## EL DIOS DE ANTONIO MACHADO

## Miriam Hoffmann de Gabor

Machado desarrolla sus ideas filosóficas contenidas en el Apéndice, a base de unos cuantos conceptos fundamentales como la temporalidad, el amor, la nada, y el concepto existencial del hombre. Como los intentos de definir lo humano se orientan de continuo hacia la dimensión ontológica del hombre en relación con lo divino, podría interpretarse también el concepto de Dios como uno de los motivos centrales de su filosofía. Muy frecuentemente, la pregunta por el ser coincide con la pregunta por Dios. El problema es pues más filosófico que religioso en principio, y por lo tanto, no se le puede juzgar desde un punto de vista religioso.

Cuando los críticos de Machado se han ocupado del tema de Dios en su obra, se han referido casi siempre a su presunto panteísmo, a su inmanentismo religioso y con frecuencia a su ateísmo. Esto, cuando no se ha subestimado el significado del sentimiento de Dios en su obra poético-filosófica, o bien se ha interpretado simplemente como un sentimiento y necesidad de Dios, nacidos del sentimiento de la nada, porque no han concedido la debida importancia al concepto de la "otredad" del ser. Y este concepto orienta constantemente el tema de Dios como posibilidad de la tras-

cendencia.

Esta posibilidad de la trascendencia, tan problemática antes del *Juan de Mairena*, aparece planteada con más claridad en la "metafísica de la nada", que pudiera interpretarse en el sentido de una teología negativa, mucho más que en el de un nihilismo.

El problema de si Machado es ateo o no, pasará a segundo plano, una vez que se haya considerado otro hecho: Dios, no sólo no se niega radicalmente, sino que el tema está representado en todos los períodos de la obra poética y filosófica del autor. Y si bien Machado no perteneció a religión alguna como institución, mostró un hondo sentido religioso al plantearse el problema, y al reconocer en la intuición cristiana, la esencia de la humanidad.

La problemática del autor sobre el hombre y la trascendencia comienza como una dialéctica emotivo racional: El lírico es el hombre que medita en soledad sobre los enigmas del ser y vive problemas de los cuales se olvida con frecuencia el hombre cotidiano. Estos problemas, en cuanto vividos, ensimisman y angustian al poeta, al hombre. Pero el hombre angustiado existe en dos dimensiones: angustiado en un mundo de objetos, aislado espiritualmente y angustiado con y por los otros. De estas dimensiones dependen también dos modos de pensar: uno escéptico y pesimista y otro de auténtica meditación filosófica sobre los problemas llamados con justicia, las ultimidades del hombre. Ambas formas existen en la obra de Machado, para quien la actividad del poeta lírico supone, al par que la inspiración y la intuición emotiva, horas de dialéctica. Su razonamiento tiene por objeto el objeto mismo de los sentimientos e intuiciones, pues tan real es el objeto de la poesía como el de la metafísica, tal como lo viera por ejemplo Baumgarten. Tal objeto es el ser. La prueba que de ello da Machado, es la "metafísica para poetas", que extrae literalmente de la meditación sobre su propia poesía. El caso de Bergson, quien declara en uno de sus escritos, haberle bastado la lectura de San Juan de la Cruz para escribir filosofía, puede quizás, ilustrar al respecto.

El poeta lírico, para Machado el hombre auténtico, es en principio, un ente contemplativo. En la introspección se le revela que la soledad absoluta no es posible.

Comprende entonces la necesidad de la comunicación que se funda en la dimensión ontológica de la "otredad" del hombre y de la "heterogeneidad del ser". Respondiendo a este modo de ser, el poeta quiere salir de su intimidad, abrirse al mundo y a los otros, en una palabra, buscar un compañero de diálogo. Este compañero es, en primer término, el tiempo psíquico de cada uno, ese tiempo que coincide con una impaciencia existencial que otros confunden con la angustia y en la cual se le revela al hombre esa nostalgia del "no ser", del "Otro". Poesía, dice Machado, no es sino "diálogo del hombre con su tiempo".

Pero el poeta no puede hablar sólo de su tiempo; el pequeño mundo de su yo no puede tenen significado para todos; la poesía debe hablar del tiempo del hombre, de lo "eterno en el hombre". Y pretende paradójicamente dar una intuición de la eternidad con la temporalidad misma: el tiempo habla al hombre de lo que se va y no retorna; de la muerte presente en todo momento; de la nada en la que pudiera

terminar todo y de algo misterioso que el poeta cree encontrar en ella.

Y es aquí, al llegar al pensamiento de la nada, cuando el poeta se angustia, se pregunta racionalmente y filosofa: ¿qué es vivir? "Vivir es devorar tiempo", respon-

de, porque el hombre tiene hambre metafísica de querer ser lo que no se es.

La angustia adquiere entonces diversos significados: lo que es, es decir, lo que aparece y es real, la esencia, no le interesa al poeta, sino la propia existencia y la de todo aquello que transcurre en el tiempo. Y se angustia no sólo por la nada, por

la aniquilación, sino por la ausencia de un objeto distinto del ser.

El ser entonces no plantea problemas al poeta: porque es lo intuido inmediatamente. Lo que aparece es real, se da en la vida y vivir es ver. El poeta ve en el primer lugar en su conciencia. La conciencia del individuo no es sino autoconciencia de una supuesta conciencia universal, que explica Machado como la realidad heterogénea. Con esto perfila ya una idea panteísta del mundo que luego concibe como una realidad que tiende constantemente hacia un objeto desconocido: esa autoconciencia le revela al ser como la realidad absoluta, pero una vez reconocida su naturaleza heterogénea, se entera de que, concomitantemente con la nota de absoluto, tiene, como característica esencial, esa tensión (erótica) presente en todos los órdenes de la realidad. En esto consiste también el sentido metafísico, contrario a la idea de Espinoza, que Machado le confiere al amor o conato del ser por romper su propia limitación.

Si el ser no plantea problemas, el verdadero objeto de las investigaciones filosóficas es su contrario, el no ser. Pero éste no puede ser explicado ni por el poeta ni por el filósofo exclusivamente. Es necesaria una metafísica para poetas que será la metafísica del porvenir. Tal metafísica debe partir de la heterogeneidad del ser, procediendo a la crítica de los conceptos lógicos: ser, sustancia, Dios, creación, identidad, es decir, deberá construir una lógica que exprese lo real y tenga como punto

de partida el concepto de la nada.

No se trata pues de ontología, sino de metafísica, en el sentido de lo "que está más allá del ser". La nada entonces, aparece más bien como un principio positivo y

como genuino campo de las investigaciones metafísicas.

Si el problema de toda metafísica futura es el problema de la nada, Dios ya no puede ser pensado como el ser absoluto, sino como algo verdaderamente trascendente, que no se puede enunciar bajo el concepto de ser. Se supone algo esencialmente distinto, que rompe toda idea o concepto que se pretenda aplicarle. Pero como todo cuanto pensamos y conocemos es a base del ser, concluye Machado que "nunca encontraremos a Dios".

El concepto de ser varía de acuerdo con las distintas metafísicas: el concepto de ser como sustancia que data de Aristóteles, el concepto antropológico y el concepto de ser necesario y contingente. Cualquiera de estos conceptos plantea el problema de un modo superior de ser, causa de la unidad de los seres particulares y principio y fin de todos ellos. Este ser es lo que llamamos Dios. Pero según Machado, tanto las metafísicas como las religiones se refieren a un Dios lógico, formulado en perfecta armonía con el ser lógico. En cambio, la verdadera trascendencia hace vano todo intento de

explicación mediante una ontogénesis, a la cual baste un solo principio de causalidad. Toda metafísica al igual que la religión, arraiga en una creencia, positiva o negativa y por ello es preciso fundamentar filosóficamente la creencia. En esta forma es posible entrever una cierta trascendencia en la inmanencia.

Como una consecuencia inmediata de este primer sustancialismo panteísta, expone Machado en la segunda parte del Apéndice su teología temporalista y la idea del

Dios existente, de un Dios sin Aristóteles.

Este Dios sin Aristóteles no necesita de las "pruebas" ontológicas y está, como nosotros, sujeto al tiempo. Dios existe. Aquí se refiere Machado a un Dios más o menos inmanente cuya idea se encuentra con frecuencia en su poesía, "el Dios que

todos llevamos, el Dios que todos hacemos", etc.

Como irracionalista, las pruebas tradicionales de la existencia de Dios no le satisfacen. Tampoco le concede al argumento ontológico valor de prueba, porque es un argumento racionalista y la razón no puede ser el medio válido de conocer a Dios. En este sentido critica a los teólogos, que, según él, se ocupan de probar lógicamente la existencia de Dios, sin haber experimentado antes el sentimiento de angustia por la necesidad de Dios. Si Dios existe o no es secundario. Lo importante es creer o no creer en su existencia y no dudar.

El argumento de San Anselmo no llega a convencerle: Dios como el ser perfectísimo debe existir, pues si no tiene existencia le faltaría una perfección para ser Dios y a Dios nada puede faltarle. Y no le convence, el argumento, porque se ha sacado de una inferencia de su definición, y aunque en Descartes pretende ser una evidencia, no es otra cosa que un argumento creado por una "fe racionalista" en el ser de lo pensado, a la manera del cogito cartesiano. San Anselmo mismo no necesitaba

de tal argumento, porque él ya creía antes de formularlo.

Tampoco puede aceptar Machado la concepción mecanicista del mundo, tal como la propone Aristóteles. Dios concebido como el primer motor inmóvil, no es

más que un Dios lógico, pues se dedujo de la naturaleza del mundo.

En la teología temporalista, sin Aristóteles, en cambio, lo más esencial es el tiempo, Dios como conciencia del Universo, de la cual forman parte las conciencias individuales. Está siendo, lo que equivale a decir que es el sujeto de un cambio inmóvil, no espacial.

Esta idea del Dios existente o temporal, es, a fin de cuentas, la misma representada en la filosofía actual, bajo el concepto del Dios que se hace, que hace el hombre, o adviene como obra del espíritu humano, en el pensamiento de Unamuno, de Scheler y de Bergson. Y pudiera ser, esta idea del Dios que deviene, acaso la forma menos reprobable del panteísmo, al suponer, que la realidad, dirigida por el hombre, marcha conscientemente hacia su fin: la divinización de la conciencia humana.

Asimismo, plantea Machado la idea del Dios que deviene con base en el concepto de la existencia de Dios, del concepto de ser como sustancia y de la idea del hombre como conciencia. Ya se ha atribuido algunas veces este aspecto de su pensamiento a una manifiesta influencia hegeliana, pero en algunos poemas de Campos de Castilla se refleja la intuición del devenir divino, como un eco del devenir bergsoniano, aún cuando allí también persiste la idea del Dios creador.

Sin embargo, la idea de Dios, propuesta en términos antropológicos tan extremos, termina por parecerle al autor mismo insostenible, pues si Dios es sujeto consciente del devenir, la eternidad sería para él una tarea infinita sin esperanza de plena realización. Y un Dios inmerso así en el tiempo, condenado a vivirlo minuto a minuto, como el hombre, sería un Dios muy desgraciado, más que sus propias criaturas. Por eso concluye Machado:

"La verdad es que en toda concepción panteísta... hay algo monstruoso y repelente; con razón la Iglesia la ha condenado siempre...

"Afortunadamente la Iglesia no toma en serio las blasfemias contra

Aristóteles".

Con esta ironía, no sólo renuncia a sus ideas panteístas, si no que rechaza al mismo tiempo el concepto religioso-aristotélico que le atribuye a Dios la existencia.

Sin embargo, al meditar sobre la posible divinización de la conciencia humana,

había de interesarse también por el Cristo, el hombre que se hizo Dios.

Porque el Cristo, según Machado, pudo no haber sido el Dios hombre, sino precisamente lo contrario: el hombre que se hizo Dios para expiar los pecados de la divinidad, esto es, el pecado de haber dado la nada al hombre. No es lo mismo el hombre crucificando a Cristo para salvarse, que el Cristo crucificado para salvar al hombre y sólo a una de estas dos versiones podrá responder el hecho cristiano en toda su Legitimidad.

Modernamente se ha ido acentuando también la idea de "redimir" a la divinidad. Tal es el caso de Unamuno, Scheler, Barth y en el fondo se reduce, una vez más, a la idea antropomórfica de un Dios que sufre y padece, por el hombre y como el hombre. El cristianismo la representa también en cierto modo, al enseñar que Dios

se hizo hombre para sacrificarse y sufrir por la humanidad.

Hay dos modos de universalidad: el de las ideas y el del sentimiento. Cristo, es la idea cordial en que pueden comulgar todos los hombres y se contrapone a Sócrates, el "descubridor" de la razón, fuerza descualificadora que Machado vio siempre representada en el cristianismo interpretado aristotélicamente. Sin embargo espera en ambas dialécticas, el amor y la razón para salvar al hombre de la soledad. Sócrates precede al Cristo quien trajo al hombre la fraternidad, pero los hombres no la comprendieron y trataron de formularla racionalmente, de vertir la doctrina del amor en los esquemas de los conceptos, trataron, como dice el propio Machado, de sumergir y enterrar el Cristo en Aristóteles. Esta es quizá la razón más poderosa, por la que aspira Machado a un cristianismo puro sin explicaciones aristotélicas que lo deformen y por la que critica la pseudosíntesis del intelectualismo helénico y la intuición cristiana.

Cuando Machado habla de la mónada fraterna, se refiere a la mónada cristiana, es decir, una mónada que no es entelequia porque ni su fin ni su origen actúan en

sí misma:

"Como mónada, dice Machado, filial y fraterna, se nos muestra en intuición del yo cristiano incapaz de bastarse a sí mismo, rico de alteridad absoluta, como revelación muy honda de la "incurable" otredad de lo uno o de la esencial heterogeneidad del ser".

Precisamente, la condición del encuentro con Dios es para Machado el universal amor a la persona y el amor de que es capaz el hombre no se limita a la esfera de lo humano, sino que se concentra o pretende concentrarse en un tú de todos que fundamente la fraternidad.

Una vez más aparece aquí la idea o el sentimiento de Dios, como una ausencia o nostalgia de lo trascendente, que se encuentra, no al principio como en el teísmo, sino al final "del proceso erótico", como dice el autor, esto es, cuando el hombre, una vez realizada la fraternidad, pueda encontrar el Tú de todos trascendente.

Con esto niega aquel inmanentismo originario y se plantea al mismo tiempo el problema del objeto trascendente, bajo el concepto del Dios creador.

Dentro de su modo de pensar anterior, rechaza el concepto de la creación. Por razones teológicas y también metafísicas: si el ser es lo absoluto, nada que sea puede ser su obra ni él mismo puede darse el ser.

Pero Machado insiste en hablar de creación: lo que Dios creó fue la nada. Con esto logra uno de los tópicos más originales de su pensamiento y se opone a uno de los postulados más firmes de la tradición filosófico-religiosa del cristianismo.

Desde Plotino y Filón existe el concepto cristiano de Dios como ser creador que ha sacado el mundo de la nada y no es más, el concepto, que una relación de razón de que algo empieza y ha alcanzado el ser después de nada. Para Machado es pues otro concepto lógico. En él, por el contrario, persiste el pensamiento eleático que

afirma "de la nada nada adviene". Dios no podía ser el creador del mundo puesto que el mundo es un aspecto de la divinidad. La verdadera creación divina fue la nada: sacó la nada del mundo. En sentido cristiano no tiene sentido hablar de una creación de la nada, pues nada es precisamente lo increado. Pero para Machado, la idea de una creación ex nihilo, de una creación propiamente dicha, es algo que no puede alcanzarse por razonamiento. Por el contrario, el razonamiento demuestra su real imposibilidad, sólo que la idea de una creación ex nihilo, como su contraria, la idea de la aniquilación subsisten más allá de todo razonar, es decir, como límites del pensamiento humano.

La nada es una especie de creación divina, un "milagro del ser" que realizó Dios para que el hombre pudiera pensarlo y para que "engañe" su hambre metafísica. Con esto se acerca de nuevo al pensamiento de Bergson y de Heidegger, sobre la nada como aliciente del filosofar, e inmediatamente remite el problema teológico o metafísico al problema del conocimiento.

El concepto del no ser tuvo una transformación: de la metafísica de la heterogeneidad del ser, donde el no ser era una negación ontológica, hasta una metafísica de la nada como posibilidad de aniquilación, emparentada con la filosofía de Heidegger.

Al decir que Dios es el creador de la nada, no toma la palabra "nada" en sentido negativo, sino que representa la posibilidad de pensar el ser. La meditación sobre la nada impulsa al hombre a ser el que es, luego de haberse pensado como no es, y a identificarla por una parte con la muerte y por otra, como una ausencia metafísica de un objeto, no de conocimiento sino de amor.

Uno de los modos de llegar al pensamiento de la nada es la reflexión sobre la propia temporalidad de la existencia humana. El hombre intuye la muerte por el paso del tiempo; pero éste no le preocuparía si no creyera también en la nada. La otra forma es la de la reducción al absurdo de la pura lógica: la identidad, los contrarios, el movimiento y el cambio. Pero la nada representa, no sólo una abstracción lógica, sino la posibilidad de la aniquilación o el encuentro de la trascendencia.

Ese posible objeto de la trascendencia lo descubre el hombre en su propia conciencia. Machado lo llama el "momento erótico", cuando el Otro comienza a ser pensado como trascendente, pero Dios no está en el mundo como la verdad, tampoco está en la conciencia del hombre. Es decir, el amor no tiene objeto. El Otro, el objeto, es creado por el anhelo. El impulso hacia lo inasequible produce el pensamiento lógico y produce también la tensión hacia lo objetivo, ya en las fronteras, en el límite del sujeto, que parece dirigirse hacia ese objeto de amor. El amor es precisamente la autorrevelación de esa esencial heterogeneidad del ser.

Dios, pues, se revela en la conciencia, en el corazón del hombre. Esta es una forma típicamente individualista de plantearse el problema de Dios. Pero para Machado la posición individualista frente a Dios es precisamente el ateísmo. Un comunismo ateo será por la misma razón un fenómeno superficial.

El Dios revelado, como en el caso de Jaspers, no puede confundirse con el de la "revelación" religiosa. Revelación en el espíritu humano significa para Machado, siempre, revelación de lo esencialmente otro, no como lo infinito ante la criatura contingente, como una experiencia de tipo religioso, sino como algo irreductible al ser.

"... desde este punto de vista", —dice Machado,— Dios puede ser la "Alteridad trascendente a que todos miramos".

A diferencia de Jaspers, por ejemplo, para quien la voz de la conciencia no constituye una prueba, piensa Machado con Kierkegaard que es allí donde es posible hablar de Dios. Es la "Fuerte intuición de otredad" la que revela que hay una esencia divina. Una vez más, se aparta Machado de Unamuno y de Bergson para quienes hay un sentimiento de divinidad que impulsa al hombre y a la vida hacia la inmortalidad y la perfección. Su filosofía no puede reducirse a ninguno de estos exponentes de una posición filosófica que, tras de haber hipostasiado el concepto de vida y de reconocer como esencial al hombre el "conato" spinoziano de perduración en el tiempo, concluyen una y otra vez en el panteísmo.

En la misma concepción panteísta de Machado, la esencia del ser es conato metafísico, no de perduración, sino de encontrar el objeto de amor. Y la trascendencia, aquí implícita, no se puede reducir a la trascendencia inmanente del vitalismo: la vida misma es una manifestación de la universal corriente erótica.

Como Bergson, Machado habla de heterogeneidad, bien que en un sentido más amplio. La "otredad", experimentada en la soledad como la falta de Dios, descubre el carácter inmanente del otro, al aceptar que fuera del ser no hay nada. Es entonces cuando se produce también la angustia por la nada entendida como ausencia: La conciencia se reconoce como impulso e impaciencia que otros confunden con la angustia por la muerte. En suma, esa heterogeneidad que Machado le atribuye al ser, no es en el fondo otra cosa que la expresión de su propio anhelo de Dios.

La inmanencia se refiere al sentimiento de Dios que hay en el hombre, pero

plantea también constantemente la pregunta por la trascendencia.

Es acaso esta actitud de Machado con respecto a la trascendencia uno de los tópicos que más le distinguen y por lo que se ha dicho que su pensamiento se acerca como nadie, al de Heidegger. Y en efecto, Heidegger plantea el problema de la trascendencia entre individuos y entre éstos y una realidad trascendente, en una forma que han adoptado en general los existencialistas: transcendencia como un ir más allá de sí, comunicación y relación transpersonal y es constitutiva del hombre. Pero Dios como el trascendente absoluto, no puede entenderse como el ser. Y puesto que no hay otro mundo más allá del mundo, dice Heidegger, "es inútil ponerse a buscar un creador del mundo".

En Machado existen ambas formas de trascendencia: la llamada horizontal, entre individuos y el mundo, y la metafísica o dimensión de la otredad. Sería en él quizás la única prueba de la realidad trascendente de Dios. Sólo que, una vez más, el objeto trascendente se entiende aquí como lo que va más allá de todo límite y de toda experiencia. Por esta razón, el pensamiento de Machado se situaría mejor dentro de la corriente de una teología negativa, toda vez que ha rechazado los distintos conceptos históricos de Dios.

En general se reconocen dos caminos o maneras para plantearse el problema de Dios: uno positivo, en que se afirma por la vía de la creencia, la existencia de un Dios personal en el cual se dan en grado infinito las perfecciones de la creatura. Otro negativo por el cual se afirma que no hay concepto ni categoría lógica aplicable a Dios y rechaza por la vía negationis todos los conceptos de Dios, como en el caso del cardenal Cusano.

A Machado no se le puede incluir ni en el teísmo ni en el panteísmo. Pero con negar los conceptos históricos de Dios, ¿niega a Dios? Machado no es ateo por mucho que dudara y fuera de la esperanza a la desesperanza y por mucho que su fe nunca le condujera a un dogma, como le ha reprochado alguno que otro crítico.

Tuvo la fe de quienes comienzan por el anhelo de creer y reconocen la necesidad de Dios. Machado sólo estaba seguro de ese anhelo y de la fe "que nace y se lleva cuando se busca a Dios y no se alcanza" y carecía en efecto de fe dogmática y de crisis dramáticas al estilo unamuniano. Machado fue ante todo un buscador de Dios. ¿Puede un buscador de Dios condenarse como ateo? Lo cierto es que Machado llevó siempre obsesionantes los dos pensamientos, el de la nada y el de Dios, y su sentimiento religioso fue la nostalgia de la fe.

Para el mismo Machado, la posición del ateo será siempre: "una posición esencialmente individualista: la del hombre que toma como tipo de evidencia el de su propio existir, con lo cual inaugura el reino de la nada, más allá de las fronteras de su yo. Este hombre o no cree en Dios o se cree Dios, que viene a ser lo mismo. "Y se da en uno de esos momentos históricos vitales en que el hombre sólo cree en sí mismo, se atribuye la aseidad, el ser por sí, momentos en que es tan difícil afirmar la existencia de Dios, como la existencia, en el sentido ontológico de la palabra, del sereno de la calle".

Si la primera actitud de Machado fue la de un subjetivismo idealista, le vemos luego aspirando siempre a la fraternidad y a la comunión como medio de encontrar a Dios y de realizar el ideal cristiano, la filosofía cristiana del porvenir. La pasión del hombre es entonces la pasión de Dios y no la "pasión inútil de ser Dios" sartriana.

El ateísmo de Machado, en caso de haberlo, sería el de ser ateo por insatisfacción: no acepta el Dios de los teólogos, el Dios cuya existencia está probada racionalmente, porque no tiene determinada clase de fe. Desde el punto de vista teológico, el ateísmo tiene tres aspectos: el antiteísta que no quiere creer, el de los indiferentes que no se hacen problema, porque no tienen fe ni anhelan, y el de los que aunque aceptan intelectualmente las "pruebas" no pueden creer en el Dios tal como lo propone la religión. En este grupo se incluiría el supuesto ateísmo de Machado, quien no se planteó el problema desde el punto de vista religioso, sino desde el punto de vista puramente humano y filosófico.

El hombre, la mónada fraterna que quiere ser o alcanzar lo que esencialmente no es, sigue siendo solitario porque no encuentra a Dios y lo necesita: "el fondo religioso de la vida es una dimensión del alma humana", afirmaba Machado antes que Zubiri. Pero no se le puede exigir una posición definitiva en cuanto al problema religioso. Sólo es posible aceptar o rechazar una hipótesis: Machado cree ante todo en la nada, entendiendo por nada el único concepto aplicable a la divinidad, por substraerse ésta a toda posibilidad cognoscitiva del hombre, o cree en Dios como amor, algo casi tan problemático como la nada misma, o conato metafísico que se impulsa hacia un objeto absolutamente trascendente y absolutamente ausente. Esta es la posición del agnóstico y Machado podría llamarse agnóstico, en el mismo sentido en que así se llama a algunos existencialistas. La esencia del ateísmo no consistirá entonces en negar un concepto de Dios o uno de sus atributos, la existencia. El problema, como lo plantean algunos existencialistas, está en si se acepta que se puede creer en un Dios no existente, o si bastan las pruebas para poder creer. En este sentido Machado está más cerca de los buscadores de Dios que en contados casos terminan creyendo. Tal el caso de Kierkegaard, para quien Dios no puede ser existente porque es eterno y la eternidad excluye por definición la temporalidad, que del existencialismo ateo de Sartre, realmente consecuente en su existencialismo ateo, cuando declara que sin Dios la existencia humana es un absurdo sin sentido.

Si Machado fuera realmente un ateo, lo sería insatisfecho porque necesita a Dios y salvaría de todos modos por la fe lo que creía imposible de alcanzar por la sola razón, como Kant, Kierkegaard y Unamuno.

Machado cree en el Dios revelado en el corazón de cada hombre, como deseo de perfección y nostalgia de lo "otro". No militó en las filas de religión alguna, pero su ideal humano coincidió siempre con la esencial dignidad cristiana del hombre. Su crítica se dirigió en cambio, siempre, a la religión como institución, que, según varios de sus escritos impone dogmas y la creencia en un Dios lógico formulado por su "lógica pragmática". Lo cierto es que las inquietudes filosóficas de Machado fueron tan auténticas como las religiosas por arrostrar las legítimas interrogantes humanas.

Independientemente del problema "teísmo o ateísmo", el Dios de Machado será siempre el Dios revelado como amor, un Dios siempre buscado y anhelado aunque nunca encontrable.