

Dios, «El Inmortalizador», exigencia de la búsqueda existencial en Miguel de Unamuno

Toda reflexión está hecha desde una cultura, desde una circunstancia concreta y, por tanto, es limitada en cuanto a su expresión y alcance. Pero hay hombres que parecen gozar de una perenne actualidad por ser capaces de abrirse paso a otras culturas y hombres. Esos son los que se atienden a lo que es primordial en el hombre, a sus interrogantes esenciales, a sus deseos más apasionados, a sus inquietudes más profundas. Entre ellos podemos contar a un español universal, apasionado por la vida, esta vida que dejaba en 1936, después de pasarse la vida esperando que la muerte fuera «tal vez, más llegada, partida»¹: Don Miguel de Unamuno.

En Unamuno encontramos a un hombre que lucha por afirmar al hombre, a cada hombre concreto, cuyos anhelos se reducen a uno: vivir en autenticidad y plenitud. Y lucha por afirmar al hombre, porque el hombre se encuentra continuamente amenazado en su existencia, siendo la muerte la expresión definitiva e irresuelta de esta amenaza permanente en la que vive. Por eso, «ante cualquier amenaza que sufra el hombre en su historia individual y colectiva, encontrará en Unamuno palabra para su congoja y canto para su ensueño»².

Este supremo interés de Unamuno le conduce a plantearse el problema religioso, pues en la religión encuentra la única posibilidad de solventar el deseo del hombre que busca vivir. Nótese que hablamos de posibilidad, pues sólo se trata de eso. Pero a ella se agarra con todas sus fuerzas y sobre ella girará toda su reflexión.

Así, pues, la lectura del pensamiento de Unamuno hay que hacerla, en mi opinión, en clave religiosa. No digo en clave dogmática, sino religiosa. Nadie como Unamuno aborreció tanto el dogma, si por dogma se entiende una ver-

1 Miguel DE UNAMUNO, *Obras completas*, 9 vol. (edición definitiva preparada por Manuel García Blanco), Escélicer, Madrid, 1966-1969. En adelante OC. La frase de nuestro texto en OC, III, 332.

2 O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El poder y la conciencia*, Espasa-Calpe, Madrid, 1985, 105.

dad adquirida, una respuesta definitiva e intocable³. Pero nadie como Unamuno quiso sembrar inquietud religiosa, nadie como él clamó por la personalización de la fe⁴, nadie como él incitó a los hombres a que buscasen la vida de las verdades todas⁵. Para Unamuno, la obra religiosa consistía, ante todo, en suscitar preocupaciones, sembrar inquietudes, despertar en los hombres el único y verdadero problema vital, clave de todos los demás.

1. EL ANSIA DE INMORTALIDAD

El problema de Unamuno es el de la vida, la vida para siempre. Y es su problema porque es el problema que acucia a todo hombre.

Al inicio de su obra capital, Unamuno anuncia que va a tratar del hombre «que sobre todo muere». El hombre muere, pero desea vivir. Y este es su único verdadero problema vital, el que más a las entrañas nos llega⁶. Esta es la cuestión humana, la única verdadera cuestión que existe, «la cuestión de saber que habrá de ser de mi conciencia, de la tuya, de la del otro y de la de todos, después de que cada uno de nosotros se muera»⁷. «A mí cada vez me importa menos —le escribe a Luis de Zulueta— lo que será de España dentro de cien años; lo que me inquieta es lo que será dentro de cien años de nosotros los españoles que hoy vivimos en España: de usted, de mí, de los demás»⁸.

Todos los demás problemas humanos, el bienestar social, la fraternidad y el progreso, cobran sentido si se sitúan a la luz del problema de la inmortalidad, clave de todos los demás. Resuelto el problema de la muerte, lo demás cobra sentido. No resuelto el problema de la muerte, todo lo demás aparece como vacío. Y no se interprete mal a Unamuno. Sus preocupaciones sociales eran sinceras. Pero quedarse en ellas era no sólo no solventar la gran cuestión, sino bien pensado, acuciarla:

3 Cf. por ejemplo OC, III, 259 y 263. Así, una lectura de Unamuno en clave dogmática, como la que realiza Manyà, me parece que sólo puede conducir a una mala comprensión de Unamuno (J. MANYÀ, *La teología de Unamuno*, Vergara, Barcelona, 1960).

4 Cf. OC, III, 863-864.

5 Cf. OC, III, 268; VII, 123.

6 OC, VII, 111.

7 OC, I, 1253; Cf. VII, 166.

8 M. DE UNAMUNO-L. DE ZULUETA, *Cartas (1903-1933)*, Aguilar, Madrid, 1972.

«Si creemos que volvemos a la nada y que los demás también vuelven a ella, ese pelear por la redención de los demás es una triste tarea, es una obra de muerte. ¡Hacer a los demás más felices, para que esa mayor felicidad ante la perspectiva del anonadamiento les haga más infelices! La cosa es clara: si la humanidad progresa en cultura, en facilidad y agradabilidad de vida, si se hacen los hombres más accesibles a los encantos del arte y de la ciencia y con ello refinada la cultura y sensibilizada la conciencia, se hace más sensible y clara la percepción de la nada, los hombres se harán más infelices con su propia infelicidad. Cuanto más grata y dulce y encantadora la vida, más horrible la idea de perderla»⁹.

Cree Unamuno que el deseo de vivir siempre está tan arraigado en la conciencia de los hombres, que confiesa no entender a los que dicen que el problema ni les interesa ni les conmueve¹⁰. Una cosa es creer que Dios no existe o que el alma no es inmortal y otra no estar preocupado por el problema y no desear la vida imperecedera. A los primeros les comprende, a los segundos no: «No comprendo a los hombres que me dicen que nunca les atormentó la perspectiva del allende la muerte, ni el anonadamiento propio les inquieta»¹¹. Y hasta llega a tacharles de vivir en la superficialidad y la mentira, o en ambas cosas a la vez, pues la una conlleva la otra: «El hombre que no quiere pensar en ciertos problemas eternos es un embustero, y nada más que un embustero... Pueblo irreligioso, es decir, pueblo en que los problemas religiosos no interesan a casi nadie, es pueblo de embusteros y exhibicionistas, donde lo que importa no es ser, sino parecer ser»¹².

El ansia de inmortalidad no es sólo objeto de intensa preocupación. Es además el origen de toda filosofía y de todo conocimiento. El punto de partida práctico de toda filosofía, el verdadero punto de partida que subyace por debajo de toda teoría, el auténtico propósito que quizás no se confiesa, es un para qué: de hecho, dice Unamuno, el filósofo filosofa para vivir¹³. Desde esta perspectiva, analiza una serie de definiciones de la metafísica, así como los planteamientos de Kant, Descartes y Spinoza, para llegar a esta conclusión:

9 OC. VIII, 824. Casi las mismas palabras se encuentran en una carta a Jiménez Ilundain del 3 de enero de 1898, en *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, 1948, 66, Cf. también: OC, VIII, 825; I, 944; VII, 166; Carta a Zulueta (o.c. en nota 8), p. 30: «De poco sirve buscar medios de vida si no se crea una finalidad para ésta. Al que sólo pan busque, acabará por amargársele el pan».

10 OC, VIII, 826.

11 OC, VII, 180; Cf. VII, 166, 169.

12 OC, III, 268.

13 OC, VII, 126.

«El ansia de no morir, el hambre de inmortalidad personal, el conato con que tendemos a persistir indefinidamente en nuestro ser propio... eso es la base afectiva de todo conocer y el íntimo punto de partida personal de toda filosofía humana, fraguada por un hombre y para hombres»¹⁴.

Llamo desde ahora la atención sobre la importancia que tiene el interés, el afecto, en el origen del conocimiento, pues es precisamente la concepción que del conocer tiene Unamuno lo que permite comprender su posición respecto al problema de Dios. Lo explicaremos en su momento.

Veamos ahora las soluciones al problema planteado. En primer lugar la decepcionante solución racional.

2. LA DISOLUCIÓN RACIONAL

El cap. V del *Sentimiento trágico* comienza con unas palabras de David Hume que Unamuno califica de definitivas: «Parece difícil probar con la mera luz de la razón la inmortalidad del alma. Los argumentos en favor de ella se derivan comunmente de tópicos metafísicos, morales o físicos. Pero es en realidad el Evangelio, y sólo el Evangelio, el que ha traído a luz la vida y la inmortalidad»¹⁵. En esta cita encontramos dos afirmaciones que reflejan la posición de Unamuno: la no solución racional del ansia de inmortalidad y su solución religiosa.

A propósito de la no racionalidad de la inmortalidad del alma, la posición de Unamuno es neta: «No hay manera alguna de probar racionalmente la inmortalidad del alma. Hay, en cambio, modos de probar racionalmente la mortalidad»¹⁶.

¿Por qué no puede probarse racionalmente la inmortalidad? Porque no tenemos intuición sensible de la misma. Kant había sentado este principio que Unamuno seguirá: para demostrar la posibilidad de una realidad hay que apoyarse sobre la intuición que le corresponde, intuición sensible y no intelectual¹⁷.

La afirmación de la inmortalidad del alma se basa en que esta no es sólo la forma substancial de la material, sino también un ser subsistente, el sujeto propio de su ser. Ahora bien, nuestras intuiciones empíricas no nos per-

14 OC, VII, 131.

15 OC, VII, 155-156.

16 OC, VII, 156.

17 E. KANT, *Crítica de la razón pura* (traducción directa del alemán por Manuel G. Morente), Librería General Victoriano Suárez, Madrid, 1960, t. II, 408.

miten concluir que en nosotros haya tal sustancia: «la noción de sustancia es una categoría no fenoménica. Es el nómeno y entra, en rigor, en lo inconocible»¹⁸.

Con todo, hay algo que no puede ponerse en duda, por ser fenoménico: la conciencia de nuestra identidad personal, que persiste a través de los cambios de nuestro cuerpo. Ahora bien, la identidad vivencial que advertimos en nuestra conciencia puede no coincidir con una identidad sustancial¹⁹.

La misma crítica de falta de intuición fenoménica hace Unamuno a la afirmación de que el alma es principio de la vida. También se habla de la energía como principio del movimiento. Todo esto son conceptos, «no fenómenos, no realidades externas... ¿El principio de la vida vive?». «La idea de mi mismo soy yo», termina diciendo²⁰.

Relacionado con la sustancialidad está la simplicidad del alma, es decir, el hecho de que el alma no está compuesta de materia y de que por tanto podría subsistir sin ella. Tal simplicidad se deduce del hecho de que la actividad mental contiene elementos irreductibles a las condiciones de la materia e independientes de ella en sus notas esenciales, por ejemplo, en el pensamiento abstracto o reflejo²¹. La réplica de Unamuno es que la verdad inmediata no es que hay en mí un principio que piensa. Todas estas operaciones están ligadas al cuerpo y no pueden desligarse de él: «la verdad inmediata es que pienso, quiero y siento yo. Y yo, el yo que piensa, quiere y siente, es inmediatamente mi cuerpo vivo con los estados de conciencia que soporta. Es mi cuerpo vivo el que piensa, quiere y siente. ¿Cómo? Como sea»²².

De ahí una dificultad suplementaria: Si el alma está tan unida al cuerpo, formando una unidad indisoluble, y realizando ambos como un todo único, todas las funciones orgánicas, ¿cómo va a realizar sus funciones el alma separada del cuerpo?²³. Por eso, «la inmortalidad que apetecemos es una inmortalidad fenoménica, es una continuación de esta vida»²⁴.

18 OC, VII, 160.

19 «¿Qué razón desprevenida puede concluir el que nuestra alma sea una sustancia del hecho de que la conciencia de nuestra identidad... persista a través de los cambios de nuestro cuerpo? Tanto valdría hablar del alma sustancial de un barco que sale de un puerto, pierde hoy una tabla, que es sustituida por otra de igual forma y tamaño, luego pierde otra pieza, y así, una a una, todas, y vuelve al mismo barco, con igual forma, iguales condiciones marinerías, y todos lo reconocen por el mismo» (OC, VII, 158). No siempre este texto ha sido interpretado en la línea en que aquí lo hacemos: Cf. E. MALVIDO, *Unamuno a la busca de la inmortalidad*, Ed. San Pio X, Salamanca, 1977, 103-104.

20 OC, VII, 159-160.

21 «El alma es simple, dicen otros, porque se vuelve sobre sí toda entera» (OC, VII, 159).

22 OC, VII, 158.

23 OC, VII, 161.

24 OC, VII, 160. Sobre la escatología de Unamuno, Cf. Martín GELABERT, *Vida eterna, vida con sentido. Lectura teológica del dinamismo escatológico unamuniano*, en *Teología Espiritual*, 1979, 181-206.

Todas estas doctrinas intentan satisfacer el anhelo de vivir. Pero no lo consiguen. Porque no son más que sofisticas argucias que quieren «dar valor de realidad objetiva a lo que no la tiene; a aquello cuya realidad no está sino en el pensamiento»²⁵.

Más todavía. La segunda parte de la declaración citada decía: «hay modos de probar racionalmente la mortalidad del alma». La razón no prueba que el alma sea inmortal. Prueba, en cambio, que es mortal. Para ello Unamuno partirá de la unidad indisoluble que existe entre la conciencia y el organismo corporal:

«La conciencia individual humana depende de la organización del cuerpo; va naciendo poco a poco, según el cerebro recibe las impresiones de fuera; se interrumpe temporalmente, durante el sueño, los desmayos y otros accidentes, y todo nos lleva a conjeturar racionalmente que la muerte trae consigo la pérdida de la conciencia. Y así como antes de nacer no fuimos ni tenemos recuerdo alguno personal de entonces, así después de morir no seremos. Esto es lo racional»²⁶.

Dentro del contexto epistemológico en que se mueve Unamuno esto es claro. El alma, para la razón, es una función del cuerpo organizado²⁷, es la sucesión de estados de conciencia²⁸, es un término para designar la conciencia individual en su integridad y persistencia, y es claro que cambia, se integra y se desintegra, porque en el fondo es un «fenómeno»²⁹.

Es cierto que Unamuno indica que la razón tiene sus límites³⁰. Pero esto no descalifica la argumentación. Tan sólo la sitúa en su justo lugar: el terreno de lo racional. Y dentro de los límites de la razón se mantiene con todo rigor lo que acabamos de exponer. Fuera de tales límites, todo es posible, pero no racional. Tampoco necesariamente irracional. La razón, en este tema, es concluyente, aunque no niega la posibilidad de encontrar otros caminos. No lo afirma. Pero tampoco lo niega. Y tales caminos pueden tener sentido ante una razón que confiesa su radical incerteza ante lo nouménico.

Los límites de la razón justifican la posibilidad de recurrir a otras soluciones que tendrán valor también, pero en su terreno.

25 OC, VII, 160.

26 OC, VII, 156.

27 OC, VII, 182.

28 OC, VII, 158.

29 OC, VII, 156.

30 Cf. IC, VII, 171; también una carta a Jiménez Ilundain, en *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, 1948, 66-67.

3. LA SOLUCIÓN RELIGIOSA

Personalmente entiendo que uno de los mayores aciertos de Unamuno ha sido el situar el problema del hombre que desea vivir en perspectiva religiosa. Resulta significativo que siempre que los hombres hablan de una vida después de la muerte, sus palabras denotan un contexto religioso. La fe en una vida ultraterrena y, por tanto, en una victoria sobre la muerte, siempre ha tenido su contexto en la comunión de vida entre Dios y el hombre.

Hay una diferencia entre Platón y Aristóteles que da que pensar. Tanto el uno como el otro sostienen la espiritualidad del alma. Pero mientras para Platón el alma es una participación de las ideas *eternas*, Aristóteles no admite esa vinculación platónica con lo divino. De ahí que Platón espera justificadamente una vida después de la muerte, mientras que Aristóteles afirma consecuentemente que la muerte es el fin definitivo de todo lo que es el hombre³¹. La comunión con Dios constituye el único clima en el que nace la esperanza de vida después de la muerte. Fuera de la perspectiva religiosa, esa posibilidad aparece como carente de base y fundamento, como puro deseo, como simple proyección sin objeto.

Unamuno descubre en todo tratamiento filosófico de la inmortalidad del alma un fondo religioso que lo descalifica como tal filosofía, pero expresa el profundo deseo del hombre de vivir. Por eso, dice Unamuno, todos los que han pensado, hablado o escrito sobre la inmortalidad, han hecho obra religiosa. Así, «la historia de la filosofía es, en rigor, una historia de la religión. Y los ataques que a la religión se dirigen desde un punto de vista presuntamente científico o filosófico, no son sino ataques desde otro punto de vista adverso religioso»³². Y a continuación añade Unamuno que el idealismo de Kant y el sistema de Hegel son de origen religioso. Y hablando de Nietzsche lo presente como un «pensador de pura cepa teológica, cuya irreligiosidad es una forma aguda de religión», como un espíritu «atormentado por la angustia metafísica y la religiosa, por el problema pavoroso del destino individual y de la inmortalidad, tormento que le llevó a lo de la ‘vuelta eterna’»³³. Y refiriéndose a los primeros filósofos griegos dice que «afirmaron la inmortalidad por contradicción, saliéndose de la filosofía natural y entrando en la teología»³⁴. Nota también que para los primeros Padres de la Iglesia, la inmortalidad del alma no era algo natural (cabría decir: no era algo demostrable), sino un don gratuito de Dios³⁵.

31 Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo y los cristianos*, Cristiandad, Madrid, 1982, 781.

32 OC, VII, 176-177; Cf. OC, III, 365

33 OC, I, 1018.

34 OC, VII, 145.

35 OC, VII, 144.

La religión, pues, aparece ligada con el anhelo de inmortalidad y con ella se confunde: «Lo del destino futuro, la vida eterna... es la esencia misma de toda religión»³⁶. Ni más ni menos. «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»³⁷. «Lo que el hombre busca en la religión, en la fe religiosa, es salvar su propia individualidad»³⁸.

Según Unamuno lo que da origen a las religiones primitivas es el culto a los muertos. Así el hombre pretende huir de su propia aniquilación. No se trata pues de un culto a la muerte, sino a la inmortalidad, que es el que «inicia y conserva las religiones»³⁹. «Porque la religión no es anhelo de aniquilarse, sino de totalizarse; es anhelo de vida y no de muerte»⁴⁰.

A la luz de este único objeto de la religión, Unamuno hará toda una lectura de «lo cristiano» y de «lo católico». El descubrimiento de la inmortalidad «fué lo específicamente cristiano»⁴¹. «Perdida esa fe, toda religión, y en especial toda religión cristiana, se derrumba, quedando en su lugar una filosofía o una estética de la religión»⁴². De ahí viene su unilateral concepción cristológica y cristiana, que me parece tener un cierto sabor bultmaniano; lo importante en Cristo es su resurrección «y no lo que hizo en vida; no su obra moral y pedagógica, sino su obra religiosa y eternizadora». Y de ahí que San Justino, cuando dice que «son cristianos cuantos viven conforme a la razón, aunque sean tenidos por ateos», no puede ser un «testigo del cristianismo»⁴³.

También «lo específico religioso católico es la inmortalización»⁴⁴. De tal forma que Unamuno interpreta toda la doctrina católica, empezando por los dogmas cristológicos, pasando por la eucaristía («sacramento de la inmortalidad»), y terminando por la infalibilidad papal y la condena del modernismo sin olvidar la moral, en clave de inmortalización⁴⁵. Y rechazará toda construcción teológica que no tenga directamente que ver con esta gran cuestión⁴⁶.

36 OC, VII, 237.

37 OC, I, 1180.

38 OC, VII, 295-296.

39 OC, VII, 133.

40 OC, VII, 238.

41 OC, VII, 145.

42 OC, I, 1180.

43 OC, VII, 146.

44 OC, VII, 149.

45 Cf. OC, VII, 147-151.

46 Como puede ser, a juicio de nuestro autor, toda la discusión a propósito del *Filioque* (OC, I, 968; III, 268; 863-864).

4. LA NECESIDAD DE DIOS

La religión, pues, es el contrapunto de la razón. Mientras la razón o no se plantea el problema o lo resuelve negativamente, la religión vive de este problema y lo resuelve de forma satisfactoria a las necesidades de la vida. Cierto: el hombre, que es no sólo deseo sino también razón, exigirá que la respuesta religiosa se justifique ante el tribunal de la razón. Pero para que tal justificación sea siquiera posible es necesario ampliar el campo de miras y dejar de considerar el problema en sí mismo, para situarlo a la luz de Dios.

Esta ampliación de perspectivas viene exigida por el problema mismo, de forma que Dios aparece en función de la necesidad inmortalizadora. El tema de Dios tiene en Unamuno un enfoque eminentemente pragmático. Aparece como la última salida del problema vital. Un enfoque así parece un tanto alejado del «no me mueve mi Dios para quererte el cielo que me tienes prometido» del místico español. Y tampoco parece que esté en consonancia con los planteamientos bíblicos. La Biblia, en efecto, soluciona el problema de la vida a la luz de Dios, pero Dios no aparece como requerido por este problema, sino previamente a él. Los primeros hombres justos de la Biblia, en efecto, aceptaban totalmente la existencia de Dios y confiaban en su bondad, pero no creían en la vida más allá de la muerte. O sea, que el problema de Dios y el problema de la vida postmortal no van necesariamente ligados en todas las religiones. No lo ve así Unamuno, que entiende que Dios está en función de la perduración de la vida.

Con todo, debemos añadir que el desligar ambos problemas es un tanto teórico. De hecho, el hombre, cuando interroga a los dioses, se mueve por razones prácticas y según sus conveniencias. No hace tanto tiempo que en boca de muchos predicadores se escuchaba que lo importante era salvar el alma. La sensibilidad ha cambiado. Pero bajo nuevas formas se sigue hablando de salvación. Y bajo nuevas formas se sigue presentando la fe en Dios como la respuesta definitiva al interrogante que supone la vida del hombre. Sólo la fe en Dios da sentido y orientación a la problemática humana. Esto es lo que con serenidad proclaman las Iglesias y, con pasión, las sectas que pululan un poco por todas partes.

Por eso, si bien es cierto que una auténtica fe en Dios comporta la gratitud, no es menos cierto que las preguntas límite llevan a muchos hombres a preguntarse por Dios. En esto tiene razón Unamuno. De modo que no habría oposición entre ambos planteamientos: Dios responde adecuadamente a los interrogantes más profundos del hombre. Teológicamente, Dios es lo primero. Antropológicamente, el hombre busca a Dios. Hay convergencia de perspectivas más que oposición.

Así, pues, en Unamuno el interés por Dios se confunde con la búsqueda de la inmortalidad: «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 sólo y misma cosa»⁴⁷. El problema de la inmortalidad se identifica con el de la existencia de Dios: «este problema de la existencia de Dios... no es en el fondo... sino el problema mismo de la existencia sustancial del alma, el problema mismo de la perpetuidad del alma humana»⁴⁸. El amor a Dios se confunde con el amor a nuestra eternización⁴⁹.

El hombre no puede garantizarse a sí mismo la inmortalidad. La razón, expresión de sus recursos, se la niega. Pero el hombre la busca imperiosamente, como una necesidad que brota del fondo de sus entrañas y que se le plantea, como se le plantea el hambre⁵⁰. Por eso busca si alguien, un dios, puede contagiarle de vida eterna y vivificadora: «Si existiera el Dios garantizador de nuestra inmortalidad personal, entonces existiríamos nosotros de veras. ¡Y si no, no!»⁵¹.

Por eso, o Dios es el inmortalizador, el que puede hacer al hombre partícipe de su eternidad o no tiene sentido su existencia y, por tanto, para nosotros, es como si no fuera:

«Dios, el Dios personal y consciente del monoteísmo cristiano, no es sino el productor y sobre todo el garantizador de nuestra inmortalidad»⁵².

«En lo que propiamente se distinguían los dioses de los hombres era en que aquéllos eran inmortales. Un dios venía a ser un hombre inmortal, y divinizar a un hombre, considerarlo como a un dios, era estimar que, en rigor, al morir se no había muerto... Y este es un punto importantísimo para estimar el valor de lo divino»⁵³.

47 OC, VII, 239.

48 OC, VII, 217.

49 OC, VII, 271.

50 OC, VII, 175.

51 OC, VII, 181.

52 OC, VII, 161.

53 OC, VII, 203. Cf. OC, VII, 132: en el fondo ser siempre es lo mismo que ser Dios.

5. LA PRUEBA DE DIOS

Si el problema de Dios está ligado con el de la inmortalidad, no extrañará que aquel tenga los dos aspectos que encontramos en éste: el racional y el volitivo. Pero su tratamiento tiene inflexiones distintas en cada uno de los temas. Cuando se trata de la inmortalidad, la razón en su terreno es concluyente: no sólo no la prueba, sino que también la niega. Pero la razón, en su terreno, no es concluyente en el tema de Dios, puesto que no puede probar su no existencia. Por otra parte, cuando se trata de la inmortalidad, el deseo del hombre se queda en el vacío; pero cuando se trata de Dios, tal deseo intuye la posibilidad de que su objeto pueda ser real.

¿Por qué este diferente alcance de la razón cuando se trata de la inmortalidad y cuando se trata de Dios? A mi entender, esto es debido a que Dios no entra de ningún modo en el terreno fenoménico, que es el propio de la razón, y el alma en cierto modo sí. Ya vimos que para Unamuno el alma se confunde con la conciencia. En el hombre hay experiencia de su conciencia, lo que conlleva también una cierta experiencia de la inconsciencia (en el sueño o en el desmayo, por ejemplo). Pero al no haber experiencia directa de la presencia —existencia de Dios, tampoco es posible que la haya de su contrario, pues una experiencia negativa implica un punto de referencia positivo, que es justamente lo que no tenemos. La única experiencia que tenemos de Dios es la del deseo, del hambre, del anhelo, pero una querencia no implica necesariamente ni la existencia ni la no existencia tampoco ⁵⁴.

Veamos ya el alcance que, según Unamuno, tiene la razón cuando pretende probar la existencia de Dios.

Unamuno califica siempre de «supuestas» todas las pruebas de la existencia de Dios ⁵⁵. Toda prueba, prueba que existe una razón abstracta. De las pruebas se deduce una necesidad lógica, pero no necesariamente una existencia ontológica ⁵⁶. Por eso, si a esta razón abstracta a la que nos conducen las pruebas le otorgamos personalidad, damos un salto ilegítimo, «y entonces el Dios de las pruebas se desvanece, porque las tales pruebas sólo probaban una razón, pero no una conciencia suprema» ⁵⁷.

54 Cf. OC, VII, 137.

55 OC, I, 1144, 1164; III, 261, 909; VII, 204; Carta a Bernardo G. de Candamo (en Miguel de UNAMUNO, *Ensayos* Aguilar, Madrid, 1958, t. II, 51); carta a Pedro de Mugica del 24 de noviembre de 1903 (en *Cartas inéditas de Miguel de Unamuno*, recopilación y prólogo de Sergio Fernández Larrain, Ed. Zig-Zag, Santiago de Chile, Ed. Rodas, Madrid, 1972, p. 289).

56 OC, VII, 204; Cf. carta a Jiménez Ilundain: «Con argumentos lógicos no se llega más que a la idea de Dios, no a Dios mismo» (*Revista de la Universidad de Buenos Aires*, 1949, 172).

57 OC, VII, 213.

Unamuno critica además la falta de carácter científico de las pruebas, lo que equivale a denunciar el mal uso que se hace de la razón cuando se pretende con ella llegar a Dios; «La idea de Dios en nada nos ayuda para comprender mejor la existencia, la esencia y la finalidad del Universo». Unas líneas más adelante vuelve a repetir: «En nada comprendemos mejor la existencia del Universo con decirnos que lo crió Dios»⁵⁸.

Así, las pruebas están basadas en «peticiones de principio»⁵⁹. La idea de Dios es una hipótesis que sólo tiene valor en cuanto con ella nos explicamos lo que tratamos con ella de explicarnos, la existencia del Universo, y mientras no se explique mejor de otro modo: «y como, en realidad, no nos la explicamos ni mejor ni peor con esa idea que sin ella, la idea de Dios, suprema petición de principio, marra»⁶⁰.

Que la razón no logre probar la existencia de Dios no significa que niegue a Dios. En rigor, la razón no prueba su existencia, pero tampoco su no existencia:

«Nadie ha logrado convencerme racionalmente de la existencia de Dios, pero tampoco de su no existencia; los razonamientos de los ateos me parecen de una superficialidad y futilidad mayores aún que los de sus contradictores»⁶¹.

58 OC, VII, 204. En carta a Miguel Gayarre dice: «Para mí Dios no es una exigencia racional, no lo necesito para explicarme el universo, lo que sin él no me explico tampoco con él me explico» (*Cartas inéditas de Miguel de Unamuno*, o.c. en nota 55, p. 272). También puede verse: OC, I, 1164, 1176, 1180. Ya a sus 21 años estas ideas están perfectamente desarrolladas: «Para probar la existencia de Dios hay que probar: que sin Dios no se puede explicar el mundo; que con Dios se explica. No basta que yo no conciba los hechos sin tales o cuales realidades superiores a los hechos, esto sólo indica que en el orden de mis ideas esos principios son necesarios, y el orden de mis ideas no es el orden de los hechos. Hay que no confundir el orden real con el ideal, y de que yo no conciba el mundo sin Dios no se deduce que el mundo no puede ser concebido sin Dios. Para probar a Dios hay que probar que el mundo sin Dios es un absurdo y una cosa contradictoria. Si el mundo se explica sin Dios, Dios sobra y sobra también si el mundo no se explica con El» (Este texto se encuentra en un cuaderno inédito titulado *Filosofía lógica*. Algunos extractos se encuentran en A. ZUBIZARRETA, *Tras las huellas de Unamuno*, Taurus, Madrid, 1960; el texto citado en p. 25).

59 OC, I, 1176; III, 261.

60 OC, VII, 208; Cf. una carta a Jiménez Ilundain de 9 de mayo de 1905: «Esta idea (de Dios) es una hipótesis, y como tal hipótesis muy mediana, pues lo que no se explica sin El tampoco con El se explica. Ni en ciencia ni en metafísica hace falta Dios» (*Rev. de la Univ. de Buenos Aires*, 1949, 172).

61 OC, III, 261; Cf. OC, VII, 219: «Bástale a la razón el no poder probar la imposibilidad, de su existencia» (la de Dios). OC, VII, 198: «La razón no nos prueba que Dios exista, pero tampoco que no pueda existir». Carta a Pedro de Mugica del 2 de diciembre de 1903 (en *Cartas inéditas* o.c. en nota 55, p. 290): «No se demuestra con argumentos lógicos su existencia (de Dios) ni su no existencia tampoco».

Así, pues, la razón no prueba ni la existencia ni la no existencia de Dios. Pero resulta interesante notar que, según Unamuno, la razón se muestra más coherente, menos ridícula, menos superficial, en manos de los teístas que de los ateos.

La perspectiva en que se sitúa Unamuno para indicar la función de la razón es la científica: «Enseñar física en demostración de que no hay Dios es tan estúpido como enseñarla en demostración de que lo hay», le dice a González Trilla en 1909⁶². De ahí que sería fácil apostillar que la debilidad de la argumentación unamuniana está en que las pruebas no pretenden situarse en el terreno científico, sino en el metafísico⁶³. Pero tampoco así solventaríamos el problema, pues una prueba filosófica de la existencia de Dios no puede considerarse un argumento apodíctico, sino una interpretación (creyente) de la realidad. Pero no vamos a entrar ahora en esta discusión, porque de lo que se trata es de exponer el pensamiento de Unamuno⁶⁴.

Hay todavía algo más que decir sobre la razón cuando inquiere sobre Dios. Y es que Dios, el Dios que el hombre busca, debe escapársele necesariamente. En efecto, el hombre busca un Dios vivo que pueda darle vida, y la razón sólo puede jugar con lo muerto. La vida se le escapa⁶⁵. Si por hipótesis, Dios pudiera ser alcanzado por la razón, dejaría de ser el Dios vivo e ilimitado para convertirse en un Dios despersonalizado, controlado por los límites de la mente. Un Dios alcanzado por la razón es un Dios definido y, tal como escribió Unamuno, «un Dieu défini, c'est un Dieu fini»⁶⁶. «No cabe definir lo absolutamente indefinible⁶⁷, «en cuanto tratamos de definirlo nos surge la nada»⁶⁸.

No sólo la razón fracasa en sus pretensiones probatorias. Hay más: lo que el hombre busca no puede estar bajo el control de la razón, como no lo está la vida. El hombre necesita un Dios vivo, que borre barreras y límites, un Dios indefinible, cordial, personal y, por eso, inaccesible a la razón. Un Dios como el que se revela en el Evangelio, dirá Unamuno⁶⁹, un Dios que pueda

62 *Rev. de la Univ. de Buenos Aires*, 1950, 549.

63 El Dios aristotélico, el de las pruebas lógicas tiene a la Ciencia (palabra escrita por Unamuno con mayúscula) como «carta constitucional» (OC, VII, 212).

64 Para un planteamiento más amplio del problema de Dios, remitimos a Martín GELABERT, *Experiencia humana y comunicación de la fe*, Paulinas, Madrid, 1983, 81-112.

65 Cf. OC, VII, 162.

66 Frase escrita al margen de las obras en danés de Kierkegaard que se encuentran en la Biblioteca de Unamuno. La información se la debemos a J.A. COLLADO, *Kierkegaard y Unamuno*, Gredos, Madrid, 1962, 521.

67 OC, VII, 210.

68 OC, VII, 208. Cf. OC, VII, 198: «Toda concepción racional de Dios es en sí misma contradictoria».

69 Cf. OC, VII, 208; III, 261.

llenar la medida de lo humano que aspira a eternidad. «Y sólo hay un nombre que satisfaga a nuestro anhelo, y este nombre es Salvador, Jesús. Dios es el amor que salva»⁷⁰.

6. LA EXISTENCIA DE DIOS

La pregunta clave y acuciante de la que todo depende y de la que no podemos deshacernos es la de saber si este Dios indemostrable e inalcanzable, este Dios que la vida anhela y necesita, más allá y contra la razón, existe. Se trata, en suma, de saber si es posible atisbar alguna realidad objetiva a aquello que la vida busca. Dicho de forma clara: en el planteamiento de Unamuno, ¿Dios existe sí o no? ¿Es una realidad objetiva fuera de mis deseos? O al menos, ¿niega Unamuno la posibilidad de que así sea?

Las respuestas de los comentaristas a esta decisiva pregunta van del uno al otro extremo. Los hay que consideran que Unamuno es ateo, y entonces la cuestión está zanjada clara y terminantemente: el Dios al que llega Unamuno sólo existe en la imaginación del hombre, es una proyección de los deseos del hombre, una pura creación humana⁷¹. Pueden citarse en apoyo de esta posición textos de Unamuno en los que dice que creer es crear o que creer en Dios es querer que Dios exista. Pero, en mi opinión, eso es no haber entendido nada y realizar una lectura superficialmente literal de nuestro autor. Otros le consideran un hombre de profunda fe, «uno de los casos de más honda fe de toda la cristiandad»⁷². Tampoco entiendo como es posible una interpretación así: sus gritos desgarradores no son muestra de su fe, sino una posición intelectual que pretende inquietar y transmitir interrogantes. Otros

70 OC, VII, 216.

71 Bastarán algunos ejemplos: «Unamuno era un ateo y, en muchos aspectos, un evidente precursor de los modernos militantes contra Dios» (N. GONZÁLEZ CAMINERO, *Unamuno*, Universidad Pontificia, Comillas, 1948, 283; aunque en p. 346 matiza «que no está entre los ateos y negadores de cualquier trascendencia»). «La teología de Unamuno era atea» (J. MANYA, *La teología de Unamuno*, Vergara, Barcelona, 1960, 78). «Lo más hondo de su tragedia, que todavía no ha advertido nadie, fue la incapacidad para la fe» (J. GRAU, *Unamuno. Su tiempo y su España*, Edit. Alda, Buenos Aires, 1946, 28). También: A. SÁNCHEZ BARBUDO, *Estudios sobre Galdós, Unamuno y Machado*, Guadarrama, Madrid, 1968, 198ss.

72 H.R. ROMERO FLORES, *Unamuno, notas sobre la vida y obra de un máximo español*, Madrid, 1941, 38. En esta línea, aunque notando, al menos, su aparente o real heterodoxia, ver: H. BENITEZ, La crisis religiosa de Unamuno, en *Rev. Univ. Buenos Aires*, 1949, 44; J. MARÍAS, *Miguel de Unamuno*, Espasa-Calpe, Madrid, 1960, 158.

autores llegan a conclusiones más matizadas⁷³. Mi diferencia con ellos está en que la respuesta sobre si Dios existe o no, no puede basarse solamente en los textos en los que Unamuno habla directamente del tema, sino fundamentalmente en su teoría del conocimiento.

Aquí no se trata de adivinar la intimidad de Unamuno, de calificarle de ateo o creyente (como algunos hacen), de escrutar el nivel de su relación personal con Dios. No es a partir de su «fe» cómo puede responderse a la pregunta. Lo que aquí se trata es de saber si su sistema da pié para poder plantear la cuestión de Dios y sobre todo para mantener abierta la respuesta afirmativa. Pues bien, dentro del planteamiento unamuniano, entiendo que es posible una respuesta que si no concluye con una afirmación tajante, sí deja abierta la puerta a un presentimiento positivo de la existencia de Dios. Y esto debido a su manera de concebir el conocimiento. Tratemos de justificar la lectura del sistema de Unamuno que nos ha conducido a esta conclusión:

6.1.— En primer lugar, ya hemos visto que la razón no prueba la imposibilidad de la existencia de Dios. Deja abierta la puerta a su existencia.

6.2.— Con todo, la vida no se conforma con esta respuesta y sigue preguntando. Y entonces intuye que el objeto de su deseo podría existir. Unamuno habla al respecto de «crear a Dios»⁷⁴. La expresión no tiene nada de provocativa ni de superficial. Y lo primero que hay que notar sobre ella es que siempre que Unamuno dice que «crear es crear» o «la fe crea su objeto», estas expresiones no se oponen, antes al contrario, a que Dios nos crea antes, de forma que «es El quien en nosotros se crea de continuo a sí mismo»⁷⁵:

«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 está creando a sí mismo de continuo en nosotros»⁷⁶.

Pero sólo se entiende plenamente este aspecto creativo de la vida (o de la fe) cuando se sitúa a la luz del aspecto creativo de la razón. También la razón crea sus objetos, puesto que el conocimiento es creativo.

73 Eduardo MALVIDO piensa que, según Unamuno, no sabemos si el Dios que puede salvarnos existe o no, aunque los presentimientos de Unamuno son «negativos sobre la existencia del Dios Amor» (*Unamuno a la busca de la inmortalidad*, Ediciones San Pio X, Salamanca, 1977, 202-209; 223-237). La postura que vamos a exponer, puede completarse con lo que escribimos en otro lugar: Martín GELABERT, La aportación de Unamuno a la luz de una concepción integral de la fe, en *Escritos del Vedat*, 1979, 9-65 (sobre todo pp. 26-43).

74 OC, I, 962, 1153, 1158; VII, 201, 223, 224.

75 OC, VII, 201.

76 OC, VII, 223.

En efecto, lo que da origen al conocimiento es la necesidad. Y este conocimiento que surge de la necesidad, crea las realidades objetivas: «La existencia objetiva es, en nuestro conocer, una dependencia de nuestra propia existencia personal»⁷⁷.

Así, Unamuno va a distinguir un doble tipo de conocimiento: el vital y el racional, que surge de un doble tipo de necesidades: las de la vida terrena y las de la inmortalización. Y establece un paralelismo perfecto entre ambos conocimientos, atribuyéndoles un valor y alcance similar en sus terrenos respectivos:

«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?»⁷⁸.

Después, Unamuno insiste en el paralelismo que hay entre el conocimiento vital y el racional, presentándolo en sus aspectos negativos: «Y si se toma a aquella (a la fantasía o imaginación) como una facultad que fragua caprichosamente imágenes, preguntaré qué es el capricho, y en todo caso también los sentidos y la razón yerran»⁷⁹.

Unamuno distingue, pues, entre conocimiento y realidad. Hay dos tipos de realidades a las que corresponden dos tipos de conocimientos. Estos conocimientos tienen una correspondencia con lo real, aunque no logren penetrar en ella. Pero sienten e intuyen su existencia. Y en cierto modo puede afirmarse que crean la existencia, al menos en la medida en que la conocen o intuyen. 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 necesaria 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»⁸⁰.

77 OC, VII, 123.

78 OC, VII, 124-125; Cf. OC, VIII, 828-829; VII, 198, 199.

79 OC, VII, 125.

80 OC, VII, 229.

El medio del conocimiento racional es el «fenómeno». El medio del conocimiento vital 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 busca con furia a través del amado, algo que está allende éste»⁸¹. Esto que está más allá del amado, y que el amante busca incluso «sin pensárselo ni proponérselo» es «su propia perpetuación», siendo el goce del amor un simple medio⁸². «El amor mira y tiende siempre al porvenir, pues que su obra es la obra de nuestra perpetuación»⁸³. Por eso «el amor es quién nos revela lo eterno»⁸⁴.

Y puesto que la necesidad da origen al conocimiento, Unamuno invierte el aforismo *Nihil volitum quin praecognitum* por el *Nihil cognitum quin praevolitum*⁸⁵. Sólo el que necesita a Dios y, por tanto, le desea y le ama, puede descubrirle. Para conocerle hay que empezar por anhelarle, por tener hambre de El. El conocimiento procede del amor⁸⁶. Sólo quién le busca con pasión infinita le encontrará. De ahí el creer es crear o el creer en Dios es querer que Dios exista⁸⁷, no poder vivir sin El.

Situado así el problema, entendemos que es posible decir que el sistema unamuniano plantea de forma positiva la existencia de Dios. Lo que ocurre es que Unamuno ha planteado el problema desde unas premisas gnoseológicas kantianas. Fue Kant quién en el prefacio de su *Crítica de la razón pura* escribió:

«Hasta ahora se admitía que todo nuestro conocimiento tenía que regirse por los objetos; pero todos los ensayos, para decidir *a priori* algo sobre éstos, mediante conceptos, por donde sería extendido nuestro conocimiento, aniquilábanse en esa suposición. Ensáyese, pues, una vez si no adelantaremos más en los problemas de la metafísica, admitiendo que los objetos tienen que regirse por nuestro conocimiento»⁸⁸.

Deuda kantiana es también la concepción de la consistencia propia que tienen fuera de nuestro conocimiento las cosas conocidas. Kant afirma que no conocemos las cosas en sí, aunque conozcamos objetivamente. Realismo y

81 OC, VII, 187.

82 OC, VII, 188.

83 OC, VII, 227.

84 OC, VII, 229.

85 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).

86 OC, VII, 198, 208, 223.

87 OC, VII, 201, 209, 224.

88 OC, en nota 17, t. I, 25.

objetividad no se identifican. Pero entonces, ¿es posible llegar a conocer la realidad con realismo, es decir, tal como 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 de epistemología kantiana, nos 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 su apariencia ⁸⁹.

Así, Unamuno ha extendido el campo de aplicación de tales criterios epistemológicos de la esfera estrictamente racional a la volitiva. Dios sería el «nómeno» del «fenómeno» amor. Lo que nos imposibilita el llegar a conocer a Dios en cuanto Dios, aunque Unamuno no descarta, antes al contrario, que algo real corresponda al amor.

6.3.— Por otra parte, las creaciones de la vida sufren el ataque continuo de la razón. Pero también la vida contra ataca, pues la razón tiene su punto flaco ⁹⁰. En su terreno, cada uno de los conocimientos contribuye a apaciguar las necesidades del hombre, dándole a conocer los medios de solución. Pero estos conocimientos tienen sus límites, puesto que no llegan al nómeno y de ahí las dudas que surgen, dudas con resultado positivo cuando se trata del conocimiento racional, pues basándose en ellas el conocimiento vital buscará un apoyo racional a sus necesidades; y dudas con signo negativo cuando se trata del conocimiento vital, pues ahí se basarán los ataques de la razón que busca claridad total, materialidad en las intuiciones y objetos que se le presentan, y quiere distinguir entre el objeto en sí y lo que la vida y la conciencia ponen en él, lo cual es imposible, pues sólo se conoce un objeto cuando la conciencia lo penetra y lo asume. En este sentido, el término de la relación personal que es la fe, es totalmente puesto por la vida.

Este ataque mutuo nos indica donde se sitúa el planteamiento de Unamuno: en el terreno estricto de la interrogación humana. Si el conocimiento racional y el vital se situasen en planos distintos no sería distinto tal oposición encontrada. De esta humanidad del conocimiento vital nace su limitación y la posibilidad de que sienta los ataques de la razón, así como de que nazca

89 Cf. E. MALVIDO, *Unamuno a la busca de la inmortalidad*, Ed. San Pio X, Salamanca, 1977, 80-81. Citamos un texto e indicamos otros lugares que corroboran lo que decimos: «Existir... es estar fuera de nosotros, fuera de nuestra mente... Pero ¿es que hay algo fuera de nuestra mente, fuera de nuestra conciencia...? Sin duda que lo hay. La materia del conocimiento nos viene de fuera. ¿Y cómo es esa materia? Imposible saberlo, porque conocer es informar la materia, y no cabe, por tanto, conocer lo informe como informe» (OC, VII, 217; Cf. OC, VII, 225; VIII, 840; III, 555).

90 Cf. además de los textos citados en nota 30, OC, VII, 172 y 178.

la duda. El conocimiento vital no se sitúa, pues, en el terreno de la apertura de la fe teologal. Su «creer», su «fe» es una manera de expresar las necesidades e impulsos de la vida, no es un «creer» teologal, abierto a una revelación. Y el inconformismo de la vida es una manera de expresar que la razón no es el todo del hombre, que la razón no es el único criterio de lo humano ⁹¹.

Por eso el problema del conocimiento vital no es que no tenga una base objetiva, sino que se queda en el plano humano, abierto, eso sí, a una posible trascendencia, pero sin llegar a ella, pues el encuentro con Dios parte siempre de Dios, lo que supone un «salto» por parte del hombre, salto cuya comprensión viene dificultada por el conocimiento racional y facilitada por el vital, pero nunca dado por la sólo pregunta.

7. CONCLUSIÓN

En Unamuno encontramos un esfuerzo titánico por plantear el problema de Dios. Un esfuerzo humano. Nada menos, pero tampoco nada más. Pero quedarse en el esfuerzo, sean cuales sean los presupuestos que lo sostengan, resulta a la postre insuficiente.

Una respuesta unívoca al problema de Dios sólo es posible desde Dios. Pero no hay sitio para la revelación en el sistema de Unamuno. Y no podía hacerlo, dados sus presupuestos y casi me atrevo a decir que dadas sus pretensiones inquietadoras. Ciertamente que, por ejemplo, en el *Diario* hay atisbos de obediencia, lo que es condición y camino para la escucha de una posible revelación. Pero no creo que a partir de ningún *Diario* íntimo se pueda construir un sistema, aunque sí sea posible comprender la profundidad humana y espiritual de este hombre admirable que fue Don Miguel de Unamuno.

MARTÍN GELABERT, O.P.
Facultad de Teología
Valencia

⁹¹ «Hay más medios de relacionarnos con la realidad que los señalados en los corrientes manuales de lógica, y ni el conocimiento sensitivo ni el racional pueden agotar el campo de lo trascendente». Pero tales medios no son «algo sobrehumano o extrahumano... No están fuera del hombre... (sino) dentro de él. *In interiore homine habitat veritas*, dijo San Agustín» (OC, I, 1165).