

ROGELIO GARCÍA MATEO, S.J.
Universidad Gregoriana (Roma)

MÍSTICA Y ULTRATUMBA EN UNAMUNO

1. LA EXPERIENCIA DE FINITUD

La realidad de la muerte es una de las primeras y más intensas vivencias unamunianas. La muerte de uno de sus compañeros de colegio fue el primer impacto que recordará siempre como una vivencia extraordinaria. Unido a esta experiencia va también un deseo intenso de «ser santo» y de saber. Este último le llevará, a través de los estudios de Filosofía, a un racionalismo positivista. Es por el 1886, a la edad de veintidós años, cuando escribe su *Filosofía lógica*, en la que se afirma su visión atea del mundo¹. En la concepción racionalista Dios sobra. Pero el tal ateísmo no logra borrar del todo su inquietud religiosa. Así, en 1895 publica su primera colección de ensayos, *En torno al casticismo*, en el que la mística es uno de sus temas principales².

¹ Este primer intento filosófico de Unamuno sigue todavía inédito. Se trata de unas breves reflexiones sobre lo que él también llama «metafísica positivista». Cf. A. F. ZUBIZARRETA, *Tras las huellas de Unamuno*, Madrid 1960, 15-46.

² Apoyándose en una carta inédita a Juan Solís, P. Cerezo Galán resalta cómo el Unamuno joven, que se declara ateo, continúa sintiéndose movido por una inquietud religiosa. Cf. *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Madrid 1996, 151s.

Desde julio de 1891 Unamuno es ya catedrático de Filología griega en la Universidad de Salamanca. El cambio de paisaje, de los verdes valles y colinas de Vizcaya a la planicie de los «desnudos campos castellanos», tuvo para él un fuerte impacto emocional, como se describe en *En torno al casticismo*: «¡Ancha es Castilla! ¡Y qué hermosa la tristeza reposada de ese mar petrificado y lleno de cielo! Es un paisaje uniforme y monótono en sus contrastes de luz y sombra, en sus tintas disociadas y pobres en matices... No hay aquí comunión con la Naturaleza, ni nos absorbe ésta en sus espléndidas exuberancias; es, si cabe decirlo, más que panteístico, un paisaje monoteístico este campo infinito en que, sin perderse, se achica el hombre, en que se sienten en medio de la sequía de los campos sequedades del alma»³. Su condición de poeta le hizo experimentar en la emoción paisajista el conflicto de lo finito y lo eterno. Castilla es, según Unamuno y los demás escritores de la Generación del 98, la verdadera forjadora de la realidad española; considerar su casticismo es, por tanto, considerar el de España.

Pero Unamuno quiere considerar ante todo el «hecho castizo» del alma castellana. Los términos *castizo* y *casticismo* los deriva Unamuno de *casta*, así como *casta*, del adjetivo *casto*, puro; de este modo *castizo*, para él, viene a significar lo puro, lo auténtico. Lo castizo del alma castellana se encuentra en su literatura del Siglo de Oro, en Calderón, «cifra y compendio de los caracteres diferenciales y exclusivos del casticismo castellano», en particular su mística. «Y procuraremos ver, por último, sus esfuerzos por llegar a lo eterno de su conciencia, por armonizar su idealismo quijotesco con su realismo sancho-pancino, esfuerzos que se revelan en el fruto más granado del espíritu castellano, en su castiza y clásica mística»⁴.

El contacto con la mística castellana es ciertamente el comienzo de un proceso que irrumpirá con toda intensidad en la conocida crisis del 1897. Dos hechos la provocan, la enfermedad y muerte del hijo hidrocéfalo, Raimundín, y su neurosis cardíaca. Ahora la experiencia de finitud se agudiza al máximo, produciendo la «abismática congoja» de la nada, pero que lejos de llevarle a un pesimismo nihilista, le enseña a valorar la vida, la fe, los sentimientos, aunque sin dar la espalda a la realidad de la muerte, a la razón y al intelecto. Se configura así de una manera programática ese modo típicamente unamuniano de ser y pensar

³ Los textos de Unamuno se citan según la colección *Ensayos*, 2 vols., Aguilar, Madrid 1942. Para esta cita, I, 43s.

⁴ *Ibid.*, 53.

«contra esto y aquello», es decir, la duda, el conflicto, la lucha como la base de su vida y de su pensamiento, y que él llama «sentimiento trágico de la vida». «Se me dirá que ésta es una posición insostenible... que no cabe vivir de contradicciones, que la unidad y la claridad son condiciones esenciales de la vida y del pensamiento, y que se hace preciso unificar éste. Y seguimos siempre en lo mismo, porque es la contradicción íntima la que unifica mi vida y le da razón práctica de ser»⁵.

El término «contradicción» adquiere, pues, en Unamuno un significado singular y complejo, hasta el punto de haber llevado a grandes malentendidos, como el de F. Meyer, que ve en el pensamiento unamuniano «una conciencia desdichada», «una agonía sin esperanza» e incluso una «monstruosidad» y un «sadismo del ser»⁶. La crítica posterior ha revisado este desafortunado juicio que junto con otros, como los que lo califican, de modo global, de irracionalista o ateo, tanto ha impedido una valoración objetiva de la persona y de la obra del Rector vasco de Salamanca⁷.

2. BÚSQUEDA DE MEDIACIÓN

La «contradicción» unamuniana constituye una forma peculiar de oposiciones dialécticas, que se remonta a los años anteriores a la crisis de 1897. Ya en *En torno al casticismo* aparecen observaciones sobre el «espíritu castellano» que perciben en él una visión dual. «Por toda la literatura castellana campea esa sucesión caleidoscópica, y donde más, en otra su casticísima manifestación, en los romances, donde pasan los hombres y los sucesos grabados al agua fuerte, sobre un fondo monótono, cual las precisas siluetas de los gañanes a la caída de la tarde, sobre el bruñido cielo... En el teatro calderoniano se revela de bulto esa suerte de ver los hechos en bruto y yuxtapuestos por de fuera...; no hay en sus personajes el rico proceso psicológico interno de un Hamlet o un Macbeth... Como las buriladas representaciones calderonianas no rompían su caparazón duro, fue el poeta, no viéndolas en su nimbo, a buscarles alma al reino de los conceptos obtenidos por vía de remoción excluyente, a un idealismo disociativo y no al fondo del mar lleno de vida, sino a un cielo frío y pétreo.»

⁵ *Del sentimiento trágico...*, cap. 11, *Ensayos*, II, 893.

⁶ *L'ontologie de Miguel de Unamuno*, París 1955.

⁷ R. GARCÍA MATEO, *Las «contradicciones» de Unamuno. Base de su pensamiento: Pensamiento* 43 (1987) 3ss.

Unamuno ve, pues, en el teatro calderoniano una dualidad, un «idealismo disociativo» que se aísla de lo cotidiano, de lo popular. «Este espíritu castizo no llegó, a pesar de sus intenciones, a la entrañable armonía de lo ideal y de lo real, a su identidad oculta, no consiguió soldar los conceptos, anegándolos en sus nimbos... Espíritu éste dualista y polarizador. Don Quijote y Sancho caminan juntos, se ayudan, riñen, se quieren, pero no se funden. Los extremos se tocan sin confundirse, y se busca la virtud en un pobre justo *medio*, no en el *dentro* en donde está y debe buscarse»⁸. Lo que superaría el dualismo sería, pues, no las armonizaciones externas, sino el adentrarse en lo profundo.

Se constata, por tanto, que Unamuno, ya en sus primeros escritos, lejos de quedarse en lo contradictorio o antinómico, busca conciliación, mediación de los opuestos, pero ésta no se realiza con simples armonizaciones de contrarios, como sería la dialéctica hegeliana de tesis, antítesis y síntesis, que él, por otra parte, admiraba, aunque no sin dejar de ver sus puntos débiles. «¡Qué hermoso fue aquel gigantesco esfuerzo de Hegel, el último titán, para escalar el cielo! ¡Qué hermoso fue aquel trabajo hercúleo por encerrar el mundo todo en fórmulas vivas, por escribir el álgebra del universo..., y quiso levantarnos al cenit del cielo de nuestra razón, y desde la forma suprema hacernos descender a la realidad, que iría purificándose y abriéndose a nuestros ojos, racionalizándose. Este sueño del Quijote de la filosofía ha dado alma a muchas almas, aunque le pasó lo que al barón de Münchhausen, que quería sacarse del pozo tirándose de las orejas. Tenía que hablar una lengua, lengua nacional, y el lenguaje humano es pobre para tal empresa, que era la empresa nada menos que de hacernos dioses»⁹. En efecto, el afán filosóficamente hercúleo de Hegel por mostrar lo divino tiene que realizarse por medio de un pensamiento y de un lenguaje humanos, por tanto, el *absolutes Wissen* hegeliano no es en ningún modo el de lo divino, sino simplemente un saber humano que quiere expresar lo divino. La comparación con el esfuerzo iluso del barón de Münchhausen es del todo certera.

Todo ello le lleva buscar un método propio de mediación: «Suele buscarse la verdad completa en el *justo medio* por el método de remoción, *via remotiois*, por exclusión de los extremos, que con su juego y acción mutua engendran el ritmo de la vida, y así sólo se llega a una sombra de verdad, fría y nebulosa. Es preferible, creo, seguir otro mé-

⁸ *Ensayos*, I, 57.

⁹ *Ibid.*, 15.

todo: el de afirmación alternativa de los contradictorios; es preferible hacer resaltar la fuerza de los extremos en el alma del lector para que el medio tome en ella vida, que es resultante de lucha»¹⁰. Se declara, pues, con toda evidencia que no se trata en ningún caso de buscar la contradicción por la contradicción, o el conflicto por el conflicto. La afirmación de los opuestos o de los «contradictorios» constituye ante todo una dinámica de interpenetración de los extremos, de mediación, de fusión, no de destrucción.

Una posibilidad de abordar ese «dentro», que hace posible la mediación, la ofrece la mística. «En ninguna revelación del alma castellana que no sea su mística se entra más dentro en ella, hasta tocar a lo eterno de esta alma, a su humanidad... Por su mística castiza puede llegarse a la roca viva del espíritu de esta casta, al arranque de su vivificación y regeneración en la Humanidad eterna»¹¹.

Se trata de entrar en una dimensión universal del ser humano. «Y es que el fruto de toda sumersión hecha con pureza de espíritu en la tradición, de todo examen de conciencia, es, cuando la gracia humana nos toca, arrancarnos a nosotros mismos, despojarnos de la carne individualmente, lanzarnos de la patria chica a la Humanidad»¹².

Ciertamente que este insistir en la Humanidad tiene un trasfondo positivista y krausista. Ambas corrientes, que Unamuno bien conocía, resaltan las tendencias unificadoras de la sociedad. A. Comte instituye en 1849 la Iglesia Universal de la Religión de la Humanidad, cuya característica frente a las demás religiones es descartar a Dios en nombre de la religión. La Humanidad sustituye definitivamente a Dios. La Humanidad, el *Grand-Etre*, reúne todas las individualidades, designa el estado de completa *unité* que distingue la existencia humana¹³. Por otra parte, los krausistas tenían como base de su pensamiento el libro de K. Chr. Fr. Krause, *Urbild der Menschheit* (1811), en la traducción de Sanz del Río, *Ideal de la Humanidad para la vida* (1860), en el que asimismo se establece la Humanidad como una realidad con características divinas.

Descartar a Dios en nombre de la religión es también una nota del ateísmo unamuniano. «La Humanidad es la casta eterna, sustancia de las castas históricas que se hacen y deshacen como las olas del mar; sólo lo humano es eternamente castizo. Mas para hallar lo humano eter-

¹⁰ Ibid., 7.

¹¹ Ibid., 81.

¹² Ibid., 18.

¹³ Cf. A. COMTE, *Catechisme positiviste*, París 1852.

no hay que romper lo castizo temporal y ver cómo se hacen y deshacen las castas»¹⁴.

Esta acción la ve Unamuno realizada en la mística. «El espíritu castellano al sazonar en madurez buscó en un ideal supremo el acuerdo de los dos mundos y el supremo móvil de acción... Tomó por filosofía castiza la mística, que no es ciencia, sino ansia de lo absoluto y perfecto hecha sustancia, hábito y virtud intransmisible, de sabiduría divina; una como propedéutica de la visión beatífica; anhelo de llegar al Ideal del Universo y de la Humanidad e identificar al espíritu con él, para vivir, sacando fuerzas de acción, vida universal y eterna; deseo de hacer de las leyes del mundo hábitos del ánimo, sed de sentir la ciencia y hacerla con mayor sustancia y acción refleja del alma»¹⁵.

La estima que Unamuno tiene de los místicos en estos años anteriores a la crisis del 1897 se debe a que él ve en ellos el camino apropiado para llegar a ese «dentro» que pide el Ideal del Universo y de la Humanidad, que proponían positivistas y krausistas, es decir, un camino de introspección no en el ser de Dios, sino en la «Ley viva del Universo». «No construyeron filosofía propia inductiva, no abrieron los ojos al mundo para ser por él llevados a su motivo sinfónico; quisieron cerrarlos al exterior para abrirlos a la contemplación de las “verdades desnudas” en noche oscura de fe, vacíos de aprehensiones, buscando en el hondón del alma, en su centro e íntimo ser, la “sustancia de los secretos”, la Ley viva del Universo»¹⁶.

El trasfondo krausista se ve confirmado en la relación que a continuación se establece entre el «individualismo» de los místicos castellanos, que no parten de la idea abstracta de lo Uno, propio de la mística de influjo neoplatónico, como la del maestro Eckhart, sino del «conócete a ti mismo», y la aparición del krausismo en España. «Y es tan vivo en esta casta este individualismo místico, que cuando en nuestros días se coló acá el viento de renovación filosófica postkantiana nos trajo el panenteísmo krausista, escuela que procura salvar la individualidad en el panteísmo, y escuela mística hasta en lo de ser una perdurable propedéutica a una vista real que jamás llega. Y es tan fuerte el individualismo éste, que si San Juan de la Cruz quiere vaciarse de todo, busca esta nada para lograrlo todo, para que Dios y todo con él sea suyo»¹⁷.

¹⁴ *Ensayos*, I, 28.

¹⁵ *Ibid.*, 84.

¹⁶ *Ibid.*, 85.

¹⁷ *Ibid.*

En la consideración del panenteísmo krausista como una doctrina que busca salvar la individualidad en la totalidad infinita del ser divino, acierta Unamuno plenamente. En efecto, para Krause, lo infinito y lo finito, Dios y el mundo se encuentran en una íntima relación, sin que el uno elimine o diluya al otro, dando lugar al ateísmo o al acosmismo. La fórmula del idealismo krausiano es unir sin confundir y distinguir sin separar. Todo ello informado por un profundo sentido religioso, llamado *Gottinnigkeit* (intimidad divina). Lo religioso, en cuanto relación personal con el ser absoluto, abarca, según Krause, todas las esferas del Universo y de la Humanidad. Naturaleza, sociedad, historia, el individuo, la familia o el estado están contemplados desde el ser absoluto (*Wesen*), en el sentido que todo lo finito se encuentra panenteísticamente interpenetrado por la divinidad de lo infinito (*gottinnig*)¹⁸. Pero una interpenetración que imprime un dinamismo que jamás cesa de realizarse: «una perdurable propedéutica a una vista real que jamás llega». La «vista real», que es el término como traduce Sanz del Río la *We-senschau*, de Krause, constituye, en cuanto contemplación del ser absoluto, una realidad-límite que jamás llega a ser poseída del todo, como Unamuno expone en el capítulo décimo de su obra de madurez *Del sentimiento trágico de la vida*, del que nos ocuparemos después.

Además del subjetivismo y del individualismo, Unamuno ve en el ideal del místico, «no lo eterno femenino, ni lo eterno masculino, sino lo eterno humano; Santa Teresa y San Juan de la Cruz, nada hombruna aquélla, nada mujeril éste, son excelentes tipos del *homo* que incluye en sí el *vir* y la *mulier*»¹⁹.

Unamuno busca, pues, en los años de ateo confeso una mística secularizada en una forma de humanismo, como él mismo da a entender ya en el título puesto a esta parte de *En torno al casticismo*: «De mística y humanismo».

3. NEGOCIACIÓN DE LA NADA. UNA RESPUESTA A PEDRO CEREZO GALÁN

El intento de síntesis entre mística y humanismo, que se proponía en *En torno al casticismo*, se quebró con la crisis del 1897. Ella consis-

¹⁸ Cf. R. GARCÍA MATEO, *Tendencia contrapositivista del krausismo*: Pensamiento 52 (1996) 183s.

¹⁹ *Ensayos*, I, 88.

tió precisamente en esto, en la vivencia de que la fe es irreductible a cualquier forma de humanismo ateo²⁰. El mejor testimonio de los cambios que supone la crisis es el *Diario íntimo*, escrito en el tiempo que sigue a la crisis. Unamuno experimenta de modo inmediato lo que es el doloroso riesgo de la finitud, que parece avocar a la aniquilación. Lo que choca frontalmente con su deseo de supervivencia, de inmortalidad y eternidad. «¡Triste consuelo —confiesa en el *Diario*— si al morir morimos del todo volviendo a la nada! No consuelo, sino desconsuelo y desesperación. Y, en cambio, ¡hermosa idea si esperamos otra vida!» Pero Unamuno se sigue preguntando: «Esta constante preocupación de mi destino de ultratumba, del más allá de la muerte, esta obsesión de la nada mía ¿no es puro egoísmo? No logro pensar en la gloria de Dios y borrarle; no logro llegar a contrición alguna, sólo fríamente siento la atrición. Estoy lleno de mí mismo y mi anulación me espanta. Me cuesta mucho penetrar en la intuición de mi propia nada. El “no me mueve, mi Dios, para quererte... aunque no hubiera cielo te quisiera y aunque no hubiera infierno te temiera” me parece, de puro inasequible, inhumano»²¹.

Unamuno quiere, de todas todas, perdurar más allá de la muerte, pero no encuentra una respuesta plenamente satisfactoria. El único garante de esa vida de ultratumba sería Dios, pero tampoco de él hay una demostración de su existencia. Esto le conduce no a la desesperación pesimista, sino a una actitud de esperanza incierta. La crisis le ha abierto un horizonte nuevo de vida y de pensamiento, que en su breve ensayo de 1907, *Mi religión*, expresa diciendo:

«Mi religión es buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad, aun a sabiendas de que no he de encontrarla mientras viva; mi religión es luchar incesante e incansablemente con el misterio; mi religión es luchar con Dios desde el romper del alba hasta el caer de la noche, como dicen que con él luchó Jacob»²².

Se trata, pues, de una «religión» que no se ajusta a los cánones de una fe determinada, aunque su relación con el cristianismo es la más importante. «En el orden religioso apenas hay cosa alguna que tenga racionalmente resuelta... Tengo, sí, con el afecto, con el corazón, con el senti-

²⁰ Cf. P. CEREZO GALÁN, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Madrid 1996, 228.

²¹ Cf. R. GARCÍA MATEO, «El problema de Dios en el joven Unamuno (1890-1900)», en *El joven Unamuno en su época*, Ed. Th. Berchem/H. Laitenberger, Salamanca 1997.

²² *Ensayos*, II, 296.

miento, una fuerte tendencia al cristianismo, sin atenerme a dogmas especiales de esta o de aquella confesión cristiana. Considero cristiano a todo el que invoca con respeto y amor el nombre de Cristo»²³.

Por estos años de primeros de siglo ha empezado su *Tratado del Amor de Dios*, en las pocas páginas que se conservan²⁴ se vuelve a ahondar en el tema de la mística. Ahora ya no es la Humanidad el tema central, sino la búsqueda del Dios vivo, del Dios del amor. A este Dios se llega desde «la congoja», desde el «hambre de ser». Pero ésta no es otra cosa que el amor verdadero y sustantivo, la caridad. Porque, según Unamuno, el fondo del ser no es persistir en el ser mismo, sino invadir, ser otro, pero sin dejar de ser uno mismo. De este modo, el *Tratado del amor de Dios* se convierte en el *Sentimiento trágico de la vida* (1912), la expresión más profunda del pensamiento unamuniano.

En él la mística sigue siendo una de las fuentes principales de su reflexión. Así, por ejemplo, siguiendo con el tema de la religión, dice:

«El sentimiento de divinidad y de Dios, y la fe, la esperanza y la caridad en El fundadas, fundan a su vez la religión. De la fe en Dios nace la fe en los hombres; de la esperanza en El, la esperanza en éstos, y de la caridad o piedad hacia Dios —pues como Cicerón, *De natura deorum*, libro I, cap. XLI, dijo: *est enim pietas iustitia adversum deos*—, la caridad para con los hombres. En Dios se cifra, no ya sólo la Humanidad, sino el Universo todo, y éste, espiritualizado e intimado, ya que la fe cristiana dice que Dios acabará siendo todo en todos. Santa Teresa dijo, y con más áspero y desesperado sentido lo repitió Miguel de Molinos, que el alma debe darse cuenta de que no hay sino ella y Dios»²⁵.

Vemos cómo la Humanidad ha dejado de ser el valor absoluto. El hombre, la Humanidad, el Universo están vistos ahora desde Dios. La mística, como la expresión más alta de la religión, experimenta la relación, la unión con el ser divino en su sentido más íntimo, pero sin anegarse o desaparecer en la infinitud de Dios, sin perder la conciencia de la propia individualidad, tal y como Unamuno lo ve en la descripción que Santa Teresa hace del arrobamiento, en el que el alma se siente «levantada como por una nube o águila caudalosa, pero “veisos llevar y no

²³ Ibid., 297.

²⁴ M. LEGIDO LÓPEZ, «El hombre de carne y hueso. Estudio sobre la antropología de Miguel de Unamuno», en *Unamuno a los cien años*, Estudios y Discursos Salmantinos en su I Centenario, Salamanca 1967, 38.

²⁵ *Ensayos*, II, 853.

sabéis dónde” y es “con deleite” ..., es decir, sin pérdida de conciencia»²⁶. Y más adelante continúa:

«Una visión beatífica de quietud mental, de conocimiento pleno y no de aprensión gradual, nos es difícil concebir como otra cosa que como un Nirvana, una difusión espiritual, una disipación de la energía en el seno de Dios, una vuelta a la inconciencia por falta de choque, de diferencia, o sea, de actividad.

¿No es acaso que la condición misma que hace pensable nuestra eterna unión con Dios destruye nuestro anhelo? ¿Qué diferencia va de ser absorbido por Dios a absorberle uno en sí? ¿Es el arroyico el que se pierde en el mar, o el mar en el arroyico? Lo mismo da.

El fondo sentimental es nuestro anhelo de no perder el sentido de continuidad de nuestra conciencia, de no romper el encadenamiento de nuestros recuerdos, el sentimiento de nuestra propia identidad personal concreta, aunque acaso vayamos poco a poco absorbiéndonos en El, enriqueciéndole»²⁷.

De este modo la mediación de interpenetración de los opuestos (finito/infinito) de la dialéctica unamuniana encuentra su más certera explicación. No se trata, pues, ni de una bipolaridad irreconciliable, ni de una síntesis neutral —ni lo uno ni lo otro— de tipo hegeliano, sino, como el mismo Unamuno dice, «alterutal» —lo uno y lo otro—, es decir, la biunidad de una fusión *sui generis*, que podríamos llamar asintóticamente dinámica, de lo divino con lo humano («poco a poco absorbiéndonos en El») y cuya realidad más profunda es el *mysterium mediatio-nis Christi*, la del «verdadero Dios y verdadero hombre», dos naturalezas en una persona, sin separarse y sin confundirse (*communicatio idiomatum, perichoresis*)²⁸, como fundamento de la reconciliación de Dios con el hombre. En el poema *El Cristo de Velázquez* es donde Unamuno mejor expresa ese sentido cristológico que informa la mediación en su dialéctica. Por ejemplo, en el apartado IV de la Primera Parte, apostrofado con el verso del Cantar de los Cantares, «Mi amado es blanco...» (5,10), se cita el siguiente texto de Santa Catalina de Siena: «Questo occhio vede in quella bianchezza tucto Dio et tucto uomo, la natura divina unita con la natura umana.»

Con esto quisiera también dar una primera respuesta a la pregunta que Cerezo Galán me hace en su reciente e importante libro sobre Unamuno, cuando dice:

²⁶ Ibid., 862.

²⁷ Ibid., 865.

²⁸ Cf. W. PANNENBERG, *Fundamentos de cristología*, Salamanca 1974, 368ss.

«La dialéctica unamuniana no tiene, a mi juicio, ni síntensis ni trascendimiento, pero sí un ahondamiento de la tensión, que la hace productiva de conciencia. García Mateo se empeña en mantener el término "mediación", que luego tiene que interpretar en sentido no-hegeliano. Pero, ¿hay acaso otro sentido del término?»²⁹.

Ciertamente que lo hay, como se acaba de exponer y como desarrollo suficientemente en mi libro sobre Unamuno, *Dialektik als Polemik. Welt, Bewusstsein, Gott bei M. de Unamuno* (Frankfurt 1978), que Cerezo cita repetidas veces positivamente, con lo cual me siento honrado. Pero no puedo entender cómo el profesor Cerezo, después de haber leído mi libro, me pregunte si hay otro tipo de mediación que no sea la hegeliana. También él, al resaltar que en la dialéctica unamuniana hay «un ahondamiento de la tensión, que la hace productiva de conciencia», está al mismo tiempo afirmando algún tipo de mediación.

La ausencia de toda mediación, que a mi modo de entender significaría la ausencia de toda posibilidad de encuentro entre los contrarios o «contradictorios», aunque sea por puro choque, haría de la dialéctica unamuniana un fenómeno completamente destructivo, carente de toda esperanza; no sería «productiva de conciencia», sino que conduciría simplemente a un pesimismo trágico, a un *unglücklichem Bewusstsein* (conciencia desdichada), como resultado final, a un sadismo ontológico, como la entendió Fr. Meyer³⁰, o a la monotonía de la contradicción por la contradicción, como la considera Elías Díaz³¹, lo cual lo aproximaría al eterno retorno de Nietzsche. En la medida en que Cerezo Galán se distancia de estas opiniones y afirma al final de su libro, como una de sus conclusiones:

«En este porvenir de la conciencia está exigida, postulada, la necesidad de la superación de las contradicciones, y, por tanto, la victoria final de la vida sobre la muerte. Ambas metas son exigibles en cuanto necesarias. Dicho en el lenguaje de Tertuliano, *certum est quia absurdum*. Así, frente al "eterno retorno" nietzscheano, Unamuno hace valer utópicamente la *coincidentia oppositorum*, y frente a la redención del azar por obra del creador, la redención del tiempo en el empeño por lo eterno.»

De este modo, Cerezo está afirmando claramente la presencia de algún tipo de mediación en la dialéctica unamuniana.

²⁹ *Las máscaras de lo trágico...*, 421.

³⁰ *Ibid.*, 842.

³¹ *Revisión de Unamuno*, Madrid 1968, 186.

Es precisamente esa mediación o encuentro «alterutal», o búsqueda de mediación entre los extremos, entre lo infinito y lo finito, que de modo asintótico no llega jamás a realizarse del todo, lo que llena de originalidad al pensamiento unamuniano, lo que hace que el «sentimiento trágico de la vida» no se convierta en un tragicismo nihilista o en un pesimismo absurdo, sino que pese a todo el tremendismo, que se pueda hallar en él, muchas veces más literario-retórico que ontológico, surja una dinámica de esperanza. Hay esperanza en medio de la desesperación, una esperanza quijotesca que no significa aventurerismo o heroísmo ciego, es decir, ninguna apuesta incondicional en favor de utopías ilusas, sino una resolución extrema en llegar a esa plenitud de vida después de la muerte que anhela todo ser humano. «Este grandioso ensueño de la solidaridad final humana es la ancefaleosis y la apocatástasis paulinas. “Somos los cristianos, decía el Apóstol (1Cor 12,27), el Cuerpo de Cristo, miembros de él, carne de su carne y hueso de sus huesos (Ef 5,30), sarmientos de la vid.”

Pero en esta final solidarización, en ésta verdadera y suprema *crismación* de las criaturas todas, ¿qué hay de cada conciencia individual? ¿Qué es de mí, de este pobre yo frágil, de este yo esclavo del tiempo y del espacio, de este yo que la razón me dice ser un mero accidente pasajero; pero por salvar al cual vivo y sufro y espero y creo? ... Y henos aquí en lo más alto de la tragedia, en su nudo, en la perspectiva de este supremo sacrificio religioso, el de la propia conciencia individual, en aras de la conciencia humana perfecta, de la conciencia divina.

Pero ¿hay tal tragedia? Si llegáramos a ver claro esa ancefaleosis; si llegáramos a comprender y sentir que vamos a enriquecer a Cristo, ¿vacilaríamos un momento en entregarnos del todo a El? El arroyico que entra en el mar y siente en la dulzura de sus aguas el amargor de la sal oceánica, ¿retrocedería hacia su fuente? ¿Querría volver a la nube que nació de mar? ¿No es su gozo sentirse absorbido?

Y, sin embargo...

Sí, a pesar de todo la tragedia culmina aquí.

Y el alma, mi alma al menos, anhela otra cosa, no absorción, no quietud, no paz, no apagamiento, sino eterno acercarse sin llegar nunca, inacabable anhelo, eterna esperanza que eternamente se renueva sin acabarse del todo nunca»³².

³² Del sentimiento trágico de la vida, Ensayos, II, 887s.