

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

EL «DIOS BIÓTICO» DE UNAMUNO

Que el tema de «Dios» es una cuestión fundamental de la vida y del pensamiento de don Miguel de Unamuno, es conocido. E. Rivera de Ventosa, en su libro *Unamuno y Dios* (Madrid 1985), presento algunos aspectos de la complejidad que esta cuestión entraña en el conjunto de la personalidad del rector salmantino. Ya O. González de Cardedal la había calificado de «reto» a la teología. Tal vez sean estas las razones, unidas al hecho de que Unamuno es también un literato, las que han retraído a otros teólogos a enfrentarse en profundidad con el tema, una vez superada la etapa anatematizante anterior al Vaticano II, que lo calificó de «Hereje máximo y maestro de herejías» (Carta pastoral de Monseñor Pildafn, 19 de septiembre de 1953).

Prescindiendo de la ortodoxia o heterodoxia del pensamiento teológico unamuniano, que necesitará un estudio serio aparte, lo que es innegable es que en él hay un deseo, una búsqueda sincera de Dios que merece todos los respetos de los teólogos. Búsqueda del sentido y plenitud vital del ser, como punto de arranque al problema de Dios, es precisamente el aspecto que quisiéramos presentar del pensamiento unamuniano.

HAMBRE DE INMORTALIDAD

Como es sabido, la trayectoria espiritual de Unamuno comienza como católico fervoroso practicante —incluso con vocación sacerdotal—, pasa luego por el racionalismo positivista, que dio fin a aquella religiosidad, y desemboca hacia 1897 en la crisis espiritual de la que surgió su

«sentimiento trágico de la vida». Este «sentimiento», característico de la persona y la obra de Unamuno, está determinado por la conciencia de la nada, del carácter percedero de la existencia humana, un tema que ha desarrollado posteriormente la filosofía existencial en sus diversas formas (Heidegger, Jaspers, Sartre, Camus). Se trata de la estremecedora experiencia de la impotencia del yo, que ya Kierkegaard —con quien Unamuno sentía gran afinidad espiritual— designaba como «enfermedad de la muerte».

Ya en su infancia, a Unamuno le preocupaba más la amenazadora idea de la nada que la del eterno tormento del infierno¹. Así pues, el punto de partida de la filosofía es para él la acuciante pregunta por el sentido y realización definitiva de la vida.

«¿Por qué quiero saber de dónde vengo y adónde voy, de dónde viene y adónde va lo que me rodea, y qué significa todo esto? Porque no quiero morirme del todo, y no quiero saber si he de morirme o no definitivamente. Y si no muero, ¿qué será de mí?; y si muero, ya nada tiene sentido»².

Detrás de estos interrogantes no está sólo el instinto de conservación o el afán de imponerse. Es cierto que con gran frecuencia el propósito de Unamuno era adquirir nombre y fama, y a ello han reducido no pocos de sus críticos su «hambre de inmortalidad». Pero aunque el afán de notoriedad haya podido determinar en ocasiones su conducta y su vida, no se quedó detenido ahí. Por otra parte, se trata de algo más que la simple sublimación del instinto de conservación: es la profunda realización de ese instinto, la pervivencia de la propia personalidad o, para decirlo con otras palabras, el deseo de eternidad que caracteriza todo esfuerzo humano. Esto quiere decir que la imagen del hombre que nos presenta Unamuno es una imagen proyectada a la eternidad y a la totalidad en virtud de aquel hambre biológica de inmortalidad que está en su base.

«El universo visible, el que es hijo del instinto de conservación, me viene estrecho, me es como una jaula que me resulta chica, y contra cuyos barrotes da en sus revuelos mi alma; fáltame en él el aire que respirar. Más, más y cada vez más; quiero ser yo, y sin dejar de serlo, ser además los otros, adentrarme a la totalidad de las cosas visibles e invisibles, extenderme a lo ilimitado del espacio y prolongarme a lo inacabable del tiempo»³.

¹ UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Akal editor, 1983, p. 96.

² *Ibid.*, p. 87.

³ *Ibid.*, pp. 91-92.

La figura de Don Quijote representa para Unamuno ese anhelo de inmortalidad:

«¡No morir! Esta es la raíz última, la raíz de las raíces de la locura quijotesca. ... Ansia de vida; ansia de vida eterna es la que te dio vida inmortal, mi señor Don Quijote»⁴.

CRITICA DEL CONCEPTO DE DIOS

A partir de estos supuestos antropológicos pasa Unamuno a la problemática de Dios, en concreto a la cuestión de las pruebas de su existencia. Pero al examinar estos argumentos no parte propiamente de la tradición medieval aristotélico-tomista —aunque la tiene en cuenta en algunos puntos—, sino más bien de la versión que elaboró el deísmo del siglo XVIII (Rousseau, Voltaire) y la neoescolástica del XIX.

«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»⁵.

El rechazo de un Dios cuya existencia pueda probarse racionalmente es un punto en el que Unamuno coincide con la crítica de Kant a la teología especulativa. Kant intentó conciliar la fe y el saber, pero no lo logró. Más bien se vio obligado a renunciar al saber, para poder dejar sitio a la fe. De este modo, derribó las pruebas racionales de la existencia de Dios para abrir nuevos caminos hacia él: no de tipo discursivo-racional, sino ético-práctico. El procedimiento de Unamuno es análogo. Sin embargo, lleva más lejos aún que Kant la crítica al Dios lógico, demostrable por el entendimiento discursivo. Mientras para Kant la idea de Dios, a pesar de la imposibilidad de llegar a conocerla, sigue siendo necesaria dentro del marco de la razón pura teórica como magnitud reguladora, para Unamuno no es más que «algo muerto», totalmente desprovisto de significado. En este punto coincide Unamuno con Nietzsche y Heidegger, quienes proclamaron la muerte del Dios metafísico de la filosofía occidental, demostrable por el entendimiento discursivo, viendo en ello el comienzo de una nueva época⁶. Pero la cuestión de la existen-

⁴ UNAMUNO, «Vida de Don Quijote y Sancho», en *Obras Completas*, vol. II, Madrid, Ed. Escelicer, 1968, p. 228.

⁵ *Del sentimiento trágico...*, ed. cit., p. 204.

⁶ Cfr. M. HEIDEGGER, *Holzwege*, Frankfurt 1957 (3.^a ed.), pp. 193ss.

cia de Dios no termina ahí, sino que justamente a partir de ese momento empieza a adquirir relevancia. El rechazo radical del «Dios lógico», como lo llama Unamuno, demostrable por vía discursiva, no significa en modo alguno la negación de Dios, como han creído con frecuencia los críticos de Unamuno⁷. Por el contrario, ese rechazo es más bien expresión de algo positivo: el conocimiento de Dios en forma más auténtica y verdadera. Lo que interesa a Unamuno es abrir nuevos caminos para la búsqueda de Dios. Ello no debe realizarse primariamente dentro de la esfera discursivo-racional, sino dentro del núcleo más íntimo del hombre, que por su «hambre de inmortalidad» se encuentra orientado a la plenitud existencial y, por tanto, a lo infinito. Esta predisposición básica del ser humano exige una realidad trascendente infinita que lo lleve a su plenitud.

EL «DIOS BIÓTICO»

Ese dinamismo típico del ser humano que lo empuja a proyectarse al infinito no se explica, según Unamuno, a partir de un Dios lógico, sino «biótico»; es decir: no un Dios discursivo, sino vitalmente necesario. Unamuno ilustra esta idea de Dios con la siguiente comparación:

«Mientras el éter no es sino una hipótesis para explicar la luz, el aire, en cambio, es una cosa inmediatamente sentida; y aunque con él no nos explicásemos el sonido, tendríamos siempre su sensación directa, sobre todo la de su falta, en momentos de ahogo, de hambre de aire. Y de la misma manera, Dios mismo, no ya la idea de Dios, puede llegar a ser una realidad inmediatamente sentida, y aunque no nos expliquemos con su idea ni la existencia ni la esencia del Universo, tenemos a las veces el sentimiento directo de Dios, sobre todo en los momentos de ahogo espiritual. Y este sentimiento —obsérvese bien, porque en esto estriba todo lo trágico de él y el sentimiento trágico de toda la vida— es un sentimiento de hambre de Dios, de carencia de Dios»⁸.

En la búsqueda del «Dios biótico», Unamuno no se interesa tanto por hallar nuevas pruebas discursivas, sino simplemente por constatar el sentimiento de carencia de Dios. En su argumentación no aparecen algunos puntos que son esenciales en Kant, como la unidad de virtud y fe-

⁷ Cf. L. GRANGEL, *Miguel de Unamuno. Ein Lebensbild*, Stuttgart 1962, pp. 180-181.

⁸ *Del sentimiento trágico...*, ed. cit., pp. 211-212.

licidad, que según el filósofo alemán exige la existencia de un bien supremo, o sea, Dios.

«Y he de repetir una vez más que... no se trata de cielo y de infierno para apuntalar nuestra pobre moral mundana»⁹.

Sin embargo, Unamuno coincide con Kant al afirmar la necesidad de que exista un Dios, para que el ansia de inmortalidad del hombre pueda encontrar su realización.

Unamuno ve en la persona del propio Kant un ejemplo del ansia de inmortalidad que existe en general en todo ser humano.

«El hombre Kant no se resignaba a morir del todo. Y porque no se resignaba a morir del todo, dio el salto aquél, el salto inmortal de una a otra crítica.

Quien lea... la *Crítica de la razón práctica* verá que, en rigor, se deduce en ella la existencia de Dios de la inmortalidad del alma, y no ésta de aquélla. El imperativo categórico nos lleva a un postulado moral que exige a su vez, en el orden teológico, o más bien escatológico, la inmortalidad del alma, y para sustentar esta inmortalidad aparece Dios»¹⁰.

Dios pasa así a ser condición de la posibilidad de inmortalidad o realización plena de la existencia. Unamuno lleva a sus últimas consecuencias antropológicas la tercera pregunta de Kant («¿qué podemos esperar?»): el «podemos» de Kant pasa a ser «necesidad» en Unamuno, y ello hasta el punto de que la propia condición de ser humano, en tanto implica hambre de inmortalidad, supone necesidad de Dios.

«Tengo que repetir una vez más que el anhelo de la inmortalidad del alma..., en una u otra forma, ... es tan de la esencia de la religión como el anhelo de que haya Dios. No se da el uno sin el otro, y es porque en el fondo los dos son una sola y misma cosa»¹¹.

No obstante, queda una objeción: ¿cómo puede legitimarse el deducir la existencia de un ser infinito que está fuera del sujeto, partiendo de aquel anhelo de realización existencial que se encuentra dentro del mismo?

⁹ Ibid., p. 172.

¹⁰ Ibid., p. 60.

¹¹ Ibid., p. 259.

LA EXISTENCIA DEL DIOS BIOTICO

Si la necesidad de inmortalidad y realización de la existencia o, como dice Unamuno transfiriendo al Universo esa necesidad humana, si «el furioso anhelo de dar finalidad al Universo... nos ha llevado a creer en Dios», ¿no tendría entonces razón Feuerbach? ¿No se reduciría Dios a ser sólo una palabra en la que habrían cristalizado los anhelos de inmortalidad del hombre? A esto responde Unamuno:

«Hay hombres ligeros y exteriores, esclavos de la razón que nos exterioriza, que creen haber dicho algo con decir que lejos de haber hecho Dios al hombre a su imagen y semejanza, es el hombre el que a su imagen y semejanza se hace sus dioses o su Dios, sin reparar, los muy livianos, que si esto segundo es, como realmente es, así, se debe a que no es menos verdad lo primero. Dios y el hombre se hacen mutuamente, en efecto; Dios se hace o se revela en el hombre, y el hombre se hace en Dios. Dios se hizo a sí mismo, *Deus ipse se fecit*, dijo Lactancio..., y podemos decir que se está haciendo, y en el hombre y por el hombre»¹².

Unamuno da la razón a Feuerbach cuando éste afirma que Dios es una autoproyección del ser humano, pero no admite que ello implique que Dios no sea más que eso, proyección subjetiva de la fantasía.

Si la existencia entendida como hambre de inmortalidad está orientada a lo infinito, esto no sólo exige la existencia de un ser infinito independiente del sujeto que haga posible ese anhelo, sino que lo da por supuesto desde siempre como creador del ser humano y del ser en general. Según Unamuno, a Dios le corresponde una realidad situada fuera del hombre, pero esta realidad no puede comprenderse si se prescindiera del hombre; de este modo, entre el hombre y Dios existe una relación interior recíproca que se realiza bajo la forma de relación entre dos sujetos personales inseparables. Unamuno ha ilustrado literalmente esta relación hombre-Dios en su novela *Niebla*. El héroe —Augusto Pérez— se presenta a su autor —Unamuno— al final de la obra y se lamenta amargamente de que éste lo haga morir:

«Pues bien, mi señor creador don Miguel, también usted se morirá, también usted, y se volverá a la nada de que salió... ¡Dios dejará de soñarle!»¹³.

¹² *Ibid.*, pp. 212-213.

¹³ *Niebla*, Madrid, Ed. Cátedra, 1985, p. 284.

Así como el novelista crea personajes ficticios, dándose cuenta al mismo tiempo que no puede vivir sin ellos, así también le ocurre a Dios con sus criaturas:

«¡La vida es sueño! ¿Será acaso también sueño, Dios mío, este tu Universo de que eres la Conciencia eterna e infinita?, ¿será un sueño tuyo?, ¿será que nos estás soñando? ¿Seremos sueño tuyo, nosotros los soñadores de la vida?»¹⁴.

Dios se comporta entonces, según Unamuno, como un novelista que sueña, que al soñar crea las figuras de ficción. Los hombres y el conjunto del universo carecen de consistencia propia, por ser sueños de Dios. Pero a pesar de ello, como sueños que son, pueblan la conciencia del que los sueña. Así Dios, como soñador —es decir, como creador, como Dios que se da la existencia a sí mismo y a todo lo demás— depende de sus criaturas al igual que éstas de él. Entre ambos existe una relación recíproca esencial. Dios no creó sólo una vez, sino que lo sigue haciendo eternamente. Es un creador eterno, y por eso está creando el mundo eternamente. Por tanto, Dios no ha existido ni existirá nunca sin el mundo:

«“Dios no piensa, crea; no existe, es eterno”, escribió Kierkegaard...; pero es acaso más exacto decir con Mazzini, el místico de la ciudad italiana, que “Dios es grande porque piensa obrando” (*Ai giovani d'Italia*), porque en El pensar es crear...»¹⁵.

De este modo, Dios se revela como «conciencia del Universo»:

«Y es que sentimos a Dios... como la conciencia misma del linaje humano todo, ... y aún más como la conciencia total e infinita que abarca y sostiene las conciencias todas, infrahumanas, humanas y acaso sobrehumanas. La divinidad que hay en todo, desde la más baja, es decir, desde la menos consciente forma viva, hasta la más alta, pasando por nuestra conciencia humana, la sentimos personalizada, consciente de sí misma, en Dios»¹⁶.

El Dios biótico existe como ser abarcador de la totalidad; por ello Unamuno le niega existencia en el sentido que pueda tenerla un objeto finito, ya que esto significaría una cosificación de Dios:

«Y Dios no existe, sino que más bien sobreexiste, y está sustentando nuestra existencia existiéndonos»¹⁷.

¹⁴ «Vida de Don Quijote y Sancho», ed. cit., vol. III, p. 251.

¹⁵ *Del sentimiento trágico...*, ed. cit., p. 199.

¹⁶ *Ibid.*, p. 218.

¹⁷ *Ibid.*, p. 212.

Dado que esta «sobre-existencia», en su calidad de conciencia abarcadora de la totalidad, no rige más allá del bien y del mal, sino que permanece esencialmente unida al mundo, no podrá entonces escapar al problema del mal.

DIOS Y EL DOLOR

El concepto de «Dios biótico» de Unamuno está vinculado a la idea cristiana de que Dios es amor y no quiere la muerte, sino la vida. Pero esta fe no equivale a decir que el amor implica ya en sí el bien metafísico. La bondad omnipotente de Dios no supone necesariamente, según el mensaje del Evangelio, la existencia de un mundo bien ordenado, en el que incluso el sufrimiento injusto tenga un sentido y forme parte integrante del todo (no lo supone, al menos, en el sentido en que lo plantean las teodiceas que consideran que el mal está en último término al servicio del bien). A este respecto se pregunta W. Kasper:

«¿Qué tipo de bien es ése, que da por supuesto un horror indecible y el sufrimiento de millones? O a la inversa: ¿qué nos resta del mal, si se le pone de esa forma al servicio del bien, quedando así banalizado?»¹⁸.

La creencia cristiana de que Dios no quiere el mal y pondrá fin a todo sufrimiento (Rom 8,19ss; Apoc 21,1ss) no exige una teodicea, sino una escatología: la esperanza de alcanzar la perfección en una nueva creación¹⁹. El sufrimiento injusto y destructor como producto de la finitud del ser no queda suficientemente aclarado partiendo de la doctrina que lo explica como ausencia de bien (*privatio boni debiti*); más bien debe considerarse por su íntima esencia, y no sólo accidentalmente.

Pero la superación escatológica del mal ¿no viene a ser en el fondo una teodicea escatológica? ¿No se está banalizando así también la realidad del mal? Existe, sin embargo, un sufrimiento tan injusto y carente de sentido, que poco ayuda a aquel que le afecta la idea de una gloria futura o, en caso de que sí lo ayude, casi siempre bajo la forma de consuelo en un más allá imaginado. Pero ¿no se convierte así la escatología

¹⁸ W. KASPER, «Das Böse als theologisches Problem», en *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, vol. 9, ed. de Fr. Böckle, Freiburg 1981, p. 179.

¹⁹ Cf. H. EIBACH, «Die Sprache leidender Menschen und der Wandel des Gottesbilde», en *Theologische Zeitschrift der Universität*, 40, Basilea 1984, pp. 35-65.

cristiana en opio para los que sufren? ¿No acabaría siendo este Dios escatológico en última instancia el Dios lógico de la metafísica tradicional, que reina más allá del bien y del mal, del sufrimiento y de la alegría, y que nada tiene que ver con este mundo de tantos horrores? ¿O es que el mal y la culpa afectan desde un comienzo al Dios escatológico cristiano? La respuesta afirmativa a esta pregunta ha llevado a Moltmann, Jüngel, Urs von Balthasar y Pannenberg a diferenciar claramente al Dios de la metafísica tradicional del Dios de la fe cristiana, subrayando así la importancia específica que adquiere Jesús frente al problema del mal. Permítasenos resumirlo con palabras de W. Kasper:

«El bien, hacia el que Dios todo lo ordena, tiene según la Biblia un nombre concreto, Jesucristo, en quien todo funda su existencia (Col 1,17), a quien está predestinada toda realidad (Ef 1,4) y en quien Dios quiere que todo converja al final (Ef 1,10). De este modo el mal no queda relativizado como en las teodiceas tradicionales, sino que queda más bien de manifiesto toda su enormidad. La referencia a la encarnación y crucifixión de Jesús indica que el pecado afecta al propio Dios o, para ser más exactos, que Dios, movido libremente por el amor, se deja afectar por él. Dios no reina en feliz bienaventuranza sobre un mundo lleno de espanto; él mismo sufre en y con sus criaturas»²⁰.

El Dios creador escatológico, que se hizo hombre, es un Dios compasivo, profundamente afectado por el sufrimiento del mundo. Esta idea básica de la actual teología fue ya expresada claramente por Unamuno en la segunda década de nuestro siglo:

«El que no sufre, y no sufre porque no vive, es ese lógico y congelado *ens realissimum*, es el *primum movens*, es esa entidad impasible y por impasible no más que pura idea... Pero el mundo sufre... Este fue el escándalo del cristianismo entre judíos y helenos, ... el escándalo de la cruz...: el de un Dios que se hace hombre para padecer y morir y resucitar... Y esta verdad de que Dios padece, ante la que se sienten aterrados los hombres, es la revelación de las entrañas mismas del Universo y de su misterio»²¹.

Dios no ha de entenderse sólo como misterio del Universo (Jüngel). Como ser sufriente es, además, la revelación de ese misterio. Esta idea de Unamuno toma muy en cuenta la relación real de Dios con el mundo a través de la encarnación, pensamiento elaborado por la teología. En el Dios sufriente o Cristo crucificado y resucitado, se revela la pro-

²⁰ W. KASPER, o.c., p. 191.

²¹ UNAMUNO, *Del sentimiento trágico...*, ed. cit., pp. 245 y 244.

fundidad del misterio de la relación entre Dios y el mundo, y con ello el del destino del universo como destino de Dios; es decir, según Unamuno, la metafísica del universo (sobre todo su causalidad y teología) y el cristocentrismo del mundo (dentro del marco de la historia de la salvación) deben ser vistos como una unidad. Sobre esta problemática opina K. Rahner:

«Como Dios se entrega a sí mismo al mundo, existe Cristo; y éste no sólo es un posible mediador de la gracia —si bien es cierto que es su deseo cumplir ese papel—, sino que constituye por sí mismo ese mensaje de gracia como algo que es irrevocable y que se manifiesta históricamente (lo cual no convierte la crucifixión y resurrección en algo superfluo, sino que las implica)»²².

La interpretación cristológica que hace Unamuno del misterio del universo tiene un trasfondo filosófico-místico. La filosofía de Hegel le proporcionó la base para una fundamentación ontológica del Dios sufrente, pero no bajo la forma de un proceso dialéctico en el que la escisión y el sufrimiento fueran un momento dialéctico eternamente dado, aunque también eternamente superado y asimilado; Unamuno lo interpreta más bien bajo la forma de una lucha de contrarios: la lucha de Dios por la salvación de la humanidad. En este punto le fue especialmente útil la experiencia de la humanidad. En este punto le fue especialmente útil la experiencia del sufrimiento tal como se encuentra en la mística de la Pasión. En la mística española, en efecto, Cristo es contemplado en particular como el Crucificado²³.

Este aspecto cultivado por la mística aparece también en la obra de Unamuno, especialmente en *El Cristo de Velázquez* (1920), considerada como una de las obras poéticas más importantes de la literatura religiosa española, después de la de San Juan de la Cruz. En dicho poema, escrito en forma de meditación, ocupa el lugar central la figura del Cristo sufrente en la cruz: sufre en carne propia la escisión del mundo y de-

²² K. RAHNER, «Inkarnation», en *Theologisches Taschenlexikon*, vol. 3, Freiburg, Ed. Herder, 1972, pp. 103-104.

²³ M. ANDRÉS, en *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)* (Madrid, Ed. BAC, 1975), subraya este aspecto: «El recogimiento es la mística española primera y más universal de la edad de oro hasta el triunfo de la carmelitana. Pervive desde 1480 hasta después del 1700.

Es una vía contemplativa afectiva. La contemplación se centra en tres objetos: el propio yo (aniquilación), la persona de Cristo en su Humanidad y Divinidad, especialmente en la consideración de la Pasión (seguimiento) y en Dios, uno y trino» (p. 812).

ja que se cumpla en él, a través del dolor, el designio de Dios. La muerte de Cristo es la forma extrema que adopta el Dios unamuniano del dolor. En ese acto, el propio Dios asume el ser perecedero del hombre, necesitado de redención, para así redimirlo:

«... tu muerte, / perenne sacrificio, no es vida / perenne; sin cesar por Ti morimos, / resucitando sin cesar. Remedio / para la enfermedad de nuestra vida / la salud de tu muerte»²⁴.

Las «meditaciones» de *El Cristo de Velázquez*, pese a todo lo que puedan tener de subjetivo, de interpretación místico-poética, reflejo de su pensamiento paradójico-dialéctico²⁵, contienen, como vemos, elementos, sugerencias, intuiciones que no dejan de ser interesantes para el teólogo. El Crucificado asume sobre sí todo lo monstruoso del sufrimiento, de manera que la cruz deja de ser tortura aniquilante para convertirse en lugar del sufrimiento salvífico: «La medida del dolor que sublima y es / la escuadra de nuestra derecha»²⁶. La muerte de Jesús es la muerte de la Muerte: «Fuiste muerte de la muerte al fin»²⁷. Y esto sólo es así porque la muerte de Jesús se revela como un acto divino: «Dios sintiose hombre / gustó la muerte soledad divina / quiso sentir lo que es morir tu Padre»²⁸. El Padre de Jesucristo sufre, pues, en su Hijo toda la efectividad de la muerte. Unamuno considera el acontecimiento de la cruz en una dimensión trinitaria: «Es un trébol / de la copa de tu Cruz, que trasunta al triple Dios»²⁹.

Cristo aparece en el pensamiento unamuniano como perpetuamente agonizante, según la expresión de Pascal: «Jesús estará en la agonía hasta el fin del mundo; no hay que dormir durante este tiempo»³⁰. De este modo se expresa metafóricamente la realidad cristológica de que la redención de Cristo está todavía por llegar a su plenitud total. Ese «Hombre muerto que no muere»³¹ alberga en su ser la tensa unión entre Dios y el mundo, «el eslavón entre el cielo y la tierra»³², el mediador que con-

²⁴ UNAMUNO, «El Cristo de Velázquez» (poema), en *Obras Completas*, vol. VI, Madrid, Ed. Escelicer, 1968, p. 486.

²⁵ Cf. R. GARCÍA MATEO, *Las «contradicciones» de Unamuno. Base de su pensamiento*: Pensamiento 43 (1987) 3-24.

²⁶ *Obras Completas*, ed. cit., vol. VI, p. 422.

²⁷ *Ibid.*, p. 485.

²⁸ *Ibid.*, p. 451.

²⁹ *Ibid.*, p. 460.

³⁰ *Ibid.*, vol. VII, p. 311.

³¹ *Ibid.*, vol. VI, p. 420.

³² *Ibid.*, p. 450.

culia lo finito con lo infinito, lo humano con lo divino. De ahí que el núcleo de su ser sea «acción paciente, infinitud finita, humanado Dios»³³. Sólo entonces se cumple la divinización del hombre: para hacernos dioses a los hombres³⁴.

Pese a la imprecisión conceptual que lleva consigo su lenguaje literario, no se podrá negar los elementos teológicamente relevantes que implica la imagen de Cristo descrita por Unamuno, que coincide en gran parte con la idea paulina de que la resurrección no anula la cruz (1Cor 1,17), hasta el punto que Pablo no desea saber de otra cosa sino de Cristo crucificado (1Cor 1,23; 2,2), y no enorgullecerse de nada, sino de la cruz (Gál 6.14). El conocimiento que Unamuno tenía de la Biblia es notorio, como atestiguan las numerosas citas del Antiguo y del Nuevo Testamento en las que se inspira su poema, y que anota cuidadosamente en los márgenes; lo cual pone a las claras el origen bíblico, en especial paulino y joaneo, de su Cristo, revelación plena del «Dios biótico».

³³ Ibid., p. 456.

³⁴ Ibid., p. 421. Para un tratamiento más amplio del tema aquí expuesto, cf. R. GARCÍA MATEO, *Dialektik als Polemik. Welt, Bewußtsein, Gott bei Miguel de Unamuno*, Frankfurt 1978.