía en sí.¹²⁹ Dios está ya dentro de nosotros por este anhelo, como de una manera mística, y Unamuno razona aquí con consideraciones dignas de los más altos místicos.

Para terminar veamos el pensamiento de Unamuno sintetizado en estas cuestiones capitales. Hay dos afirmaciones y dos negaciones frente a frente conviviendo en cada individuo. La radicación de estos dos enunciados está en distintas facultades: la voluntad y la razón. El corazón me dice que soy inmortal y que hay un Dios sustentador de esa inmortalidad. La razón no me prueba que Dios exista ni que seamos inmortales; es más, me prueba que somos mortales. De estas cuatro proposiciones contrarias surge el sentimiento trágico

¹²⁸Unamuno, Del sentimiento trágico..., IV, p.594.

¹²⁹Moeller, op.cit., pp,106-7

co de la vida. Hacer una síntesis de estos elementos sería posible en la mente fría de un kantiano o un escolástico pero no en el hervidero de ideas y de sentimientos de un Unamuno.

Desde que empieza a tratar el problema de la inmortalidad ya podemos adivinar que la posición que le seduce es esa incertidumbre que él ama. Unamuno se deleita a veces sádicamente, en esta duda atormentadora. En el mismo pasaje nos dice que no quiere poner paz entre su fe y su razón; "quiero más bien que se peleen entre sí"¹³⁰. El resultado de un problema sin salida sólo puede tener una salida: La desesperación o la agonía del vivir.

Sin embargo no podemos decir de ninguna manera que surja la desesperación de la obra de Unamuno. Lucha por superar la desesperación y en esta lucha podemos hallar una de las pocas victorias de nuestro hombre. Si se quiere hay agonía en cada línea, pero no desesperación. De esta agonía hace surgir una esperanza que le proveerá de una base de acción y cimiento moral. La esperanza de Unamuno, que Charles Moeller ha llamado espoir heroïque.

Distingue Moeller dos clases de esperanza. La esperanza-pasión que tiene por objeto un bien futuro, difícil pero posible y que se sitúa en la zona sensible del alma. La esperanza-virtud se sitúa en la parte intelectual y libre de nuestro espíritu, tiene como objeto los valores espirituales y dicinos, la eterna belleza en la cual la dificultad de acceso está superada por la certeza sobrenatural de que Dios existe y es nuestro bien. La esperanza-pasión, más unamunia-

130Unamuno, Del sentimiento trágico...IV, p.556.

na se expresa por palabras de hondo significado y graficis-
meque se repiten constantemente, como anhelo, angustia, an-
sia, congéja, afán, que dan una idea de la lucha interior
continua que ses desarrolla tras ellas.¹³¹

¿Qué verdad hay en definitiva en todos estos pensamien-
tos del autor vasco? El mismo admite como preámbulo a su pen-
samiento que no nos encontraremos con un rigor filosófico
pero sí una verdad vital, poética.¹³²

En las últimas páginas trata de localizar su posición
cicológicamente y en cierto modo de autojustificarse:

Al enviar Galileo alGran Duque de Toscana su
escrito sobre la movilidad de la tierra, le
decía que conviene obedecier y creer a las
determinaciones de los superiores, y que re-
putaba aquel escrito"como poesía o bien un
ensueño y por tal recíbalo vuestra alteza".
Y otras veces le llama "quimera, capricho
matemático". Y así yo en estos ensayos, por
temor también--¿por qué no confesarlo?--a
la Inquisición, pero la de hoy, a la cientí-
fica, presento como poesía, ensueño o quime-
ra o capricho místico lo que más de dentro
me brota. Y digo rotundamente con Galileo:
Eppur si muove!

Mas ¿es sólo por ese temor? ¡Ah, no!, que hay
otra más trágica Inquisición, y es la que un
hombre moderno, culto, europeo--como lo soy
yo quiéralo o no--, lleva dentro de sí. Hay un
más terrible ridículo, y es el ridículo de
uno ante sí mismo y para consigo. Es mi razón
que se burla de mi fe y la desprecia.¹³³

¹³¹Moeller, op. cit., pp.120-1.

¹³²Unamuno, Del sentimiento trágico..., IV, p.561.

¹³³Ibid., p.698.

CONCLUSION

Los dos autores que he venido estudiando escribieron sus obras en circunstancias sociales muy diversas. La Rusia de Dostoievski era todavía la tierra de los Zares, casi cincuenta años antes del revuelco social del 17. En ella la religión es todavía algo sagrado, intocable si se quiere triunfar en el campo de las letras. Unamuno vive en una España que está siendo revisada hasta el más recóndito rincón social e ideológico. Las ideas religiosas son las primeras en pasar por esta criba de la revisión. La impugnación de lo religioso, en este caso, es casi un requisito para conseguir el triunfo en el campo de la intelectualidad. Estas circunstancias hacen que Unamuno tenga la pluma mucho más suelta que Dostoievski en el planteo del tema religioso. Sabemos que Unamuno pagó las consecuencias de esta soltura con el destierro durante la dictadura de Primo de Rivera pero esto no impide que sus obras, aun con el aguijón de la duda en el campo religioso tengan una acogida favorable en un público que está más preparado para ello que el de Dostoievski.

Posiblemente debido a este conjunto de circunstancias Dostoievski arranca de una base de fe cristiana y con una mentalidad cristiana siempre como fonde se enfrenta a la duda. Digamos más bien que se encuentra con la duda en su peregrinar por los misterios del hombre, especialmente por el misterio del sufrimiento humano, más inexplicable cuando se trata del inocente. Debido a ésto pone un proceso a la justicia divina en el cual Iván Karamazov es el fiscal.

Unamuno empieza su itinerario en la duda y, podemos afirmar con bastante seguridad, termina en la duda. Entre duda y duda ha pasado por los misterios del hombre y su destino, ha puesto en proceso a la justicia divina sobre distintas bases de las de Dostoievski y al igual que éste, ha terminado en el problema transcendental de la inmortalidad. Veamos un poco más detenidamente estos pasos.

El sufrimiento del inocente y el problema que plantea--no resuelto de una manera satisfactoria por la solución cristiana, que supone la fe--son de importancia capital en Dostoievski. No así en Unamuno. En Dostoievski ésta es la acusación básica de Iván en el proceso a Dios. Unamuno pone como fundamento a su inquisición sobre la justicia divina la condición psicológicamente tarada de un personaje que sufre dominado por una pasión o por una angustia que ha recibido con su personalidad, sin haber hecho aparentemente nada que merezca este castigo (Niebla, Abel Sanchez). Se ve claramente que el proceso unamuniano tiene características más graves.

Al llegar al punto del destino del hombre tras la muerte es cuando los dos autores toman derroteros diversos. Mientras que Dostoievski se decide por la creencia en la revelación y se puede suponer que supera la duda por la fe, Unamuno se separa, trata de encontrar la respuesta en todas las fuentes posibles y termina en una duda más erudita pero no menos angustiosa.

Dostoievski espera en la resurrección y tiene fe en ella, en una resurrección de los muertos como enseña la religión. Unamuno no llega a este problema pues como ya

hemos visto se ha quedado en el de la inmortalidad y este sería el paso posterior que supone una base de fe ciega bastante fuerte ya que si se entra en el terreno del razonamiento no se puede comprender cómo sucederá esto.

Ante la figura de Jesucristo se produce una reacción análoga de los dos escritores. Los dos presentan en sus obras una especie de reencarnación del redentor. En Dostoievski muchos críticos han encontrado al redentor en la figura del príncipe Mischin, protagonista de El Idiota y también en Alfoscha Karamazov. Mischin entra con su bondad redentora en un mundo de engaños y maldades humanas que no recibe su mensaje y acaba por rechazarle después de derrotarle. Alfoscha es distinto pues triunfa en parte en la realización de su misión; sin embargo no se puede dar un juicio definitivo sobre él porque según sabemos por El diario de un escritor y otros documentos, Los Hermanos Karamasovi es solamente la primera parte de una trilogía que tiene por tema la historia de Alfoscha pero que Dostoievski no llegó a escribir. Como ya hemos dicho Unamuno ve en Don Quijote al redentor, cuya imagen sería en este caso correspondiente a la de Mischin en los puntos más capitales como son su incompatibilidad con el mundo circundante y su fe a través de los fracasos que esta falta de acoplamiento provoca; lo ridículo de su figura en estos fracasos y la derrota definitiva del redentor por el medio. Alfoscha tendría en Don Manuel Bueno el paralelo en este terreno.

Es interesante notar que en este punto los dos autores tienen una coincidencia no muy común: la insinuación del fracaso de la fe del mismo Jesucristo. Como digo es una

es una insinuación, aparece velada. Dostoievski la pone en boca de Kirillov como hemos visto más arriba en este trabajo (pg. 46). En Unamuno se sugiere en San Manuel Bueno, Mártir.

La figura del Superhombre que aparece en ambos no tiene de común a mi modo de ver más que la voluntad de poder, que en Alejandro Gómez tiene como objeto la parte más material del poder mientras que en Raskolnikov es poder sobre la ley moral y en Kirillov es superación de la vida en busca de un estado de perfección fuera de ella, más elevado que el humano.

El conflicto corazón-razón tan notado en Unamuno, especialmente en las últimas páginas de este estudio se ve reflejado de una manera muy similar en Kirillov, personaje de Demonios. Este renegar de la razón es uno de los puntos homogéneos que saltan a la vista en los dos escritores, sin embargo es curioso observar la tendencia a razonar que desde su posición irracional tienen ambos.

Finalmente señalemos que Dostoievski es puramente un novelista, escribe únicamente novelas, del tipo de entregas a periódicos y revistas gran parte de las veces. Sus caracteres no están destinados a hacer filosofía aunque la provoquen.

Por su parte, Unamuno es un científico, un hombre dedicado a la investigación filosófica, para quien la ficción tenía una importancia secundaria. Por eso cuando escribe novela o teatro concibe una idea que luego encarna en un personaje creado para esa idea o problema. El personaje es provocado por la idea y la reflexión filosófica.

Resumiendo, en Unamuno, filósofo por profesión, la re-

flexión filosófica es la que hace surgir la ficción como concrección de lo abstracto mientras que en Dostoievski lo ficticio, personajes, situaciones, son los que hacen surgir el pensamiento filosófico.

Se podrían seguir señalando convergencias y divergencias de un aspecto más secundario, pero este no es el objeto de este estudio que concebí en orden a presentar dos caminos distintos hacia el mismo punto y no para sacar conclusiones que dejo para el lector o para un ulterior estudio más profundo y más extenso. Este mío se detiene aquí con el deseo de haber conseguido siquiera sugerir lo que me proponía.

BIBLIOGRAFIA

Fuentes

Dostoievski, Fedor Mijailovich. Obras Completas. 3 vols., trans. Cansinos Asens, R. Madrid: Aguilar, 1954.

- _____ . Crimen y Castigo.
- _____ . Demonios.
- _____ . Diario de un Escritor
- _____ . El Idiota.
- _____ . Humillados y Ofendidos.
- _____ . Los Hermanos Karamasovi.
- _____ . Memorias del Subterráneo.
- _____ . Pobres Gentes.
- _____ . Un Adolescente.

Unamuno, Miguel de. Obras Completas. Madrid: Afrodisio Aguado, S.A., 1950.

- _____ . Abel Sánchez.
- _____ . Del Sentimiento Trágico de la Vida en los Hombres y en los Pueblos.
- _____ . El Otro.
- _____ . La Agonía del Cristianismo
- _____ . Niebla.
- _____ . San Manuel Bueno, Mártir.
- _____ . Tres Novelas Ejemplares y un Prólogo.
- _____ . Vida de Don Quijote y Sancho.

Comentarios

Berdiaef, Nicolás. El Credo de Dostoievski. Trans. A. Marcoff. Barcelona: Apolo, 1951.

Caminero, N.G. Unamuno. Comillas, 1958.

Durán, Manuel. "Unamuno y su 'Elegía a la Muerte de un perro'." Insula, CCXVI-CCXVII (Noviembre, Diciembre, 1962) 3, 32.

Eudokimov, Paul. Introducción a Dostoievski. Madrid: Atenas, 1959.

- Gonin, Jacques. "Dostoievski, Prophete du monde contemporain."
Revue de l'Université d'Ottawa, XX (Noviembre, 1950)
89-102.
- Guardini, Romano. El Universo Religioso de Dostoievski, Trans.
Bixio, A. Buenos Aires: Emece, 1958.
- Lubac, Henri de, S.J. El Drama del Humanismo Ateo. Trans.
Castro Cubels, C. Madrid: E.P.E.S.A., 1949.
- Malt, Josef. "Dostoievski y la Crisis de Nuestro Tiempo."
Revista de Estudios Políticos, (Mayo-Junio, 1951)
35-46.
- Marías, Julián. Miguel de Unamuno. Madrid: Espasa Calpe, 1960.
- Moeller, Charles. Littérature du XX^e siècle et Christianisme,
IV, Tournai: Casterman, 1960.
- Salcedo, Emilio. Vida de Don Miguel. Salamanca: Anaya, 1964.
- Troyat, Henri, Dostoievski, Trans. Andresco, I. Barcelona:
Destino, 1946.

APPROVAL SHEET

The thesis submitted by Carlos E. Martin has been read and approved by three members of the Department of Spanish.

The final copies have been examined by the director of the thesis and the signature which appears below verifies the fact that any necessary changes have been incorporated, and that the thesis is now given final approval with reference to content, form, and mechanical accuracy.

The thesis is therefore accepted in partial fulfillment of the requirements for the Degree of Master of Arts.

Jan. 20, 1966
Date

Hugh A. Hatten
Signature of Adviser AR