

ISSN: 0210-749X

LA FE QUE BROTA DE LA ESPERANZA. (VALORACIÓN TEOLÓGICA DE LA CONCEPCIÓN UNAMUNIANA DE LA FE)

*Faith that springs from hope. (Theological valuation of the Unamunian conception of faith)*

Martín GELABERT BALLESTER  
Universidad de Valencia  
Facultad de Teología  
C/. Cirilo Amorós, 54  
E-46004 Valencia (España)

Fecha aceptación original, mayo 1998

BIBLID [0210-749X (1997) XXXII]

Ref. bibliogr. GELABERT BALLESTER, Martín. La fe que brota de la esperanza. (Valoración teológica de la concepción unamuniana de la fe). *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 1997, XXXII, páginas.

RESUMEN

El artículo presenta la concepción de la fe según Miguel de Unamuno, en diálogo abierto y creativo con la teología católica. Mientras para Unamuno la fe brotaría de las búsquedas y esperanzas de la vida, para la teología católica sería la fe la que conduciría a la esperanza.

El diálogo entre ambas posiciones resulta fecundo y enriquecedor: hay una interrelación entre los diferentes aspectos de la realidad, de modo que si, por una parte, Dios es creación del hombre, también el hombre es creación de Dios; si la esperanza precisa de una fe seriamente fundamentada, no es menos cierto que una fe que no integre las esperanzas y anhelos de los hombres carece de sentido. Esta

interrelación es básica para entender dos aspectos claves de la fe según Unamuno: la fe como creación y la duda como elemento de la fe.

#### ABSTRACT

This article presents the conception of faith according to Miguel de Unamuno in an open and creative dialogue with catholic theology. While for Unamuno faith would spring from searching and hoping in life, on the contrary, for catholic theology, it is faith that would lead us to hope.

The dialogue between both points of view becomes abundant and enriching. There is an interrelation between every different aspect of reality. If God is a creation of men, on the other hand, men is a creation of God; if hope requires of a seriously established faith, it is not less true that a faith, that does not integrate the hopes and desires of men, lacks of sense. This interrelation is basic to understand two key aspects of faith according to Unamuno: faith as creation, and doubt as an element of faith.

Las grandes figuras del pensamiento no están para ser repetidas. Lo mejor que podemos hacer con ellas es reinterpretarlas en consonancia con nuestra propia situación. Así se convierten en un estímulo para nuestra responsabilidad presente. De esta manera utilizaba Miguel de Unamuno a los múltiples autores con los que dialogaba en sus escritos, y de esta manera quería él ser utilizado. Unamuno no pretendía crear escuela, sino hacer pensar, provocar reacciones<sup>1</sup>.

Estas reflexiones quieren ser un diálogo con Miguel de Unamuno a propósito de la fe. Tendrán en cuenta, pues, lo que sobre ella ha escrito nuestro autor, así como el contexto ante el que reacciona. Pero quieren también dejarse estimular por una manera de entender la fe que, de entrada, parece distinta, cuando no opuesta, a la concepción católica de la misma. Un diálogo así puede resultar enriquecedor y abrir perspectivas estimulantes a quienes estén interesados por el tema.

Antes de entrar en materia y, para que aparezca en forma de contraste, que luego convendrá matizar, la doble perspectiva –vamos a llamarla unamuniana y católica– de la fe, digamos que la primera sería una fe que brota de la esperanza, del deseo, del anhelo, de la búsqueda de la vida; en la concepción católica, por el contrario, sería la esperanza la que brota de la fe. En este caso, la esperanza tendría un serio fundamento. Pero si es la fe la que brota de la esperanza, ¿es suficiente garantía de la existencia del objeto de la fe, o

1. “Yo me doy por muy satisfecho con suscitar ideas en los que me leen, aunque estas ideas sean contrarias a las que expongo y defiendo” (MIGUEL DE UNAMUNO, *A mis lectores*, en *Obras Completas*, t. III, Escélicer, Madrid, 1966, 391); Cf. *Sobre la lectura e interpretación del “Quijote”*, en *Obras Completas*, t. I, pp. 1227-1238. En adelante, cuando citemos esta edición de las obras de Unamuno utilizaremos la sigla: OC, colocando a continuación el volumen y la página.

sea, de Dios, la necesidad que se torna esperanza?. En suma, ¿es la esperanza fundamento de la fe o es la fe fundamento de la esperanza? ¿O quizás se trata de una mutua fundamentación? Y en este caso, ¿qué puede esto significar? La posición de Unamuno, tal es mi hipótesis de partida, es compleja y rica, y puede ayudar a descubrir perspectivas a veces olvidadas en las posiciones católicas.

## 1. LA RELIGION, PREOCUPACION SUPREMA

La fe es lo que corresponde en el hombre al ser y a la acción de Dios. Es el correlato humano de la actitud divina hacia el hombre, del mismo modo que la no fe es el correlato humano de la supuesta no acción o no existencia de Dios. De modo que la manera de entender y vivir la fe supone una manera de entender a Dios y de situarse ante él<sup>2</sup>.

¿Por qué Unamuno se ocupa y preocupa, reflexiona y se explica sobre la fe? Porque es una categoría clave de toda religión y la religión es su "preocupación suprema"<sup>3</sup>. La religión no es una parte del sistema filosófico de Unamuno, sino "la matriz misma de su filosofar y de su vivir"<sup>4</sup>. Una religión entendida a su peculiar manera. En la cuestión religiosa no se trata de lo institucional-ecclesial, ni de lo litúrgico-cultural, ni de lo teológico-doctrinal. Ni siquiera se trata de lo "teologal", de la relación del ser humano con Dios. Esta relación es secundaria; está en función de las necesidades antropológicas. En la religión se trata, ante todo y sobre todo, de inmortalización, de la búsqueda de permanecer en el ser y de acrecentarlo. Dios y mi relación con él interesan únicamente en la medida en que así puede garantizarse mi continuidad y mejora vital<sup>5</sup>.

Más allá, o quizás más acá, de una relación con Dios, lo que de verdad interesa a Unamuno es el encontrar un sentido para la vida; para la vida individual y para la totalidad de la historia y de los hombres y mujeres que en ella viven, luchan, y anhelan seguir viviendo y luchando. En esto conecta con el talante de la modernidad, pues la pregunta más inmediata y acuciante que hoy

2. Dejo de lado ahora el que, antes que una actitud religiosa, la fe es una actitud profundamente humana. Más aún, que la fe religiosa supone una antropología de la fe. La fe no comienza en el área de lo religioso. Pero esta es otra cuestión que aquí interesa marginalmente. Sobre esto puede consultarse: M. GELABERT, "Fe", en (A. Torres Queiruga, director) *Diez palabras clave en religión*, Verbo Divino, Estella, 1992, 225-251.

3. Miguel de UNAMUNO, *13 cartas inéditas de Miguel de Unamuno a Alberto Nin Frías*, Edit. La Mandrágora, Buenos Aires, 1962, 84.

4. M. J. ABELLA, *Dios y la inmortalidad. El mundo religioso de Unamuno*, Verbo Divino, Estella, 1997, 12.

5. "Si la religión no se funda en el íntimo sentimiento de la propia sustancia y de la perpetuación de la propia sustancia, entonces no es tal religión" (OC,I,1180). "El anhelo de la inmortalidad del alma, de la permanencia en una u otra forma, de nuestra conciencia personal e individual 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" (OC,VII,239).

tenemos no es sobre Dios, sino sobre la humanidad y su destino. Su destino presente, con sus trágicas secuelas, aunque sin olvidar que tal presente no es más que signo de la trama de muerte que envuelve la condición humana. Desde esta perspectiva, la pregunta sobre Dios termina siendo la pregunta por cómo se comporta Dios con el hombre<sup>6</sup>. El encuentro con la precariedad de cuanto existe y el deseo de realizar su yo revela al hombre una posibilidad, una apertura, un deseo, que le lleva más allá de su ser y de su finitud hacia lo que todavía no es, hacia lo que podría ser: el sueño del ser humano aún no realizado plenamente. Lo que moviliza al ser humano, el resorte del vivir, “el secreto de la vida humana, el general, el secreto raíz de que todos los demás brotan, es el ansia de más vida”<sup>7</sup>.

Lo religioso, para Unamuno, antes que motivos teológicos, tiene una preocupación antropológica<sup>8</sup>. Esta preocupación explica dos importantes cuestiones que van a ocuparnos en las páginas que siguen: a) la reacción de nuestro autor ante la religión entendida como conjunto de dogmas o de especulaciones teológicas y, en relación con esto, su postura crítica ante lo que él llama catolicismo oficial así como su simpatía hacia los autores protestantes. b) La concepción de la fe que corresponde a esta concepción de lo religioso; según Unamuno, la fe, más que una respuesta a Dios o una relación con Dios es la búsqueda, la necesidad de un fundamento que sostenga mi vida más allá de su limitación y finitud. No brota tanto de una interpelación previa y distinta de mí, sino de la esperanza de ser y ser sin límite.

## 2. LA FE COMO ORTODOXIA

La religión expresa el profundo deseo del ser humano por vivir, ofrece una meta, una finalidad a la vida. La religión es la búsqueda de un ideal que puede expresarse con diferentes lenguajes. Esta búsqueda corre el riesgo de ser contaminada por elementos alienantes y dogmáticos. La religión se convierte entonces en doctrina, en teología. La teología pervierte la religión, pues para ella lo importante ya no es la búsqueda del ideal sino la ortodoxia, un decir supuestamente correcto.

En una descripción no carente de poesía, Miguel de Unamuno imagina y describe el paso de la juvenil y vivificante fe de los primeros discípulos de Jesús, fe que les llenaba de confianza en el porvenir, a una doctrina solidificada y cristalizada que hace de la fe adhesión a unas fórmulas. Es el paso de una confianza en la persona de Jesús a la adhesión a unas enseñanzas, no sólo

6. “La única pregunta seria, porque es existencial e ineludible, sin la cual los discursos religiosos son “alibis” es esta: ¿asume o no el Dios viviente la muerte del hombre?” (COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *El cristianismo y las religiones*, Ciudad del Vaticano, 1996, nº 113).

7. OC,III,884.

8. “La fe en Dios estriba en la necesidad vital de dar finalidad a la existencia, de hacer que responda a un propósito” (OC,VII,200).



separadas de la persona sino contaminadas de filosofía. Así la esperanza se convirtió en doctrina, “empezóse a enseñar que en el conocimiento consiste la vida; convirtiéronse los fines prácticos religiosos en principios teóricos filosóficos, y la religión en una metafísica que se supuso revelada”<sup>9</sup>.

La fe convertida en dogma es letra muerta que no hace vivir. Más aún, crea discusiones inútiles, separando, dividiendo a los hombres, mientras que la fe como anhelo de vida, expresada incluso bajo diferentes formas, les une<sup>10</sup>. Un ejemplo que repite con frecuencia Unamuno es el del “filioque”: “este *Filioque* costó mares de tinta, y supremos esfuerzos de ingenio, y legiones de silogismos y enormidad de inectivas. Y bien, ¿en qué vivifica la vida del que lo repite hoy? ¿En qué le hace más divino, mejor, al que lo canta u oye cantar? ¿En qué le levanta el corazón? ¿Qué luz le da el *Filioque* para ascender al Amor?”<sup>11</sup>. “Y es que eso, que fue en un tiempo expresión de un vivo sentimiento religioso... no es hoy más que un dogma muerto”<sup>12</sup>.

Esta idea negativa de lo dogmático y lo teológico explica la postura de Unamuno frente al catolicismo y el protestantismo.

Unamuno acusa al catolicismo de olvidar lo religioso, de quedarse en lo exterior, de ser duramente dogmático; de ser, ni más ni menos, que pagano y, en definitiva, de descristianizarnos<sup>13</sup>. Este catolicismo que nos descristianiza es llamado por Unamuno el “oficial de la Iglesia”, que él distingue del “catolicismo popular”<sup>14</sup>.

En manos de la institución eclesial y transformado en ortodoxia, el catolicismo ha perdido impulso, ha anulado los sentimientos, se ha convertido en

9. OC,I,964; III,682; cf. también una carta a Bernardo G. de Candamo, en MIGUEL DE UNAMUNO, *Ensayos*, Aguilar, Madrid, 1958, t. II, p. 60: la fe, que es algo vivo, “ha muerto con la filosofía... ¡Nada de dogma, fe viva, la fe que crea y destruye dogmas; menos lógica y más vida; menos ideas y más espíritu! Aborrezco la plaga del intelectualismo y pido al Padre que termine el reinado del Verbo para que empiece el del Espíritu”

10. “El dogma mata la fe; el entusiasmo crea formas que conviven, porque bajo su diferencia hay un mismo entusiasmo, muerto éste las diferencias solas quedan y se hacen problemas... Sintiendo lo mismo, en viva comunión de fe viva, caben todos los dogmas” (Miguel de UNAMUNO, *Nuevo Mundo*, edición de Laureano Robles, Trotta, Madrid, 1994, 89).

11. OC,I,968

12. OC,III,268; cf. III,863-864. La cuestión del “Filioque”, o sea, la discusión teológico-dogmática de si el Espíritu procede del Padre y del Hijo o del Padre por el Hijo, dividió a los cristianos de Oriente y Occidente y fue causa de mutuas acusaciones de herejía. La teología de hoy considera que las dos posiciones pueden ser equivalentes y complementarias. En el plano práctico lo que está en juego en la procedencia del Espíritu del Hijo es si el carisma (espíritu) está subordinado a la institución (verbo), la libertad a la autoridad, el profetismo a lo jurídico (Cf. Yves M.-J. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona, 1983, 490-500; 636-645).

13. “Uno de los más hondos males de España es que este pueblo es uno de los menos religiosos. El catolicismo nos ha perjudicado mucho, sumiéndonos en un cristianismo paganizado, puramente exterior y duramente dogmático”, escribe en una carta a Pedro de Múgica, en *Cartas inéditas de Miguel de Unamuno* (recopilación y prólogo de Sergio Fernández Larráin), ediciones Zig-Zag, Santiago de Chile, Ediciones Rodas, Madrid, 1972, 267. Al mismo corresponsal le habla de “este país corroído por el paganismo católico” (p. 275). Y en otra carta: “El catolicismo –y más al modo que aquí se entiende– nos está descristianizando” (p. 290).

14. Cf. MIGUEL DE UNAMUNO y LUIS DE ZULUETA, *Cartas (1903-1933)*, Aguilar, Madrid, 1972, 221.

“una concepción religiosa intelectualista, escolástica, no cordial, una concepción religiosa en que se da a las ideas primacía sobre los sentimientos y en que la fe es adhesión de la razón a principios abstractos”<sup>15</sup>. En una época en la que el racionalismo es el enemigo de la Iglesia, Unamuno se distancia de ella acusándola de racionalismo, de racionalizar la fe: “El cáncer de la Iglesia es el racionalismo –escribe en uno de sus ensayos– ese racionalismo contra el que no cesa de clamar. Ha querido hacer de la religión una filosofía”<sup>16</sup>. “El catolicismo es, ante todo y sobre todo, racionalista”, le escribe a Zulueta, “busca argumentos, silogismos, fórmulas conceptuales, arquitectura de conceptos, dogmas”<sup>17</sup>. De este catolicismo dogmático ha surgido el integrismo y la inquisición<sup>18</sup>.

Por el contrario, Unamuno cree ver en la “íntima inquietud que distingue a los espíritus más genuinamente protestantes”<sup>19</sup> un esbozo de lo que él desea y pregona. De ahí que piense que su noción de fe es luterana y por eso “causará escándalo entre los católicos”: “la fe no es adhesión de la mente a un principio abstracto (tal sería la noción católica), sino entrega de la confianza y del corazón a una persona, para el cristiano a la persona histórica de Cristo. Tal es mi tesis, en el fondo una tesis luterana”<sup>20</sup>. “El núcleo de mi estudio *La Fe* es de obras de teología luterana, de Herrmann, de Harnack, de Ritschl”, le escribe a Clarín<sup>21</sup>.

Son muchos los elogios que Unamuno prodiga a los autores protestantes. También es fácilmente comprobable, con sólo repasar las páginas más representativas de nuestro autor, la influencia de algunos de estos autores en sus escritos. Pero más interesante que aportar una pesada enumeración de citas<sup>22</sup>, resulta el preguntarse por la validez de la crítica de Unamuno. Si nos referimos a determinadas representaciones parciales del catolicismo que desgraciadamente se han dado, tiene razón Don Miguel. Así, por ejemplo, el tratamiento que de la fe hace el Concilio Vaticano I es unilateral, pues dedica una

15. Carta a Nin Frías, en o.c. en nota 3, p. 84. A Zulueta (en o.c. en nota 14, p. 24) le dice que los católicos son los que creen “en la eficacia moral y espiritual de conceptos abstractos, creyendo que las ideas rigen el mundo”. En otros lugares encontramos esta misma crítica al “racionalismo” católico: OC,I,968; III,268, 859, 863-864, 909; VII, 153-155.

16. OC,III,859

17. o.c. en nota 14, p.31.

18. cf. OC,I,1091

19. OC,III,367

20. Carta a Bernardo G. de Candamo, en MIGUEL DE UNAMUNO, *Ensayos*, Aguilar, Madrid, 1958, t. II, 60-61.

21. Carta citada por H. BENÍTEZ, *La crisis religiosa de Unamuno*, en *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, 1949, 57.

22. Quién esté interesado puede consultar mis escritos: *Raíces luteranas en Unamuno y su talento reformador*, en *Anales de la Cátedra de Teología en la Universidad de Valencia*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, 1984, 251-268; *El Luteranismo de Unamuno*, en *Diálogo Ecuménico*, 1980, 335-381 (desgraciadamente este artículo está plagado de erratas y no precisamente por culpa mía); *La aportación de Unamuno a la luz de una concepción integral de la fe*, en *Escritos del Vedat*, 1979, 9-65, sobre todo pp. 12 ss.

atención demasiado prevalente al contenido de las fórmulas dogmáticas y deja en segundo plano la dimensión personal de la fe, que Unamuno cree detectar en los autores protestantes<sup>23</sup>.

La crítica de Unamuno representa una advertencia ante el peligro que siempre acecha al catolicismo: la intransigencia, el autoritarismo, las apelaciones a la obediencia como si fuera la esencia de la religión, la tentación de pensar que posee definitivamente la verdad, la pretensión de tener soluciones para todo y, sobre todo, el dar más importancia a lo doctrinal que al encuentro personal entre Dios y el hombre. En este sentido se comprende la simpatía de Unamuno al talante protestante y sus ganas de convertirse en el "Lutero español"<sup>24</sup>.

En este enfrentamiento (en el sentido de ponerse ante) de Unamuno con el catolicismo y el protestantismo, me parece importante notar una cuestión que a veces pasa desapercibida y otras se deja sin criticar. Me refiero a la ambigüedad de esta relación, en el sentido de que pasa por una serie de altibajos, pues la reacción de Unamuno ante estas dos maneras de entender el cristianismo está en función de cómo encajan con sus propias ideas las doctrinas católicas o protestantes con las que se encuentra. A partir de 1907, y de forma insistente a partir de 1910, Unamuno se dedica a criticar al protestantismo y a los mismos autores a quienes antes no escatimaba elogios. De pronto Unamuno nota que en el protestantismo hay una primacía de lo moral (que él confunde con la justificación luterana) sobre lo escatológico<sup>25</sup>. María José Abella Maeso se refiere a esta observación de Unamuno, pero no la critica<sup>26</sup>.

La cuestión merece un pequeño comentario. Pues un buen conocedor de Lutero jamás hubiera identificado la justificación con la ética; más aún, para Lutero, lo fundamental, debajo de toda su teología y su polémica, es la salvación, en definitiva, lo escatológico. ¿Cómo se explica esta atribución que Unamuno hace al protestantismo? Se explica porque la teología protestante que conoce nuestro autor es la del XVIII y XIX y, efectivamente, "la teología protestante tiende durante el siglo XVIII a ser moralizada. Los dogmas carentes de valor ético son relegados poco menos que al olvido. El cristianismo es interpretado y aceptado más como una moral que como una ideología. Dogmas carentes de valor práctico y al parecer contrarios a la razón... son rechazados en nombre de la ciencia". El pietismo "acentúa el carácter indivi-

23. El Vaticano I trata la cuestión de la fe en su "Constitución dogmática sobre la fe católica", sobre todo en el capítulo 3. Al retomar esta cuestión, el Vaticano II ha acentuado la dimensión personal en la concepción católica de la fe.

24. Confesión hecha a un investigador de paso por Salamanca: *El Unamuno de 1901 a 1903 visto por M.*, en *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 1951, 17. A Múgica le escribe que se considera destinado a realizar en España "lo que a los pueblos germánicos fue la Reforma" (o.c. en nota 13, 291; lo mismo en otras cartas: pp. 266 y 281). Y a Luis de Zulueta le dice: "Los pueblos latinos necesitan, a mi sentir, una revolución religiosa, algo que sea para ellos lo que la Reforma fue para los germanos y anglosajones" (o.c. en nota 14, 32).

25. OC, VII, 149. Y antes en cartas de Luis de Zulueta (o.c. en nota 14, 204 y 228).

26. o.c. en nota 4, pp. 47, 48, 93, 94

dualista y ético del cristianismo”; para los hombres del pietismo “no se trataba tanto de interpretar al cristianismo cuanto de ponerlo en práctica”<sup>27</sup>. También Kant ha podido influir en la apreciación de Unamuno. En efecto, sabido es que Kant basa la religión sobre la ética. Unamuno lo nota y comenta: “el pensamiento filosófico de Kant, sobre todo en su parte práctica, tiene sus raíces en el sentimiento religioso de Lutero”<sup>28</sup>.

Esta decepción del protestantismo, identificado con lo ético, va unido al redescubrimiento de la dimensión escatológica del catolicismo: “lo específico religioso católico es la inmortalización y no la justificación al modo protestante”<sup>29</sup>. Hay que añadir enseguida que este catolicismo descubierto y elogiado por Unamuno no es el “oficial de la Iglesia”, que siempre identificará con la abstracción escolástica, y del que siempre se sentirá distanciado, sino lo que él llama “catolicismo popular español”. Este catolicismo popular tiene un punto central: la inmortalidad<sup>30</sup>. Unamuno lo ve encarnado en la mística española, en las ansias de unión con la fuente de la vida<sup>31</sup>, o simbolizado en los Cristos desgarrados y agónicos de la tierra castellana, esos Cristos que están siempre muriéndose sin acabar nunca de morir, para darnos vida<sup>32</sup>. Es el catolicismo del pueblo, del pueblo sencillo que piensa en la muerte, la teme y le rinde culto, pero en realidad no es tal, sino culto a la inmortalidad<sup>33</sup>.

Habría más cosas que decir sobre catolicismo y protestantismo en Unamuno. Pero, en lo que aquí nos importa, basta retener lo siguiente: Lo importante para él es siempre la búsqueda de vida y de más vida, el no morir del todo. Este es el resorte y el “anhelo singular de todos y cada uno de los hombres, universal y normativo”<sup>34</sup>. Por eso, toma lo que le conviene de todas las confesiones cristianas y de todos los autores, y lo integra en su sistema. Importa ver ahora la propia elaboración de Miguel de Unamuno. Así nos adentramos en el tema central que da título a este trabajo.

27. J. M. G. GÓMEZ-HERAS, *Teología protestante. Sistema e historia*, BAC, Madrid, 1972, 102-103 y 88; Cf. L. BOUYER, *La spiritualité orthodoxe et la spiritualité protestante et anglicane*, Aubier, Paris, 1965, 230. Una declaración de la comisión mixta católico-luterana del 6 de mayo de 1983, sobre *Martín Lutero, testigo de Jesucristo*, (en *Ecclesia*, n. 2136, p. 17), reconoce que “la herencia de Lutero ha padecido a lo largo de la historia numerosas distorsiones y simplificaciones abusivas” y, en concreto, que “el mensaje de la justificación fue a veces ahogado por el moralismo”.

28. OC, VII, 282.

29. OC, VII, 149.

30. Cf. Carta a Luis de Zulueta, en o.c. en nota 14, p. 221; cartas a Casimiro González del 2 de octubre y 12 de noviembre de 1909, en *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, 1950, pp. 548 y 550; Carta a Nin Frías (sin fecha, pero seguramente de 1913), en o.c. en nota 3, p. 114: “Propendo cada vez más a lo que yo llamaría el catolicismo popular español que no es el oficial de la Iglesia”.

31. “Me preocupa el buscar el hondo pensamiento español, el que apuntó en los místicos y ahogó la Inquisición, el que circula por debajo de nuestros mezuquinos comentaristas escolásticos” (o.c. en nota 3, 39-40).

32. Cf. OC, VII, 151.

33. Cf. OC, I, 1166; III, 275.

34. OC, VII, 296.

### 3. LA FE COMO ESPERANZA

Miguel de Unamuno trata expresamente de la relación entre la fe y la esperanza en su artículo “La fe” y en el capítulo IX “Del sentimiento trágico de la vida”. Sorprendentemente, en este último escrito, nos invita a cotejar su planteamiento con el de Tomás de Aquino<sup>35</sup>. Para ambos, la esperanza del ser humano se dirige a la vida sin fin, a la vida eterna, vida que sólo Dios puede dar, pues es el único que la posee por entero. Pero cuando se trata de la relación entre la fe y la esperanza se diría, al menos en un primer momento, que sus planteamientos son distintos.

Según Tomás de Aquino, la esperanza es consecuencia de la fe; la fe, pues, precede a la esperanza. La razón está en que para esperar algo hay que considerarlo como posible, pues nadie espera aquello que se considera inasequible. La fe hace posible la esperanza al garantizar la existencia de su objeto (la vida eterna) y los auxilios divinos necesarios para alcanzarlo<sup>36</sup>.

Según Unamuno, la esperanza tendría la primacía y alimentaría la fe. Unamuno, tras citar Heb 11,1 (“la fe es la sustancia de las cosas que se esperan, la demostración de lo que no se ve”), texto que la teología ha considerado punto de referencia de toda reflexión sobre la fe, comenta que en este texto se subordina la fe a la esperanza. Y añade: “no es que esperamos porque creemos, más bien creemos porque esperamos”<sup>37</sup>. Unamuno no se cansa de repetir: creemos en lo que esperamos<sup>38</sup> (y no, como espontáneamente diría la teología católica: esperamos lo que creemos). De ahí que “los mártires hacen la fe más aún que la fe los mártires”<sup>39</sup>.

En el origen de la fe, según Unamuno, está la vida que se desborda, nos empuja y nos guía. Sin este anhelo de más vida no hay fe. No es la fe la que nos asegura que la vida tiene posibilidad de ir más allá de sí misma. Al contrario, es la vida que empuja la que crea esa fe: “busca tu vida, que si te empapas en tu vida, con ella te entrará la fe... porque la fe consiste en esperar y querer”. Pues “la fe se alimenta del ideal” (y no: la fe alimenta el ideal), “busca la vida plena” (puestos a buscar el contraste, habría que decir: la fe, al garantizarnos la vida plena, nos incita a buscarla o esperarla). Vivir vida de fe es vivir “por la esperanza en el porvenir, esperando el reino de la vida eterna”. De ahí que el “recto creer” sea un “vivo esperar”. Esta fe, que se nutre del ideal, convertida en doctrina sería una fe degenerada contraria a la esperanza<sup>40</sup>.

Mientras en la teología de Tomás de Aquino la fe es un acto de la inteligencia movido por la voluntad, Unamuno, dado su punto de partida

35. Contraponiendo la fe como adhesión intelectual a la fe como “cosa de la voluntad”, dice Unamuno: “Cotéjese Santo Tomás, *Summa*, Secunda secundae, quaestio 4, art. 2” (OC, VII, 222).

36. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, 17,7; I-II, 62,4.

37. OC,VII,219

38. OC,VII, 222, 227, 228

39. OC,VII, 222.

40. OC,I, 962-964.

antropológico, acentúa la dimensión anhelante y esperante, y así destaca el primado de la voluntad: “la fe no es el reconocimiento de una verdad teórica en que la voluntad no hace sino movernos a entender; la fe es cosa de la voluntad, es movimiento del ánimo hacia una verdad práctica, hacia una persona, hacia algo que nos hace vivir y no tan solo comprender la vida”<sup>41</sup>.

¿La diferencia de fondo entre la concepción tomista de la fe y la unamuniana estaría en que para la primera la fe sería un acto del entendimiento y para la segunda un acto de la voluntad? Sin duda esta podría ser una manera de contrastar posiciones. Pero para Tomás de Aquino las cosas no son tan lineales. Según Tomás la fe es un acto del entendimiento, pero (y ahí hay un aspecto al que nos sensibiliza Unamuno) el entendimiento es movido por la voluntad a asentir. De modo que, para Tomás de Aquino, en la génesis de la fe la voluntad tiene un papel determinante, o dicho en la perspectiva y el vocabulario de Unamuno, la esperanza desencadena el movimiento que nos lleva a la fe. En perspectiva católica, para que se dé un acto de fe no sería suficiente que esto que se nos propone para creer aparezca como proveniente de Dios. Es necesario también que el hombre vea una afinidad entre lo que se le propone y el bien que busca, la felicidad a la que tiende. Para creer es necesario que el hombre desee, espere y quiera la vida eterna. A este aspecto nos sensibiliza Unamuno y Tomás de Aquino no lo desconoce: el objeto de la fe es lo que hace al hombre bienaventurado<sup>42</sup>; si el hombre no ve en el objeto de la fe su bienaventuranza no lo aceptará nunca. Por tanto, vistas las cosas desde el hombre, lo que le conduce a la fe es su deseo de felicidad y vida plena, y el hecho de esperar que tal deseo puede cumplirse en Dios; aunque vistas las cosas desde Dios podamos decir que es Dios quién infunde en el hombre tales deseos y quien garantiza su cumplimiento. De ahí que los sentimientos, la afinidad afectiva del sujeto con el mensaje, todo esto empuja, con vigor, a la voluntad hacia la decisión de la fe<sup>43</sup>.

La voluntad se siente siempre movida por la felicidad. Tal deseo hace que la vida del hombre sea una búsqueda incesante. Si el hombre se decide a creer en las promesas de Dios es porque previamente hay en el hombre una disposición a esas promesas. El hombre está orientado a la fe porque preexiste en él un deseo de felicidad, “una proporción al fin”<sup>44</sup>, un deseo de creer, un “querer creer” (Unamuno). Tomás de Aquino, inspirándose en Heb 11,1 (“la fe es la sustancia de las cosas que se esperan”), define la fe como anticipación

41. OC, VII, 222. Después de escribir esto es cuando Unamuno remite a Tomás de Aquino (ver nota 35). Unamuno ha notado bien lo que dice Tomás, pues efectivamente, en la cuestión de la Suma no se dice exactamente que la fe es un acto de la inteligencia, sino un acto de la inteligencia movido por la voluntad.

42. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, 1,6,ad 1; 2,5.

43. “Repromittitur si crediderimus praemium vitae aeternae; et hoc praemio movetur voluntas ad assentiendum his quae dicuntur, quamvis intellectus non moveatur per aliquid intellectum” (TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, 14,1).

44. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, 14,2.

de la vida eterna en el hombre<sup>45</sup>; tal anticipación es posible porque en el hombre preexisten los bienes prometidos, hay en él un esbozo de felicidad total y plena en forma de deseo, de anhelo, de llamada. Unamuno dirá literalmente: “llevamos a Dios dentro, como sustancia de lo que esperamos”<sup>46</sup>.

De modo que con Tomás de Aquino podríamos afirmar que “puede uno ser llevado por la esperanza a permanecer en la fe o a adherirse firmemente a ella”<sup>47</sup>. Más aún, según Tomás, la esperanza presupone el deseo<sup>48</sup> e incluso en un sentido amplio podrían identificarse deseo y esperanza: el deseo acentuaría el aspecto dinámico, el movimiento hacia la posesión o disfrute de lo deseado, mientras que la esperanza pondría el acento en la posibilidad de alcanzar esto a lo que tendemos. La fe sería la que garantizaría esta posibilidad. De ahí que, en cierto modo, el deseo nos abre y conduce a la fe. Con esto volvemos a reencontrarnos con Unamuno. Por debajo de las distintas perspectivas y planteamientos, ¿no cabe ver, al menos en algunos aspectos, una aproximación en profundidad entre ambos autores?

Unamuno nos ha sensibilizado a un aspecto importante de la fe. Pero quedarnos sólo en la dimensión volitiva y afectiva, plantea el problema de si no estaremos ante un deseo vacío e imposible de cumplir. El problema que se plantea, leyendo a Unamuno, es si la garantía del cumplimiento del deseo de felicidad es el mismo deseo del hombre. Si la dimensión volitiva y afectiva no encuentra una fundamentación en la realidad de la promesa de vida eterna por parte de Dios y, por tanto, desde la perspectiva de contraste a la que sometemos a Unamuno, nuestra esperanza no encuentra también un fundamento en la fe, esta esperanza ¿qué posibilidades tiene de realizarse? Desde la perspectiva de la búsqueda de sentido (ya dijimos que, en el fondo, lo que busca Unamuno es un sentido para la vida), la pregunta se plantearía así: ¿el sentido lo creamos nosotros o lo descubrimos? Hay que precaverse contra una concepción del sentido como algo que brotaría exclusivamente de la propia subjetividad, una especie de proyección del propio hombre, pues entonces el sentido carecería de apoyo firme en lo real, se convertiría en pura ilusión, se desvanecería cual fuego de artificio. Pero no es menos cierto que el sentido también debe responder a la existencia, so pena de no colmar a la existencia.

Unamuno nos sensibilizaría a la segunda de las dimensiones mentadas del sentido. También se da cuenta del problema que plantea el quedarse únicamente en ella: si solamente es el deseo de vida, la esperanza de más vida, lo que nos conduce a la fe, ¿qué “realidad objetiva tiene el objeto de la fe fuera de la fe misma”? ¿no es “declarar ilusorio el objeto de la fe”?<sup>49</sup>. Unamuno responde diciendo que “creer es crear”. Veamos el alcance de esta definición típi-

45. *Suma de Teología*, II-II,4,1.

46. OC, VII,223.

47. *Suma de Teología*, II-II, 4,7,ad 2

48. *Suma de Teología*, I-II, 40,1; 40,4,ad 3; también I-II,25,1.

49. OC, VII, 223-224.

ponde diciendo que “creer es crear”. Veamos el alcance de esta definición típicamente unamuniana.

#### 4. LA FE COMO CREACION

A la pregunta: ¿qué cosa es fe?, Unamuno responde de forma repetida: “crear lo que no vemos”<sup>50</sup>, porque “la fe crea su objeto”<sup>51</sup>. En esta definición encontramos, a mi modo de ver, uno de los aspectos más originales de Unamuno y una de las claves para entender su pensamiento.

La adecuada comprensión de esta peculiar concepción unamuniana de la fe exige tener en cuenta dos cosas: 1) el continuo fluir que se establece entre los diferentes ámbitos de la realidad, y 2) el hecho de que, siguiendo unas premisas gnoseológicas kantianas, todo conocimiento (no sólo la fe) crea la realidad conocida.

##### 4.1. *Mutua relación entre los diferentes planos de la realidad*

La realidad puede contemplarse desde diferentes puntos de vista. Entre ellos hay además una mutua interferencia. Así, por ejemplo, los personajes de una novela, desde el punto de vista del autor, son creaciones suyas, sueños del autor. Pero contempladas las cosas desde el punto de vista de los personajes no es menos cierto que, una vez creados, tienen su propia lógica y podría decirse que, en cierto modo, condicionan al autor, en el sentido de que éste no haría más que expresar la propia vida que late en los personajes y de ellos se deduce. Más aún, los personajes de la novela, de algún modo, nos descubren y recrean la personalidad del autor<sup>52</sup>.

Del mismo modo, cuando se afirma que la fe crea su objeto, es decir, a Dios, podemos situarnos en un doble punto de vista: el del creyente creador y el de Dios. Dios es simultáneamente creación del hombre y creador del hombre, de modo que la creación de Dios por el hombre es la toma de conciencia, el caer en el cuenta, la asimilación de Dios por el hombre. En las afirmaciones sobre la “creación” de Dios no podemos prescindir de la afirmación simultánea de que Dios anteriormente nos ha creado: “la fe en Dios nace del amor a Dios, creemos que existe por querer que exista, y nace acaso también del amor de Dios a nosotros”<sup>53</sup>. Dios nos pre-existe, pero nosotros, al descubrirle porque le necesitamos para colmar nuestra esperanza, en cierto modo le creamos: “Crear en Dios es, en cierto modo, crearle, aunque El nos cree antes. Es El quién en nosotros se crea de continuo a sí mismo”<sup>54</sup>. Si el hombre

50. OC,I,962; II,974; VII,219,223; VIII,795; IX,713.

51. OC,I,1153, 1158; VII,223.

52. Cf. OC,II,665-670; 972-976.

53. OC,VII,198

54. OC,VII,201



hace a Dios a su imagen, es porque antes Dios hizo al hombre a su imagen; así, "Dios y el hombre se hacen mutuamente"; nótese la explicación: "en efecto: Dios se hace o se revela en el hombre, y el hombre se hace en Dios"<sup>55</sup>.

Podemos crear a Dios porque le llevamos dentro en forma de deseo, de ansia: "Está en nosotros por el hambre que de él tenemos, por el anhelo, haciéndose apetecer"<sup>56</sup>. De ahí que la primera manifestación de la fe adopta la forma de "hambre de Dios, hambre de divinidad, sentimiento de ausencia y vacío"<sup>57</sup>. Sentir la ausencia de alguien es, en cierto modo, tenerle ya presente. Está presente en el sentimiento de ausencia. Dios brota así de un impulso interior. Pedro Laín Entralgo hizo notar, hace ya muchos años, que en algunos textos de Unamuno se encontraba un eco del "intus eras" de San Agustín<sup>58</sup>.

El oficio creador de la fe debe afirmarse simultáneamente con la acción creadora de Dios en el hombre. Dios es creación del anhelo del hombre, que busca un Dios a la medida de su esperanza. Pero, al mismo tiempo, este anhelo y esta búsqueda son manifestación de Dios, un Dios que como llamada, exigencia, vacío, hambre, se encuentra ya en el hombre. Dios es simultáneamente creación del hombre y creador del hombre. Hay una reciprocidad íntima entre Dios y el hombre, de modo que la creación divina no es posible sin la recíproca creación de Dios en el hombre:

"La fe es, si no potencia creativa, flor de la voluntad, y su oficio crear. La fe crea, en cierto modo, su objeto. Y la fe en Dios consiste en crear a Dios; y como es Dios el que nos da la fe en El, es Dios el que se está creando a sí mismo de continuo en nosotros... El poder de crear un Dios a nuestra imagen y semejanza... no significa sino que llevamos a Dios dentro, como sustancia de lo que esperamos, y que Dios nos está de continuo creando a su imagen y semejanza.

Y se crea a Dios, es decir se crea Dios a sí mismo en nosotros por la compasión, por el amor. Creer en Dios es amarle y temerle con amor, y se empieza por amarle aún antes de conocerle, y amándole es como se acaba por verle y descubrirle en todo"<sup>59</sup>.

55. OC,VII,209

56. OC,VII,214

57. OC,VII,218

58. P. LAÍN ENTRALGO, *La memoria y la esperanza*, Real Academia Española, Madrid, 1954, 110; *La espera y la esperanza*, Revista de Occidente, Madrid, 1958, 390. Sobre San Agustín, ver: *Confesiones*, X,27,38: "He aquí que tú estabas dentro de mí... Tú estabas conmigo". Este estar Dios dentro, hace concluir a San Agustín: "suspiro por ti...; siento hambre y sed de ti". Otros textos de Agustín en la misma línea: "No salgas de ti, vuelve a entrar dentro de ti mismo. La verdad habita en el interior del hombre" (*De vera religione*, 39,72). "Tú estabas dentro de mí, más interior que lo más íntimo mío y más elevado que lo más sumo mío" (*Confesiones*,III,6,11). Tras citar a Agustín ("Dios está más cerca del alma y es más interior a ella que ella misma"), comenta Unamuno en su *Diario*: "Cuanto más vivas en Dios, más en ti mismo vivirás, más dentro de ti mismo, y serás más tú. Perdiéndote en Dios es como lograrás tu mayor personalidad... Son muchos los que buscan a Dios, pero pocos los que le hallan -dice San Agustín-, porque le buscan fuera, donde no está" (OC,VIII,861).

59. OC,VII,223. Cf. también estos textos del *Diario íntimo*: "¿Quién sino Dios mismo me ha movido a que le busque" (OC,VIII,827). "Nadie puede movernos así el corazón, nadie puede darnos esta sed de otra vida y este anhelo de fe si Dios no está con él" (OC,VIII,869).

Por mucho que se insista en la gratuidad, primacía, exterioridad y sobrenaturalidad de Dios, su presencia o llegada a nosotros no puede ser nunca una especie de *creatio ex nihilo*, que no cuenta para nada con el hombre, pues este Dios viene a una inteligencia y voluntad ya constituidas, que condicionan, modelan, modulan, crean todo lo que reciben. El nuevo don supone el don primero del pensar y del querer, y no es una creación integral<sup>60</sup> por parte de Dios, ni deja en cierto modo de ser creación por parte del hombre.

En Unamuno el surgimiento de Dios hay que situarlo y leerlo en línea con el surgimiento de la verdad: no es la verdad fría la que determina la vida, sino la vida la que nos empuja a buscar una verdad acorde con las propias exigencias de la vida. Por eso, las ideas son verdaderas o falsas conforme satisfacen o no mis necesidades: “la verdad no es lo que hace pensar, sino lo que hace vivir”<sup>61</sup>. Por eso, “en la vida del espíritu sólo mi verdad me salva, y mi verdad no es la verdad que desconozco, aunque sea ésta la verdad de los demás... Estorba en el alma toda idea que no responde a sentimiento alguno... Las verdades que no estén depositadas en tu alma no son verdades de tu fe, ni para nada te sirven. Tu fe es lo que tú crees teniendo conciencia de ello, y no lo que cree tu Iglesia”<sup>62</sup>.

Una vez más, Unamuno inquieta, pero también plantea preguntas: Aunque Dios no existiera, como creer en él nos consuela de haber nacido y ofrece sentido a la vida, ¿cabría decir que es una verdad más real que muchas realidades? Para responder a esta pregunta, planteada desde la ontología, sobre la consistencia y materialidad de Dios, tenemos que analizar la teoría unamuniana del conocimiento.

#### 4.2. *El conocimiento crea la realidad*

Para entender en toda su profundidad el aspecto creativo de la vida y de la fe, hay que situarlos a la luz del aspecto también creativo de la razón. También la razón crea sus objetos, pues todo conocimiento es creativo.

En efecto, lo que da origen al conocimiento es la necesidad. Y este conocimiento que surge de la necesidad, crea las realidades objetivas. Unamuno distingue un doble tipo de conocimiento, el racional y el vital, que surge de un doble tipo de necesidades: las de la vida terrena y las de la inmortalización. Y establece un paralelismo entre ambos conocimientos, atribuyéndoles un valor y alcance similar en sus terrenos respectivos:

60. Hablando del sobrenatural, absolutamente gratuito y no condicionado, escribe Blondel: “Le don nouveau suppose sans doute le don premier du penser et du vouloir, et il n'est pas une création intégrale” (M. BLONDEL, *L'Action*, tome second, Presses Universitaires de France, Paris, 1963,381).

61. MIGUEL DE UNAMUNO, *Epistolario inédito 1 (1894-1914)*, edición de Laureano Robles, Espasa-Calpe, Madrid, 1991, 175.

62. OC,III,863-864.

“Y si hay una realidad que es, *en cuanto conocida*, obra del instinto de conservación personal y de los sentidos al servicio de éste, ¿no habrá de haber otra realidad, *no menos real que aquella*, obra, *en cuanto conocida*, del instinto de perpetuación... y al servicio de él...?”

Y ¿por qué hemos de negar realidad objetiva a las creaciones del amor, del instinto de perpetuación, ya que se lo concedemos a las del hambre o instinto de conservación? Porque si se dice que estas otras creaciones no lo son más que de nuestra fantasía, sin valor objetivo, ¿no puede decirse *igualmente de aquellas que no son sino creaciones de nuestros sentidos?* ¿Quién nos dice que no haya un mundo invisible e intangible, percibido por el sentido íntimo que vive al servicio del instinto de perpetuación?<sup>63</sup>

Unamuno distingue entre conocimiento y realidad. Hay dos tipos de realidades a las que corresponden dos tipos de conocimiento. Estos conocimientos tienen una correspondencia con lo real, aunque no logren penetrar en ello. Pero intuyen, sienten y captan su existencia. Y, en cierto modo, crean la existencia, en la medida en que la conocen. Es el conocimiento el que, empujado por la necesidad, determina la realidad, y no a la inversa. Así, el conocimiento racional, fruto del instinto de conservación, crea la verdad del mundo perceptible; el vital, fruto del instinto de perpetuación, crea la realidad correspondiente a las necesidades inmortalizadoras del hombre: “el mundo sensible es creación del instinto de conservación y el suprasensible del de perpetuación y en el mismo sentido”<sup>64</sup>.

El medio del conocimiento racional es el “fenómeno” (Kant). Unamuno extiende esta tesis kantiana al conocimiento vital: su medio es el amor, el amor que busca siempre plenitud. Por eso despierta nuestro instinto de perpetuación y nos orienta hacia Dios. El amor no se detiene en la apariencia ni en la inmediatez del objeto. Va siempre más allá: “el amor mira y tiende siempre al porvenir, pues su obra es la obra de nuestra perpetuación... El amor nos hace creer en Dios, en quien esperamos, y de quien esperamos la vida futura; el amor nos hace creer en lo que el ensueño de la esperanza nos crea”<sup>65</sup>.

Puesto que la necesidad da origen al conocimiento, Unamuno invierte el aforismo: *Nihil volitum quin praecognitum*, por el: *Nihil cognitum quin prae-volitum*<sup>66</sup>. Sólo quién necesita a Dios y, por tanto, le desea y le ama, puede descubrirle. Para conocerle (fe) hay que empezar por anhelarle, por tener hambre de El (esperanza). El conocimiento procede del amor. Sólo quién le busca con pasión infinita le encontrará. De ahí que en primera instancia creer en Dios es querer que Dios exista, no poder vivir sin El.

Situado así el problema, es posible decir que en el pensamiento de Unamuno se plantea de forma positiva la existencia del objeto de la fe, la

63. OC,VII,124-125; también: OC,VII,198, 199; cf. OC,VIII,828-829. Los subrayados son míos.

64. OC,VII,229

65. OC,VII,227

66. OC,VII,176, 190; la misma inversión en boca de un personaje de *Niebla*, que añade: “primero el amor, el conocimiento después” (OC,II,566)

existencia de Dios. Unamuno ha planteado el problema desde unas premisas gnoseológicas kantianas. Deuda kantiana es también la concepción de la consistencia propia que tienen las cosas conocidas fuera de nuestro conocimiento. Kant afirma que no conocemos las cosas en sí, aunque conozcamos objetivamente. Realismo y objetividad no se identifican. Pero entonces, ¿es posible llegar a conocer la realidad tal cual es en sí misma? ¿Qué hay detrás de la apariencia? ¿Qué hay detrás de la relación entre la experiencia sensible y el entendimiento? Unamuno, con criterios kantianos, dirá que sólo podemos conocer la versión fenoménica del objeto. En cuanto salimos de la objetividad con que el mundo se presenta en el interior de nuestra conciencia, andamos a la merced del capricho afirmativo o negativo. No conocemos las cosas en sí, sino en apariencia<sup>67</sup>.

A la razón, cuando pretende erigirse en señora absoluta y criterio de todo lo real, habría que decirle que lo que existe es “dudoso”: “¿puede mi conciencia saber que hay algo fuera de ella?”<sup>68</sup>. Desde el momento en que el conocimiento de las realidades exteriores no nos ofrece garantía alguna de objetividad, pues es el hombre quien informa la materia del conocimiento que le viene de fuera (Kant), es posible conceder igual categoría gnoseológica al conocimiento que nos proporciona la fe: “el mismo problema del conocimiento cabe transportarlo al mundo de la fe”<sup>69</sup>. Sin duda, es posible decir con María José Abella que, al afirmar esto, “Unamuno ha confundido dos planos en principio irreductibles entre sí, ya que una cosa es defender que nuestro conocimiento de dichos mundos es fenoménico (plano gnoseológico) y otra, muy diferente, que los dos participan de la existencia en tanto ajenos al sujeto de conocimiento (plano ontológico)”<sup>70</sup>. Con esto lo que se afirma es que resulta imposible tener seguridad alguna de lo que hay más allá de los fenómenos y, por tanto, conocer a Dios en cuanto Dios, aunque Unamuno no descarta, antes al contrario, que algo real, algún “nómeno” corresponda al “fenómeno” que da origen a la fe. Esta situación hace que la fe se alimente de la duda.

## 5. LA FE COMO DUDA

### 5.1. *Por comportar un elemento personal*

La duda de la fe o en la fe es expresión de la lucha de la fe contra todos los obstáculos que se le oponen.

Unamuno afirma, supuestamente contra el catolicismo, y pretendiendo apoyarse en el protestantismo que, en la fe, hay que destacar el elemento personal sobre el cognoscitivo: “La fe es, más que adhesión racional a un principio teórico, confianza en la persona que nos asegura algo. La fe supone un

67. OC, VII, 217, 225; VIII, 840; III, 555.

68. OC, VII, 225

69. OC, VIII, 840.

70. o.c. en nota 4, p. 75.

elemento personal objetivo. Más bien que creemos algo, creemos a alguien que nos promete o asegura esto o lo otro. Se cree a una persona y a Dios en cuanto persona<sup>71</sup>. De lo que Unamuno deduce “el elemento de incertidumbre que la fe lleva consigo, pues una persona puede engañarse o engañarnos”<sup>72</sup>. Ahora bien, cuando el elemento personal lo referimos a Dios, ¿podemos seguir afirmando que puede engañarse o engañarnos? Pero, por otra parte, ¿no es Dios un misterio impenetrable? Visto así, el elemento personal de la fe también conlleva la incertidumbre, pues nunca acabamos de conocer del todo a la persona; su última profundidad es un misterio inaccesible. La fe en la persona supone esa incertidumbre. Sin ella, la persona se convierte en cosa y desaparece su misterio. Si la incertidumbre se convierte en seguridad negativa, lo que desaparece es la fe y la persona se aleja.

Más aún, el elemento personal de la fe, “sobre todo en la fe religiosa le da un carácter afectivo, amoroso”<sup>73</sup>, que en primera instancia y antes de convertirse en conocimiento atacable por la razón, parecería estar al abrigo de la duda. En una frase “que en la crítica pasa desapercibida”<sup>74</sup>, afirma Unamuno: “La fe más robusta, en cuanto distinta de todo otro conocimiento que no sea *pístico* o de fe –fiel, como si dijéramos– se basa en incertidumbre”<sup>75</sup>. Este frase se encuentra en una página donde se distingue un doble elemento en la fe, el racional y el afectivo o personal. Este segundo elemento estaría al abrigo de la duda, pero no podría, a pesar de todo, evitar el ataque del elemento racional, recordándole siempre que también los afectos son engañosos<sup>76</sup>. Con lo que en la fe tendríamos el mayor grado de adhesión conviviendo con la vacilación. La duda, dentro de la fe en la persona, tendría un carácter tensional. Sería la coexistencia de la confianza y adhesión que merece la persona, conviviendo con el hecho de que nunca acabamos de conocerla o comprenderla del todo y, por tanto, siempre resulta posible preguntarnos hasta qué punto no nos estamos engañando con respeto a ella. Que estamos ante una situación tensional vendría confirmado por el hecho que, según Unamuno, también en la otra vida, en la visión de Dios, “queda siempre algo por conocer y anhelar” y por tanto “queda siempre un poso de incertidumbre”<sup>77</sup>.

71. OC,VII,220

72. OC,VII,222

73. OC,VII,222

74. JESÚS-ANTONIO COLLADO, *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa*, Gredos, Madrid, 1962, 451. Estoy de acuerdo con Collado en que el texto que vamos a analizar no es muy utilizado por los comentaristas de Unamuno. Pero mi interpretación difiere de la de Collado. A mi entender, este autor no tiene suficientemente en cuenta el contexto personalista del texto de Unamuno.

75. OC,VII,220

76. cf. OC,VII,222

77. OC,VII,260. Por error, en la edición de las *Obras Completas* que utilizamos, pone “muchedumbre” en vez de incertidumbre. Esta tensión entre encuentro y búsqueda, conocimiento y desconocimiento, que se daría en la vida eterna, es una de las características de la escatología de Unamuno, que se encuentra también en Tomás de Aquino y otros autores católicos. Al respecto, ver: M. GELABERT, *Vida eterna, vida con sentido. Lectura teológica del dinamismo escatológico unamuniano*, en *Teología Espiritual*, 1979, 181-206

La tradición cristiana considera que no se puede dudar nunca de Dios. Sin embargo, al ser Dios un misterio y al estar también en juego el hombre en la fe, la duda se convierte en elemento de la misma. Si se considera la fe como relación entre Dios y el hombre, Kierkegaard nos advierte que no hay que dudar nunca de Dios, pero hay que enseñar a los hombres la duda que les enseña a inquietarse de sí mismos<sup>78</sup>. Más aún, en la medida en que el saber acerca de la fe es humano y su objeto es histórico, la incertidumbre hace acto de presencia<sup>79</sup>. Lutero, que proclama contra viento y marea la certeza de la fe, introduce la incertidumbre en la fe como expresión del temor del ser humano sobre sí mismo. Si el temor desaparece, la falsa seguridad aparece. Por eso, el que está seguro es finalmente el que está menos seguro: “nuestra adhesión de fe permanece incierta”<sup>80</sup>.

A mi entender ha sido Tomás de Aquino quién mejor ha explicado teológicamente el elemento de duda que conlleva la fe: ésta es una firme adhesión al misterio de Dios; pero el misterio siempre permanece y, por tanto, nunca alcanzamos la claridad. De ahí la inquietud de la inteligencia, que al mismo tiempo que adhiere firmemente a la persona de Dios se encuentra en estado de búsqueda constante, buscando una claridad que nunca encuentra: “unde est quod in credente potest insurgere motus de contrario huius quod firmissime tenet”<sup>81</sup>. En la medida en que el “conocimiento de la fe no ha llegado al estado perfecto, efecto de la visión clara del objeto, coincide con el que duda, sospecha y opina”<sup>82</sup>.

## 5.2. *Por sufrir el ataque de la razón*

Hemos dicho que para Unamuno la duda es expresión de la lucha de la fe contra los obstáculos que se le oponen. Pues bien, el mayor de los obstáculos que se opone a la fe es la razón, y al hombre le resulta imposible abdicar de la razón<sup>83</sup>. La fe es incierta en cuanto referida a la razón, que la declara absurda. No es que la fe se complazca en la duda. Al contrario, busca seguridad, seguridad total. Pero no se siente segura ni con el consentimiento de los demás, ni con la tradición, ni con la autoridad. “Busca el apoyo de su enemiga la razón”<sup>84</sup>. La búsqueda de este apoyo imposible da origen a la lucha, a

78. S. KIERKEGAARD, *Des pensées qui attaquent dans le dos*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1971, 42-43.

79. S. KIERKEGAARD, *Post-scriptum aux miettes philosophiques*, Gallimard, Paris, 1949, 24, 149-150, 171-172, 166-167, 177, 181, y sobre todo 135: “la fe es la contradicción entre la pasión infinita de la interioridad y la incertidumbre objetiva”.

80. Cf. J. LORTZ, *Historia de la Reforma*, Taurus, Madrid, 1963, t. I, 208.

81. *De veritate*, 14,1

82. *Suma de Teología*, II-II,2,1

83. Hablar ahora de la razón desbordaría los límites de este artículo. Quede claro que para Unamuno la razón no prueba la inmortalidad del alma (¡de nuestro supremo interés!). Más bien prueba su mortalidad. En realidad la razón termina por hundirse en un absoluto escepticismo. Unamuno se explaya sobre el papel de la razón en muchos lugares. Baste remitir aquí al capítulo 5 *Del sentimiento trágico de la vida*.

miga la razón”<sup>84</sup>. La búsqueda de este apoyo imposible da origen a la lucha, a “las trágicas contradicciones y las desgarraduras de conciencia”<sup>85</sup>.

Los conocimientos lingüísticos de Unamuno le permiten encontrar en la etimología de la palabra duda esta situación de lucha: “¿Qué es dudar? *Dubitare* contiene la misma raíz, la del número *duo*, dos que *duellum*, lucha. La duda agónica o polémica, no la cartesiana o duda metódica, la duda de vida-vida es lucha-..., supone la dualidad del combate... Afirmo, creo, como poeta, como creador...; niego, descreo, como razonador...; y dudo, lucho, agonizo, como hombre, como cristiano”. Por eso, “fe que no duda es fe muerta”<sup>86</sup>, pues sería una fe que no incluye la totalidad de lo humano (que también consta de razón).

Sólo estaría exenta de duda, la fe de quién viera claro o la de quién no se cuestionase. Ver claro no es posible en esta vida, dadas nuestras limitaciones y condicionamientos. Por otra parte, quién no se cuestiona, quién no busca, quién no pregunta, quién acepta sin más todo lo que se le dice, no cree de verdad y sólo manifiesta su estupidez y debilidad<sup>87</sup>. Porque Unamuno no se resigna a ignorar, porque quiere y necesita saber, y al mismo tiempo no quiere engañarse, quiere dar a la razón lo suyo y a la vida lo suyo; por eso surge la duda: “En mantener esa lucha entre el corazón y la cabeza, entre el sentimiento y la inteligencia y en que aquel diga ¡sí!, mientras esta dice ¡no!, y ¡no! cuando la otra ¡sí!, en esto y no en ponerlos de acuerdo consiste la fe fecunda y salvadora”<sup>88</sup>.

Lo que podríamos calificar de culminación teológica de la fe de duda la constituye la interpretación que hace nuestro autor de las eternas palabras del padre del endemoniado del evangelio de Marcos 9,23: “Creo, Señor, ayuda mi incredulidad”:

84. OC,VII,153

85. OC,VII,152

86. OC,VII,311

87. “La fe no conquistada entre tentaciones de duda no es fe fecunda en obras duraderas” (OC,III,132). “La fe de Sancho en Don Quijote no fue una fe muerta, es decir, engañosa, de esas que descansan en ignorancia; no fue nunca fe de carbonero, ni menos fe de barbero, descansadora en ocho reales. Era, por el contrario, fe verdadera y viva, fe que se alimenta de dudas. Porque sólo los que dudan creen de verdad, y los que no dudan ni sienten tentaciones contra su fe, no creen de verdad. La verdadera fe se mantiene de la duda; de dudas, que son su pábulo, se nutre y se conquista instante a instante, lo mismo que la verdadera vida se mantiene de la muerte y se renueva segundo a segundo, siendo una creación continua... Los que no dudan, no creen. La fe se mantiene resolviendo dudas y volviendo a resolver las que de la resolución de las anteriores hubieran surgido... Esta es fe y no la del carbonero que afirma ser verdad lo que dice un libro que no ha leído porque no sabe leer ni tampoco sabe lo que el libro dice. Tú, Sancho, entendías muy bien a tu amo, pues todo lo que te decía eran dichos muy claros y muy entendedores, y veías, sin embargo, que tus ojos te mostraban otra cosa y sospechabas que tu amo desvariaba por loco y dudabas de lo que veías, y, a pesar de ello, le creías, pues ibas tras de sus pasos. Y mientras tu cabeza te decía que no, decíate tu corazón que sí, y tu voluntad te llevaba en contra de tu entendimiento y a favor de tu fe” (OC,III,159-160).

88. OC,III,160. cf. OC,VII,180: “Por mi parte no quiero poner paz entre mi corazón y mi cabeza, entre mi fe y mi razón; quiero más bien que se peleen entre sí”.

“Esto podrá parecer una contradicción, pues si cree, si confía, ¿cómo es que pide al Señor que venga en socorro de su falta de confianza? Y, sin embargo, esa contradicción es lo que da todo su más hondo valor humano a ese grito de las entrañas del padre del endemoniado. Su fe es una fe a base de incertidumbre. Porque cree, es decir, porque quiere creer, porque necesita que su hijo se cure, pide al Señor que venga en ayuda de su incredulidad, de su duda de que tal curación pueda hacerse. Tal es la fe humana;... una fe a base de incertidumbre, de duda”<sup>89</sup>.

En este texto la duda está relacionada con la necesidad. La duda es expresión del deseo del ser humano por encontrar una salida favorable a su existencia, un sentido a su vida; es la parte que sobresale de un fuerte y profundo sentimiento que sustenta su vida. Más aún, en este texto Unamuno afirma expresamente que tal situación de duda se da en “la fe humana”, es decir, en la fe en cuanto tensión entre la razón y el sentimiento. De alguna manera esto nos remite a la pregunta planteada en el apartado anterior sobre si habría en la fe algún reducto que estuviera más allá de la duda. Podríamos incluso prolongar la pregunta: este ideal que mueve a la vida y la incita a buscar una fe, la fe que surge de la esperanza antes de ser atacada por la razón, la fe en su origen virginal y primario, ¿es también incierta?

La lucha entre razón y deseo, que desemboca en la duda de fe, no es un sentimiento inútil. Pues de él “nace la santa, la dulce, la salvadora incertidumbre, nuestro supremo consuelo”<sup>90</sup>.

### 5.3. *La duda permite vivir*

Interesa notar, finalmente, un aspecto importante de la incertidumbre de la fe: hace posible la vida. La seguridad total nos está vedada en este mundo. Ella podría conducir bien a la desesperación del que sabe que su vida es, al fin y a la postre, un fracaso absoluto; bien a la inactividad del que pretenciosamente pretendiera saber que, haga lo que haga, al final todo resultará bien. Pero de la duda, que resulta del choque entre la fe y la razón, nace “la salvadora incertidumbre, nuestro supremo consuelo”, la vida posible, real y razonable.

Precisamente porque la duda sustenta la vida, la incertidumbre se da tanto en el creyente como en el no creyente:

“La incertidumbre es la salvación de la vida. Si tuviéramos una certeza absoluta, tan absoluta como la de que 2+2 son 4, sin sombra de duda ni aún subconsciente de que al morir se aniquila para siempre nuestra conciencia individual, sería tan imposible la vida como lo sería si tuviésemos absoluta certeza de lo contrario. El suicidio en uno y otro caso... ¡La incertidumbre y el misterio nos salvan! ¡La verdad entera nos perdería! El que ve a Jehová cara a cara

89. OC,VII,180

90. OC,VII,179



muere, dicen las Escrituras. El más fervoroso creyente mantiene su sombra de duda, si no se encierra en una Tebaida. Y el más incrédulo la mantiene también, si no se suicida. El 'o todo o nada' de la tentación luciferina haría imposible la vida"<sup>91</sup>.

"En un escondrijo, el más recóndito del espíritu, sin saberlo acaso el mismo que cree estar convencido de que con la muerte acaba para siempre su conciencia personal, su memoria, en aquel escondrijo le queda una sombra, una vaga sombra, una sombra de sombra de incertidumbre, y mientras él se dice: 'Ea, ¡a vivir esta vida pasajera, que no hay otra!', el silencio de aquel escondrijo le dice: '¡Quién sabe!...' Cree acaso no oírlo, pero lo oye. Y en un repliegue también del alma del creyente que guarde más fe en la vida futura hay una voz tapada, voz de incertidumbre, que le cuchichea al oído espiritual: '¡Quién sabe!...' Son estas voces acaso como el zumbido de un mosquito cuando el vendaval brama entre los árboles del bosque; no nos damos cuenta de ese zumbido y, sin embargo, junto con el fragor de la tormenta, nos llega al oído. ¿Cómo podríamos vivir, si no, sin esa incertidumbre?"<sup>92</sup>.

Son de sumo interés estos textos de Unamuno. Un teólogo no puede menos que acogerlos con simpatía. En todo acto de fe hay una sombra de duda, "una sombra de sombra de incertidumbre". Más aún: la fe termina siendo el motor último de toda vida, tanto del creyente en Dios como del no creyente. El uno y el otro creen en la coherencia y sentido de sus posiciones, pero no pueden demostrarlas apodícticamente, no pueden alcanzar seguridad total y absoluta objetividad. El increyente, por más justificación que quiera encontrar a su actitud, no puede probar que el positivismo es la verdad. Lo cree. No puede demostrar de forma concluyente que este universo sensible, que él afirma ser el Todo, constituye verdaderamente todo lo real. Tampoco el creyente puede ofrecer una prueba matemática de Dios y de su Reino. Quizás pueda encontrar argumentos más o menos convincentes, pero nunca concluyentes. Ante los hechos y los acontecimientos, creyentes y no creyentes realizan una interpretación, ofrecen una lectura diferente de la misma realidad. En este sentido su conocimiento, más aún, su vida toda se basa en una fe.

Acerca de lo que más nos interesa nunca tenemos respuestas claras ni definitivas. Más allá de todos los discursos, más allá de toda ideología, más allá de toda teología, existen las convicciones profundas, que se expresan por medio del discurso, pero que no se agotan en él. Esas convicciones son las que dan sentido, color y calor a la vida. En esta línea van estas palabras de Tonnissen en *The ancient sage* que Unamuno cita: "Nada digno de probarse puede ser probado ni desprobado, por lo cual sé prudente, agárrate siempre a la parte más soleada de la duda y trepa a la Fe allende las formas de la Fe"<sup>93</sup>.

91. Carta a Jiménez Ilundain, en *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, 1948, 339-340

92. OC, VII, 179

93. OC, VII, 759

## 6. EL MODELO UNAMUNIANO DE LA FE

Hemos buscado un diálogo creativo con Miguel de Unamuno. Para eso, hemos intentado, por una parte, comprender desde dentro y con simpatía sus planteamientos. Por otra, hemos querido dejarnos estimular por ellos, interpretándolos desde sus elementos provocadores. Nuestro estudio se ha centrado en una cuestión fundamental en toda relación y, en consecuencia, en toda religión, en la medida en que la religión supone una relación entre Dios y el hombre: la fe.

Dos reflexiones pueden servir para cerrar nuestro diálogo: la primera se refiere al hecho de que Unamuno nos invita a vivir nuestra fe abiertos a la crítica de la cultura, integrando también en la fe los anhelos y esperanzas de los hombres; este diálogo interesa en primer lugar a la fe y, por tanto, no está condicionado por el interés que pueda despertar en la cultura. La segunda trataría sobre los diferentes modelos bíblicos y teológicos que pueden darse de la fe, buscando cuál sería el que más se acercaría a la concepción de Unamuno.

6.1. *Una fe abierta a la cultura y esperanzas de los hombres*

El planteamiento de Unamuno puede resultar estimulante para el teólogo en la medida en que su preocupación suprema toma forma religiosa. No entendiendo la religión como conjunto de dogmas y menos aún de normas, sino como expresión de los anhelos y esperanzas del hombre de encontrar una realización, un sentido, una salvación para su vida, que vaya en la línea de sus más ardientes deseos que, sin embargo, no puede conseguir por sí mismo y desde sí mismo. El estímulo que para la teología representa Unamuno no resulta fructífero cuando se le lee o interpreta dogmáticamente<sup>94</sup>, sino cuando uno se sitúa a nivel de fundamentos o presupuestos, en los que no puede argumentarse a partir de la revelación, sino a partir del hombre. En este nivel antropológico nuestro autor resulta de sumo interés para la teología.

La religión, toda religión, tiene un aspecto humano, que desgraciadamente en muchos planteamientos católicos, del tiempo de Unamuno por supuesto, pero también de ahora (no hay más que pensar en el auge que vuelven a cobrar las sectas, los fundamentalismos, las apelaciones a la autoridad, la búsqueda de certezas), a veces se olvidan. La religión y lo religioso quedan entonces privados de toda base, aparecen como carentes de sentido.

El reto que Unamuno nos plantea puede situarse en un doble nivel complementario: en primer lugar, la fe debe estar abierta a la crítica de la cultura. Este diálogo interesa en primer lugar a la fe y, por tanto, no está condiciona-

94. Como hacen, por ejemplo, A. PILDAIN, *Don Miguel de Unamuno, hereje máximo y maestro de herejes*, Las Palmas de Gran Canaria, 1953; J. MANYA, *La teología de Unamuno*, Vergara, Barcelona, 1960.

do por el interés que pueda despertar en la cultura. Se trata de estar abiertos y receptivos ante las preguntas y problemas que la cultura puede plantear a la fe, pues la fe pretende alcanzar la verdad y lo real. No puede, por tanto, cerrar los ojos ante lo real o pretender que la verdad se alcanza al margen de todo cuestionamiento. Se trata también, en esta apertura a la cultura, de encontrar un lenguaje que ayude a presentar una fe válida para el hombre de hoy. La apertura de Unamuno a la teología protestante de su tiempo que, al contrario de la teología escolástica que se enseñaba en los seminarios españoles de la época, sí tenía en cuenta los retos del pensamiento filosófico, resulta toda una lección que, por suerte, la actual teología española ha ido aprendiendo poco a poco.

En segundo lugar, la fe para resultar significativa, debe ir al encuentro de los deseos y aspiraciones humanos más profundos, a veces inexpresados, pero siempre latentes. Debe mostrar la correlación que se da entre la respuesta religiosa y las aspiraciones humanas. Ciertamente que la fe no es producto de los anhelos del hombre, pero si no es capaz de presentarse como respuesta significativa para tales anhelos, carece de sentido y de interés; y nadie termina preguntándose por la verdad de lo que "no dice nada", de lo que no tiene sentido. En este contexto es importante mostrar al hombre como misterio de apertura, búsqueda de sentido, como ser que busca trascenderse. Para Don Miguel el hombre es un ser deficiente, indigente. Pero su apetito, su deseo de ser, sus ganas de serlo todo, le llevan más allá del mero hecho de existir. El hombre no es lo que desea ni lo que, en la imaginación y esperanza de Unamuno, podría ser. De esta distancia, incluso de este abismo, entre el ser y el poder ser nace, según Unamuno, la religión como sueño del hombre todavía no realizado plenamente.

Sin duda el giro antropológico comporta un peligro: reducir a Dios a nuestros deseos, limitar a Dios. Ahora bien, la insistencia excesiva en este peligro puede partir de la falsa suposición de una oposición entre el querer divino y el querer humano. Pero superados todos sus peligros, el giro antropológico hace creíble la fe, muestra su necesidad, la presenta como la respuesta siempre buscada y anhelada. Y Dios aparece así no como exigencia que se impone desde fuera, sino como un Dios digno del hombre, como lo más propio del hombre.

La verificación de lo creído es escatológica. Pero no es menos cierto que tales realidades deben tener y tienen una influencia actual en la vida de los creyentes. Unamuno nos descubre que lo que en realidad mueve a los seres humanos es el afán por superar el absurdo de una existencia abocada al sin sentido y a la muerte. Dicho en positivo, lo que en realidad nos mueve es la vida, el ánsia de más vida. Lo que en definitiva nos mueve es una fe. En Unamuno aprendemos que una fe que no asume las esperanzas de los hombres se convierte en dogmatismo estéril. Si las asume puede resultar una fe viva y vivificadora.

6.2. *La fe de Unamuno, la fe de Job*

A lo largo de la historia de la teología se han dado diferentes definiciones de la fe, distintas maneras de entenderla. Todas ellas han sido un intento de fidelidad al texto bíblico, pero también un esfuerzo de adaptación a la cultura, a las necesidades y sensibilidad del Pueblo de Dios. Baste citar como ejemplo la definición dada por Heb 11,1, que Unamuno conoce. Este texto, verdaderamente fundamental, desde Clemente de Alejandría hasta el Vaticano I, pasando por los teólogos medievales, ha sido un lugar teológico por excelencia en la reflexión sobre la fe.

En la Escritura encontramos diferentes modelos de fe. El más citado, el más utilizado por el Nuevo Testamento y por la teología, es el modelo de Abraham. Este modelo ha tenido tanto éxito a niveles oficiales por poner el acento en la obediencia de la fe: Abraham es alabado por su fe, pues se fía de una palabra y por ella es capaz de arriesgar su pasado (“deja tu casa”: Gen 12,1) y su futuro (“entrégame a tu hijo”: Gen 22,2), sin comprender nada. Pero la Escritura conoce también otros modelos, que ponen el acento en la inquietud y hasta en la rebeldía del creyente ante un Dios muchas veces incomprensible, sorprendente e inabarcable. Uno de estos modelos es el de Job, que no tiene nada que ver con la paciencia, sino con la interrogación inquieta, la incompreensión y el desafío a un Dios al que exige que se justifique. ¿Cómo puede Dios permanecer oculto y silencioso ante el inocente herido y el justo oprimido, ante “el poso eterno de las lágrimas, el mar de las angustias, la herencia de penas y tormentos”<sup>95</sup>? Este es el grito de Job, el de Unamuno, el de toda la humanidad<sup>96</sup>.

El modelo de fe que mejor cuadraría a Unamuno, con el que posiblemente más identificado se sentiría, sería el de Job: “llevo muy dentro de mis entrañas espirituales la agonía, la lucha, la lucha religiosa y la lucha civil... Job fue un hombre de contradicciones... y creo serlo yo”<sup>97</sup>. “Conviene repetir las eternas lamentaciones que eran ya viejas en tiempos de Job... para que vean los progresistas que esto es algo que nunca muere. El que, haciéndose propias las quejas de Job, les repite, aun al pie de la letra, cumple una obra de advertencia”<sup>98</sup>. “Mi religión es luchar con Dios desde el romper del alba hasta el caer de la noche, como dicen que con El luchó Jacob”<sup>99</sup>, que es lo mismo que también hizo Job. Resulta cuando menos significativo que Unamuno recuerde unas palabras que le dijo Corominas: “Usted no ha llegado aún al Evangelio; se ha quedado en el libro de Job”. Y añade: “Tal vez”<sup>100</sup>.

95. MIGUEL DE, UNAMUNO, *Salmo I*.

96. Cf. o.c. en nota 6, nº 113.

97. OC,VII,306.

98. OC,VII,184

99. OC,III,260

100. Carta a J. Maragall del 18 de noviembre de 1906, en *Epistolario y Escritos complementarios*, Seminarios y Ediciones S.A., Madrid, 1971, 38.

Todos los modelos de fe que presenta la Escritura son igualmente válidos, sobre todo tomados en su conjunto. Destacar un modelo en perjuicio de los demás puede resultar desequilibrante para la fe. En unos tiempos como los nuestros, en que muchos se parapetan frente a toda cuestión y aplauden a los que supuestamente aportan certezas, Unamuno nos recordaría uno de estos modelos, desgraciadamente muy olvidado en nuestros manuales teológicos y en nuestros discursos sobre la fe. Un modelo, sin embargo, que recoge muchas de las eternas inquietudes de los hombres y con el que también se sintió identificado Jesús de Nazaret, cuando en la cruz se dirigía al Padre con estas dramáticas palabras: ¿Dios mío, por qué me has abandonado? (Mc 15,34).

La Fe de Unamuno, como la de Job, se alimenta de la lucha. Una lucha lúcida, comprometida con la justicia y la vida, que hace vivir.