

*Cuando de la espina nacen rosas.*  
*Análisis de las consecuencias ético-religiosas de la angustia*  
*unamunesca*

ÁNGEL E. GARRIDO-MATURANO  
Universidad Nacional del Nordeste

RESUMEN: El artículo analiza las consecuencias religiosas y éticas de la angustia unamunesca. Desde la perspectiva religiosa muestra cómo la angustia se convierte en esperanza y en qué medida lleva al descubrimiento testimonial de Dios. Desde la perspectiva ética reinterpreta la ética unamunesca en término de responsabilidad y la vincula a la ética levinasiana. Luego analiza la relación entre moral y religión en la novela: *San Manuel Bueno, Mártir*. Finalmente destaca el significado que tiene para nuestra época el pensamiento de Unamuno.

SUMMARY: This article analyses the religious outcomes and religious ethics of the writings of Unamuno. From a religious perspective, it demonstrates how anguish converts itself into hope and to what point it lends itself to a discovering of God. From the ethics perspective, it will re-interpretate the Unamuno ethic in terms of responsibility and the tie to ethics of Lévinas. Also, there is an analysis of the relationship between moral and religion in the novel: *San Manuel Bueno Martir*. Finally the articles highlights the influence of Unamuno thought on our era.

*1 Introducción: el problema de la angustia en el pensamiento unamunesco.*

El problema de la angustia, que en Unamuno resulta del desenfrenado deseo de inmortalidad propio de la voluntad, presenta a nuestro modo de ver tres aspectos fundamentales. En primer lugar, el que podríamos denominar aspecto gnoseológico, esto es, el surgimiento del problema de la angustia o del sentimiento trágico de la vida (términos que consideraremos sinónimos) a partir del conflicto entre razón y voluntad; entre una voluntad que no se resigna a morir y una razón que no haya fundamentos racionales para apoyar el deseo irrenunciable de la voluntad. Este deseo de eternidad es precisamente el que da origen al que Unamuno considera el único problema humano: el problema de la inmortalidad del alma. El segundo aspecto podríamos llamarlo religioso: la cuestión de la angustia es inescindible de la cuestión de Dios como garante de la inmortalidad personal del hombre, y también de la cuestión de la fe y de la cuestión de la esperanza, en tanto fe y esperanza resultan de la angustia y se dan conjuntamente con ella. El tercer aspecto, que llamaremos práctico, es el que nos revela el verdadero sentido de la angustia. Sentido que no se halla definiendo su esencia, sino obrando sus consecuencias prácticas, es decir, vitales. Lo esencial de la angustia o sentimiento trágico de la vida es, pues, la comprensión de aquello que ella genera, produce o engendra; su sentido es práctico. Y lo que engendra la angustia es una determinada ética. Como el árbol, la angustia se reconoce por sus frutos.

En este trabajo prescindiremos de tratar el sentimiento trágico de la vida desde el aspecto gnoseológico. Intentaremos, en cambio, analizar desde una perspectiva fenomenológico-testimonial, nueva en lo que respecta a la consideración de la obra de Unamuno, las consecuencias religiosas y éticas de la angustia unamunesca. Desde el punto de vista religioso nos interesa fundamentalmente mostrar cómo la angustia se convierte en esperanza y en qué medida ella lleva al descubrimiento inmanente de Dios, esto es, al hallazgo del testimonio de Dios en los fenómenos. Desde el punto de vista práctico procuraremos elucidar el sentido de la ética unamunesca y haremos hincapié en el vínculo que es posible establecer entre ésta y el pensamiento ético de E. Lévinas.

A continuación, y abandonando el marco y la metodología estrictamente filosófica, analizaremos brevemente la estrecha relación existente entre moral y religión en Unamuno a partir de la interpretación de una novela: *San Manuel Bueno, Mártir*. En la novela, género más vital que el ensayo filosófico, pues sus personajes tienen y reclaman vida propia, como lo hacía aquel Augusto Pérez de *Niebla*, es en donde mejor se revela el sentido ético y religioso de un problema vital: la angustia, que no es sino el sentimiento *trágico de la vida*. Finalmente nos permitiremos un breve excursus acerca del significado que tiene para nuestra época el pensamiento de Don Miguel de Unamuno.

## 2. La fecundidad religiosa de la angustia

### 2.1 El descubrimiento inmanente de Dios

Para Unamuno «lo único de veras real»<sup>1</sup> es la conciencia del propio sentimiento, la autoafectividad consciente, porque todo lo que se da, se da a una conciencia; y la protoexperiencia que la conciencia tiene de sí misma y de lo que a ella se le da es el sentirse a sí misma sintiendo lo que se le da. Es decir, aquella realidad en la cual se sustenta cualquier otra realidad es la conciencia. Unamuno sigue, en este respecto, dentro de la perspectiva de la filosofía moderna. Pero no se trata de una conciencia intelectual, sino afectiva. En efecto, la condición de posibilidad del ser conscientes de lo que se da es sentirse a sí mismo sintiendo (esto es, sufriendo, compadeciendo, anhelando, etc.) lo que se da. De allí que la autoafectividad sea lo único *verdaderamente* real. En la autoafectividad de la conciencia se sustenta, pues, la realidad de lo que se da; pero, la conciencia ¿es ella misma real? La conciencia es plenamente real y no apariencia si su sentido —aquello sobre la base de lo cual se da y para lo cual se da la conciencia— no es la nada, sino conciencia eterna, esto es, consciente de su eternidad y eternamente consciente. Lo que no es conciencia eterna no es nada más que apariencia, puesto que en el fondo y al final no es nada. Para salvar la posibilidad de una conciencia eterna, o, lo que es lo mismo, para salvar al

---

<sup>1</sup>Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Barcelona, 1993, p.151. (Sigla: STV).

Universo de la nada. necesitamos y hemos creado a Dios, pues Dios no es sino la conciencia personal eterna del Universo y la garantía de la eternidad de toda conciencia personal que exista en él. Necesitamos de Dios para salvar la conciencia. Y es esta necesidad quien mueve a nuestra voluntad a buscar a Dios. Pero tal necesidad es una necesidad angustiada, porque es experimentada como un conflicto trágico e irresoluble entre una voluntad que no puede renunciar a su afán de eternidad y una razón que una y otra vez disuelve los dogmas con los que la voluntad pretende dar asidero a su deseo. La búsqueda angustiada de Dios es, para Unamuno, nuestra relación originaria con Él, la protoforma de la religión. Y es la angustia quien, consciente de la vanidad de las presuntas pruebas racionales para *demostrar* una *idea* de Dios (y no al Dios vivo), nos lleva a buscarlo por otros caminos diferentes de la razón, por caminos estrictamente religiosos.

En efecto, la búsqueda de Dios, si quiere encontrar un Dios en el que pueda creer y que a la par satisfaga las necesidades vitales de la voluntad, debe empezar por deshacerse del Dios racional. El Dios lógico, en cualquiera de sus formas, la *causa sui* y el *ens summum* escolástico o la Idea absoluta hegeliana, a los que se llega o bien por las vías de la negación, eminencia y causalidad, o bien por la vía de la razón dialéctica, no son Dios, son una idea, una definición de Dios, algo muerto. Este Dios racional y filosófico, surgido sí a partir del sentimiento de necesidad vital de la conciencia, pero entregado en manos de la razón, autodepurada de ese sentimiento vital, se fue convirtiendo en nada más que idea, porque al definirlo se lo idealizó, dejando fuera de la idea lo que no puede tener lugar en una idea: la voluntad personal de Dios. Y es este elemento justamente lo que constituye el sentido vital de Dios. El Dios que buscamos, Conciencia Personal del Universo, fuera de nosotros pero garantizando la propia eternidad de nuestra conciencia personal por su *voluntad*, fue muriendo asfixiado en las indestructibles redes de la idea de Dios y, paralelamente, creció la angustia y la evasión de la angustia. Como Heidegger, pero expresado técnicamente de un modo mucho menos sutil, Unamuno siente que la racionalización de la comprensión de Dios impide tanto al hombre buscar a Dios como a Dios aparecer para el hombre. En nada contribuyen para encontrar a Dios en nuestro corazón (es decir, en nuestra necesidad de ser amados por siempre y de que se nos manifieste ese amor a través del don de la vida eterna) las pruebas de la existencia de Dios, que no prueban nada y mucho menos a Dios. A lo sumo —y esto es aún muy discutible en una *discusión* muy ociosa— prueban la existencia de la idea de Dios. Pero la idea de Dios «en nada nos ayuda para comprender mejor la existencia, la esencia y la finalidad del Universo»<sup>2</sup>. Y tampoco nos ayuda el dogma ciego. Si dogmáticamente decimos que hay Dios, sustentando nuestra afirmación, en la prueba no de Dios, sino en la discutible prueba de una idea, y, además, agregamos que el Universo es así porque Dios lo hizo así, sin dar la razón de porque lo hizo así, hacemos una mezcla inaceptable de racionalismo irrelevante e irracionalidad dogmática. Primero queremos fundar un sentimiento en una idea y después queremos afirmar las consecuencias de

---

<sup>2</sup> *STV*, p. 157.

una idea sin fundamentarlas en ella. Y, por otra parte, si encontramos la razón de por qué el Universo es como es y por qué Dios *tuvo que* hacerlo así, entonces Dios sobra y la razón basta. Si todo fuese cuestión de razón, «si todo fuese matemáticas», tal vez Dios sobraría, pero nuestra conciencia, que es el lugar último en el que se da lo que se da, está transida de un elemento irracional: la voluntad de eternidad, y Dios es necesario para ese elemento irracional, para dar una razón de ser a la irracionalidad de la voluntad de la conciencia.

¿Cómo llega, pues, Unamuno a este Dios conciencia personal, a este Dios que sufre por nosotros y nos da la vida eterna, al Padre de Cristo, cuya revelación es histórica y esperanzadora y no filosófica y racional? A Dios hay que buscarlo donde Él está, y Dios está en el interior de cada hombre, vive en la conciencia personal de cada uno de nosotros y nosotros vivimos en Él. ¿Y en qué podemos fundar semejante aseveración? Precisamente *sentimos* (y no sabemos o podemos demostrar) que Dios está en nosotros, por la *angustiosa necesidad* que tenemos de eternidad, por el hambre de inmortalidad, por el hambre de Dios que nos carcome. Dice Unamuno, en lo que constituye la tesis filosófica central *Del Sentimiento Trágico de la Vida*: «[Dios] está en nosotros, por el hambre que de Él tenemos, por Él anhelo, haciéndose apetecer»<sup>3</sup>. Es el mismo Deseo de Dios, el Deseo de lo Infinito en lo finito que se expresa como angustia, el testimonio vivo de la presencia de Dios en la voluntad del hombre; es Dios en el alma bajo la forma de la necesidad de Dios. En efecto, este anhelo de eternidad inherente al hombre y expresado en el *conatus*, es algo que el hombre encuentra en sí sin haberlo puesto él en la conciencia. La conciencia en cuanto es quiere ser, y este querer de eternidad le está *dado* a la conciencia. Ella puede, por un movimiento negativo, por una aberración afectiva e inauténtica de la voluntad, no asumir, reprimir y hasta incluso negar ese deseo, pero, como en los casos de los juicios negativos, es menester tener una idea de lo que se niega para poder negarlo. Así también es menester haber sentido de algún modo el ansia de inmortalidad, para negar inauténticamente que ese ansia esté en nosotros. ¿Cómo podría decir alguien que jamás ha sentido dolor, es decir, que no sabe lo que es el dolor (pues saber lo que un sentimiento es sentirlo), que lo que siente ahora no es dolor? ¿Cómo puede alguien negar el hambre de inmortalidad, si no ha experimentado ya ese hambre? Y esa experiencia original del Deseo de eternidad, puesta en la voluntad con anterioridad a la voluntad misma, es el sentimiento de Dios en nosotros. No la prueba de la existencia de Dios, ni mucho menos una idea de Dios. Es Dios haciéndose sentir en el Deseo de Dios. Y, agregaría yo, esa *anterioridad* no durativa, esa anterioridad siempre presente en la que el Deseo se puso en la conciencia, esa anterioridad no englobable por el tiempo de la conciencia, es el testimonio sentido y no sintetizado de la diacronía de Dios, es decir, es el testimonio del paso de la eternidad a través (*diá*) del tiempo (*chrónos*) de la conciencia. El hambre de inmortalidad no es sino la aspiración a ser en esa diacronía que no dura ni acaba o, deberíamos decir, a ser de otro modo que ser, porque el ser lo es en el tiempo extático.

---

<sup>3</sup>STV, p. 172

En el hecho de que la voluntad del yo no se resigne al escepticismo de la razón en relación al anhelo de inmortalidad y siga clamando por ella, buscándola y hasta creyendo en ella a pesar de la imposibilidad de hallar sustento racional a su desco, es posible leer el testimonio de la presencia de Dios en la conciencia, y hallar así una base para la fe. La esencia de nuestra voluntad, el *conatus*, el deseo de persistir eternamente, es el modo en que sentimos la voluntad de Dios en nosotros. Es él mismo despertando en nosotros la necesidad que tenemos de Él y, a través de esta necesidad, llamándonos a la fe. Nuestra voluntad de Dios, es decir, de querer creer en Dios como Salvador, es la Voluntad de Dios haciéndose en nosotros. Y esta Voluntad de Dios en nosotros es la Voluntad de eternidad. El amor que Dios tiene por el hombre y que la Escritura declara, lo interpreta Unamuno como Voluntad de Dios. El testimonio de esa Voluntad de Dios en nosotros es la esencia de nuestra voluntad como Deseo de Dios. Y ese Deseo de Dios es puesto por Dios mismo, para que el Deseo de Dios nos conduzca a la fe, y la fe a la salvación. Pero ya abandonamos aquí decididamente el campo filosófico e ingresamos en la teología. Lo esencial del pensamiento de Unamuno, desde el punto de vista del discurso filosófico, es de índole testimonial, es decir, radica en haber rastreado en la Voluntad de eternidad puesta en el hombre, el sentimiento de la presencia de Dios en nosotros, esto es, el *amor* de Dios por nosotros. Un Dios que quiere que seamos eternos como Él lo es y que dejó las huellas de este Deseo en nuestra propia voluntad.

En síntesis, no por una evidencia racional, sino por angustia, llegamos a creer en Dios. Pero creer en Dios no es saber que Dios existe, puesto que es imposible responder a la pregunta por la existencia de Dios independientemente de nuestro propio deseo. Creer en Dios es anhelarlo y dar testimonio de este anhelo conduciéndose como si hubiera Dios. Se plantea aquí la cuestión del pasaje de la voluntad (necesidad) de Dios a la fe, del querer creer que haya Dios, al creer que lo haya. Paralelamente a esta cuestión se plantea otra: el pasaje de la angustia —el querer creer de la voluntad en conflicto con el no poder creer— de la razón a la esperanza —el sentir que es posible todo, incluso aquello que para nuestra razón no lo es—.

## 2.2 Fe y esperanza

La fe lo es en la incertidumbre. Una fe que no se acepta a sí misma como creciendo en el suelo fértil de la incertidumbre y de la angustia no es propiamente fe, sino dogmatismo ciego. La fe crece en la incertidumbre no sólo porque la razón no puede probar aquello en lo que la fe cree, sino porque supone un elemento de confianza personal y no la seguridad de la adhesión racional a un principio teórico o la adhesión irracional a un dogma. No creemos algo, sino a alguien, que nos promete algo. Se cree a Dios en cuanto persona y, de acuerdo con Unamuno, en cuanto personalización del Universo. Por ese elemento intrínseco de confianza personal podemos creer en Dios y en su promesa, revelada históricamente en su Hijo y testimonialmente en el anhelo que consume a nuestra voluntad, aun cuando no sepamos *in concreto* cómo ni cuándo se realizará su promesa. Igualmente que podemos creer que un amigo nos hará un regalo, aun cuando no sepamos ni lo que nos

regalará, ni por qué lo hará, ni cómo hará para conseguir el regalo. Esperamos ese regalo incierto, porque tenemos confianza personal en Él. La fe es, pues, cosa de la voluntad, es el movimiento de la voluntad no hacia un objeto, sino hacia una persona. Esa fe de la voluntad sustentada en la confianza, esa fe personal y no de adhesión dogmática es la fe unamunesca en el sentido del Universo: es la fe de quien tiene confianza en que el Universo es para algo (aun cuando no conozcamos ese algo ni lo podamos probar) y no meramente para la nada. .

De todos modos no hay que identificar la fe con la voluntad. Querer creer no es creer, aunque sí es el comienzo de ello. La fe no es la voluntad, sino su mejor fruto: con tanta intensidad anhelamos creer que, por obra de un salto producido por la intensidad misma del anhelo, se pasa del deseo a la creencia, de la voluntad a la fe. Pero como la fe, que es fe sincera y consciente de su origen, a saber, la incertidumbre y la angustia, ella no es nunca absolutamente cierta. En la fe más profunda mora siempre el *y si no hay*. Y este *y si no hay* es la expresión de la conciencia de la fe de haber surgido de la angustia, o, dicho de otro modo, la expresión de la conciencia de la fe de fundarse en el su elo incierto del querer creer en una promesa que no tiene ni pruebas históricas ni pruebas filosóficas, sólo testimonios.

Este querer creer, que se convierte en creer, es, para Unamuno, a su vez, un crear a Dios. Si Dios existe fuera de nosotros, no es cosa que sepamos, sólo sabemos que existe en nosotros, en el Deseo que tenemos de Él. Y como este Deseo, este angustiado querer creer que nos lleva a creer en Dios, es puesto por Dios en nosotros, es Dios el que se está creando de continuo a sí mismo en nosotros. Si queremos ser a imagen y semejanza de Dios, si queremos tener conciencia eterna del Universo, es porque Dios se crea en nosotros, el Universo se personaliza y toma conciencia a través nuestro. Querer que Dios exista, esto es, querer que el Universo tenga vida y conciencia, y comportarse como si así fuera, esto es, ser para la vida y la conciencia de todos aquellos hermanos que, como yo, quieren que Dios exista, es el modo en que la voluntad crea a Dios, o, mejor dicho, es el modo en que Dios se crea en nosotros, el modo en que se nos manifiesta y revela. ¿Pero, de nuevo, existe este Dios creado fuera de nuestra conciencia? Todo cuanto sentimos y conocemos está en nuestra conciencia. Y no puede plantearse el problema de una realidad nouménica independiente de Dios. El existir de Dios es el testimonio de su obrar en la conciencia, y su obra es nuestro anhelo de Dios. Se objetará que este testimonio no es Dios obrando en nosotros, sino la idea de Dios. A lo que Unamuno responde que es Dios obrando por su idea, o más bien por su sentimiento<sup>5</sup>.

El pasaje del querer creer en la inmortalidad y en Dios como su garante y, sin embargo, permanecer inciertos acerca de ambos a creer confiados en ambos, es el pasaje de la angustia a la fe. Y el premio de la fe es la esperanza. La fe es la decisión que genera esperanza, pero no es propiamente la esperanza: ésta es su producto. Para Unamuno la fe es la energía vaga, caótica e informe que me lleva a creer. Pero cuando ya creo en algo, aun cuando ese algo no esté determinado, recién entonces la fe

---

<sup>5</sup> Cfr. *STV*, p. 190

deviene esperanza. En tanto temple, la esperanza no es sino la fe, pero en cuanto esa fe ha tomado una decisión por la inmortalidad, y esa decisión ha aplacado la angustia. Mas estos intentos de separar fe y esperanza no son sino abstracciones intelectuales. Fe y esperanza son inescindibles. «No creemos sino lo que esperamos, ni esperamos sino lo que creemos»<sup>6</sup>. Podríamos decir que la fe es el modo de convertir la angustia en esperanza. La esperanza no es sino la angustia, que por la intensidad de su deseo en un momento decide (salto) creer en lo que quiere creer. La decisión por creer transforma la angustia en esperanza. El paso de la angustia a la esperanza equivale al paso de una voluntad dominada por la incertidumbre acerca de su destino, a una voluntad que confía en la posibilidad de lo que desca. La energía que me lleva a decidir el paso de la incertidumbre a la confianza y que opera la conversión de la angustia en esperanza es la fe. Pero como aquello que desea la voluntad angustiada no puede ser probado ni tampoco es un hecho, es siempre sólo posible, la esperanza no es tampoco nunca absoluta, debe coexistir con la angustia. No hay esperanza sincera que no esconda cierta angustia, ni tampoco hay esperanza si antes no se ha pasado por la angustia. Quien no ha sentido, o, mejor dicho, quien ha negado su necesidad de Dios, jamás podrá tener esperanza en Él. La esperanza es hija de la angustia. Ella es su madre y la fe su padre. La angustia, fecundada por la fe, da a luz la esperanza, y, así, nos da la luz.

Mas la esperanza, como la angustia de la que proviene, es un sentimiento. Tener un sentimiento no es lo mismo que poseer un conocimiento. Un conocimiento es algo que se posee en forma pasiva, un sentimiento se vive. Tener esperanza, haber pasado del querer creer al creer y del creer a la esperanza en lo que se cree es una cuestión práctica y vital. La esperanza, que nace de la angustia, se realiza prácticamente —se vive— en el ámbito de la moral. «Por sus frutos los conoceréis».

### 3. *La fecundidad ética de la angustia*

#### 3.1. *El imperativo unamunesco*

Para Unamuno, la moral es el modo en que el hombre realiza su fe en el mundo. Fácilmente podría objetarse que la concepción unamunesca de la moral es heterónoma, que ésta pierde valor por sí misma y que se rebaja la dignidad de la conducta moral al rango de mero instrumento para alcanzar la salvación religiosa. Sin embargo, una crítica tal sería muy apresurada y transluciría una notoria incomprensión de las profundas relaciones entre religión y moral en la obra de Unamuno. Para empezar hay que tener en cuenta que la moral sí se funda en la fe, pero en relación a ello hay que atender a dos puntos claves. Primero: la fe no es la adhesión ciega a un principio, sino la decisión nunca definitiva de creer en lo que la voluntad quiere creer. Segundo, y como consecuencia directa del primer punto: la moral se funda retrospectivamente en la fe. Como la conciencia nunca está segura de su fe, debe

---

<sup>6</sup>STT, p. 194.

probársela a sí misma en el orden de la moral. ¿Cómo la prueba? Obrando moralmente de modo tal que merezca la inmortalidad, aun cuando ella no sepa si es o no inmortal, y reconociendo en este merecimiento la presencia de Dios. Es así como a través de su actuar en el mundo el hombre se crea un fundamento práctico para su fe. Y es esa fe luego la que fundamenta retrospectivamente y también de modo práctico la moral (le da sentido como medio de salvación). El hombre primero quiere creer en Dios, decide creer en Él, pero su creencia está angustiada, no es inmovible, cree con el corazón, vacila con la cabeza. Entonces busca encontrar a Dios en el mundo. Y como busca tal cosa se lanza a una conducta apasionadamente buena en la que reconoce que Él, que ha dado vida a todo hombre, no merece ser mortal. En ese reconocimiento encuentra a Dios. Y es Dios a su vez quien fundamenta y da sentido, pero sólo retrospectivamente, una vez *creado* en el obrar moral, a la ética como camino de salvación. Por tanto, no es posible objetar a Unamuno que de variar la fe en el principio de inmortalidad, se derrumbaría su moral toda, porque el principio no precede ni es independiente de la moral, sino que la fe se constituye como tal y constituye su principio o verdad de fe en el obrar moral, a saber, obrando de modo tal que merezcamos esta inmortalidad, y encontrando en el anhelo de ese merecimiento el testimonio del garante de la inmortalidad. ¿Hasta qué punto, pues, estamos aquí ante una moral heterónoma, si es la moral la que se crea su fundamento, aunque luego ese fundamento —la fe en la inmortalidad— trascienda el orden estrictamente moral? La inmortalidad es, pues, el fin del obrar moral y también su fundamento. Con la particularidad de ser un fundamento que se crea como fundamento en cuanto se ejerce el obrar que el pretende fundar. «Es el mártir el que hace la fe más que la fe al mártir»<sup>7</sup>. La moral, pues, no se funda en la fe ciega en un dogma que se cree verdadero antes e independientemente de la moral que funda, sino que la voluntad busca crear, obrando, un testimonio de lo que la conciencia cree con angustia y vacilación, para poder así robustecerse. Busca crear su verdad de fe en la moral. Una verdad que le da luego sentido salvífico al actuar moral.

¿Y cuál es la verdad sentida y no pensada, deseada y no sabida, cordial y no racional de la fe? La inmortalidad y la infinitud del alma humana que, sin dejar de ser yo, anhela serlo todo, ser el Universo y serlo eternamente. ¿Y cómo cree en su verdad la fe? Obrando de modo tal de hallar un testimonio que fundamente el anhelo que le dio origen, pues la fe se origina precisamente cuando el deseo angustiado de inmortalidad, por obra de una decisión, se convierte en la decisión de obrar para crear aquí el mundo moral en el que Dios pueda testimoniarse. ¿Y cuál es el obrar por el cual la fe da testimonio de Dios, lo crea creando su testimonio? ¿Cuál la moral que pasa del querer creer en Dios al crear a Dios? ¿Cuál el imperativo moral que debe seguir la fe para poder probarse a sí misma su verdad: la finalidad humana del Universo? Unamuno formula su conocido imperativo en estos memorables términos: «Obra de modo que merezcas a tu propio juicio y a juicio de todos los demás la

---

<sup>7</sup> *STI*, p. 251.

eternidad. que te hagas insustituible, que no merezcas morir»<sup>8</sup>. Mas que principio práctico (expresión que linda lo contradictorio), lo que nos propone Unamuno es una actitud: la insustituibilidad. Obrar de modo tal que merezcamos la eternidad significa obrar de modo tal que nos hagamos insustituibles; comportarnos de modo tal de refrendar con hechos aquello de que cada uno de nosotros es una conciencia única e irremplazable. Es insustituible quien se hace responsable por los demás al punto de que su muerte deja un vacío —el de la responsabilidad que cargaba y el del amor que brindaba a sus hermanos— tan grande que no puede ser llenado por ningún otro. Ser insustituible es morirsele al otro, que la vida del otro ya no pueda ser igual sin mí. El hombre común comprende bien este imperativo, pues ninguna muerte le parece más injusta ni le duele más que la de aquel que era necesario, que se brindaba a sus hermanos de modo tan amoroso que su existencia ya no podrá ser reemplazada del mismo modo por los que aún viven. El modelo de esta insustituibilidad es Cristo, que se dio por completo a sus hermanos hasta el punto de cargar él con la responsabilidades de los otros, hasta morir para que ellos vivan. Uno es insustituible cuando es como Cristo, cuando se sustituye a los otros para tomar sobre sí la responsabilidad que le cabe por todos y cada uno de ellos, es decir, cuando carga con la responsabilidad por la vida entera del Universo. El imperativo de hacernos insustituibles nos lleva a obrar de modo tal que no merezcamos la muerte, que nuestra aniquilación, si nos está reservada (la angustia nunca queda disuelta y se trasunta en ese «si nos está reservada») sea un sinsentido del Universo, y no la ganada conclusión de nuestros días. Mas obrar de modo tal no significa sino poner en todo nuestro sello, perpetuarnos en todos los seres, haciendo de nuestro actuar un principio dador de vida. La moral de Unamuno es una moral de la imposición del yo en el otro, donde imposición significa poner vida en el otro a través de mi conducta en relación a Él. el imperativo unamunescos es una reinterpretación positiva del mandamiento *no matarás*. Allí donde dice *no matarás* habrá que leer *darás vida y la acrecentarás*. La moral unamunesca, como la angustia de la que en última instancia procede, es una moral de la fecundidad. En efecto, si la fe se ve movida a crear su propia verdad, ello se debe a que a la fe, en cuanto es fe sincera y no dogmatismo ciego, le es inherente la angustia. El hombre desea la inmortalidad, pero lo desea en la incertidumbre, angustiadamente. La propia intensidad de su deseo es tal que en un momento ese deseo de creer se convierte en creencia. Pero esa fe no logra desembarazarse jamás por completo de la angustia. Como es una fe angustiada y no puede probar intelectualmente lo que cree, se ve movida por la angustia a crear su propia verdad. Su verdad, aquello en lo que cree, es la inmortalidad del alma. El hombre, entonces, se halla instado a crea esa inmortalidad, y lo hace dando vida a todo aquello que lo rodea, dando vida a aquellos que a su vez darán vida. De esa manera el hombre es aquí en la tierra y en el tiempo a imagen y semejanza de Dios. Es en todo en el modo del darse a todo aquello que tiene vida, e infundiendo vida en lo que a su vez infundirá vida. La angustia es fecunda. De sus espinas crecen rosas.

---

<sup>8</sup> *STV*, p. 252.

### 3.2 Caridad y responsabilidad. Unamuno y Lévinas

El imperativo unamunescos de insustituibilidad conforma, pues, una moral de la fecundidad y una moral enfática. Desear la eternización personal al punto de creer en ella es una actitud práctica y fecunda, porque la fe angustiada debe obrar la verdad que su deseo desea. Obrar ese deseo equivale a eternizarse haciéndose insustituible. Y eternizarse haciéndose insustituible significa dar vida (fecundidad) a los otros que darán vida (énfasis). En el darse por completo a los otros y ser manantial de vida, propio de la moral de la insustituibilidad, se reconoce el Deseo de serlo todo y para siempre, de ser Dios, propio de la conciencia. Ahora bien, ¿cómo en concreto infunde vida el hombre y se trasciende hacia las otras conciencias, cómo se realiza la moral de la insustituibilidad y la fecundidad? Para responder esta pregunta es menester interpretar su imperativo, no necesariamente en el contexto en que surgió, sino en aquel o en aquellos en los que puede desplegar todo su potencial significativo. Personalmente no encuentro mejor modo de interpretar el *dar vida a todo*, a través del cual la fe obra su propia verdad, dando origen a la moral, que hacerlo de acuerdo con la concepción levinasiana, para la cual dar vida al otro es cargar con la responsabilidad ética por Él, es decir, por su vida. También para Lévinas el mandamiento clave es “no matarás”, sólo que Unamuno va en cierto sentido más allá, transforma la orden en positiva y exige dar vida y acrecentarla. Este dar vida y acrecentarla es equivalente en Lévinas a garantizar la expresión del rostro del otro que me conmina a la responsabilidad, pues ser responsable por el rostro no es sino ser responsable por la vida del otro, expresada en su rostro. ¿No hay acaso una notoria similitud entre el Deseo metafísico levinasiano de lo Otro, de trascender el yo siendo para otro, y el Deseo, también metafísico unamunescos de serlo todo siendo en los otros en cuanto me brindo por ellos? Estimo que aquí dos pensadores de tradiciones y épocas diversas, de métodos y escuelas diferentes, de estilos de pensamiento opuestos: uno intuitivo y atropellado, otro mucho más riguroso y metódico, tocan un suelo común. Ciertamente Unamuno, en función del carácter activo de su pensamiento, abandona pronto este suelo. No se limita a dejar que el otro viva, lo que constituye la base de su imperativo de insustituibilidad, sino que quiere imponer la vida al otro, imponiéndole agresivamente su voluntad de vivir y su ansia de inmortalidad. En este punto, es decir, en esta proclamada pretensión unamunescas de una moral de imposición y dominio del otro<sup>9</sup>, Unamuno se aparta de Lévinas. El pensador vasco no se conforma con ser para la vida del otro, sino que quiere que el otro sea como yo, que lo consuma mi mismo anhelo de inmortalidad. Este privilegio del querer del yo, aun cuando el yo quiera la eternidad del otro, por sobre el querer intocable del otro, es ya es un viraje respecto a la perspectiva de Lévinas. Pero este privilegio del yo no es un privilegio egoísta, porque no quiero imponer mi yo por su pura imposición, sino que quiero penetrar en el otro para que el otro también penetre en mí. Imponer el yo al otro

---

<sup>9</sup> Cfr. *STV*, pp. 265-266.

es exponerse a recibir el yo del otro y dejar así que él también sea fecundo. El sentido profundo de este querer el yo dominar al otro no es egoísmo ni ejercicio de la violencia. Yo quiero dominar al otro, porque quiero borrar la divisoria entre ambos, porque quiero que ambos seamos aquello que en común ya somos: una y la misma *Voluntad de eternidad que atraviesa todo lo que es*. Quiero que ambos seamos el mismo querer: la Voluntad de Dios. En este sentido místico la moral unamunesca se separa de Lévinas. Empero esta moral mística no es tanto una moral estrictamente hablando cuanto una interpretación unamunesca del sentido de la moral. A mi modo de ver, la moral concreta a la que nos lleva el imperativo de insostituibilidad es la misma moral fecunda de la responsabilidad por el otro hasta la expiación y la substitución, que propone la moral levinasiana. Que luego Unamuno dé a este comportamiento el sentido de unión mística con el otro, es otra cosa. Lo decisivo no es el sentido místico que el yo le da a su obrar, sino el obrar que se desprende de la fe y de la angustia unamunesca. Y este obrar concreto, como lo veremos en el caso de San Manuel, está muy próximo a una ética de la responsabilidad por la vida del otro. En efecto, el principio de insostituibilidad solo puede realizarse dándose por entero al otro, y darse por entero al otro no es sino sacrificar el interés egoísta en la propia vida en beneficio de la vida del otro. Querer la vida eterna no es el egoísta querer vivir unos años más, sino querer tanto la vida al punto de dar un poco de mi vida y toda mi vida si fuese el caso, por la vida de todo lo que me rodea. Y no hay otro camino que esta moral del darse a todo y ser responsable por la vida de todo para serlo todo o, al menos, para trascender el yo. Unamuno llama a este ejercicio de la responsabilidad por la vida de los otros caridad. En cuanto esta caridad radica en dar vida brindándose al otro, la moral unamunesca es una moral de la responsabilidad, de la trascendencia y de la fecundidad, cercana a la levinasiana. En cuanto esta caridad quiere infundir en el otro el hambre de inmortalidad y la angustia que corroe al yo, Unamuno se aparta de Lévinas, pero también allí se acerca a la necesidad mayor del hombre de hoy, que necesita más que nada aquello que no sabe que necesita: a Dios, a la necesidad de Dios. Que necesita, como quizá no lo ha necesitado nunca el hombre a lo largo de la historia, que un estremecimiento de angustia lo despierte de su vida vana e impersonal, de su cosificación, de su economicismo y de su razón cientificista, que encuentra razones para todo menos para vivir. Es hora de que el hombre sienta que alienta en él un deseo de trascendencia. Es hora de despertar al hombre de su ensueño de la época de la muerte de Dios y del fin de la historia y hacerle ver que el que se muere es él y que la historia que termina es la suya, y que esto es cosa seria. En este sentido, el angustioso deseo unamunesco de eternidad no deja de estar cerca de las necesidades más urgentes del hombre actual.

#### 4 *San Manuel Bueno, mártir*

Tanto las relaciones entre ética y religión, esto es, el sentido religioso de la ética, cuanto la determinación y consumación de la ética unamunesca, ambas cuestiones, se translucen limpiamente en una de sus novelas cortas, *San Manuel Bueno, mártir*. Es allí, en un ejemplo vital ofrecido por la novela, donde mejor y más

claramente habrá que leer la ética de Unamuno y la religiosidad inherente a esta ética. Es allí también donde habrá que leer hasta qué punto ese yo unamunescos, que aparentemente todo lo invade y en todo se quiere imponer, no es sino un yo para otro, el yo de la responsabilidad, que Lévinas ha llamado «heme aquí». Es que ese anhelo desenfrenado de eternidad y la negación a que muera su yo, que ha dominado el alma de Miguel de Unamuno, le ha llevado, aunque parezca paradójico, a una ética del sacrificio del propio yo para el otro. El anhelo ontológico de querer serlo todo, de querer ser el Universo, es, en su transcripción ético-práctica, el sentir la responsabilidad de darlo todo y, así, destituir el yo egoísta para sustituirse a los otros. Ilustraré brevemente esta tesis que acabo de arriesgar no con conceptos de Unamuno, sino con una vida que su angustia y su anhelo de inmortalidad ha engendrado, la de San Manuel Bueno, párroco de Valverde de Lucerna, aquel pueblito que reposa a los pies de la montaña, junto al lago y al amparo del cielo.

Don Manuel Bueno, San Manuel de Valverde de Lucerna, era un cura párroco, que, habiendo podido, por su inteligencia y dotes, hacer carrera eclesiástica, decide abandonar toda carrera y toda ambición propia para permanecer en su pueblo natal, junto al lago, donde la leyenda cuenta que hay otra Valverde de Lucerna hundida, la Valverde celestial, las campanas de cuya iglesia suenan en la noche de San Juan. Allí Don Manuel es amado y admirado por los sencillos pueblerinos, porque él se brinda por completo a ellos. Tantas bondades adornan su vida y su obra que el cura poco a poco se va ganando en el pueblo fama de santo varón. Don Manuel está siempre presto a ayudar a los habitantes de Valverde. Ora redacta las cartas de las madres analfabetas a sus hijos ausentes, ora se ocupa de cuidar a los enfermos solitarios, ora se interesa por la salud de las embarazadas y por atender a la crianza de los niños, ora corta leña para los pobres en invierno. Unamuno nos cuenta qué clase de hombre era y que clase de ética regía la vida de Don Manuel: «Trabajaba también manualmente, ayudando con sus brazos a ciertas labores del pueblo. En la temporada de trilla ibase a la era a trillar y a aventar, y en tanto, les aleccionaba o les distraía. *Sustituía* a las veces a algún enfermo en su tarea. Un día del más crudo invierno se encontró con un niño, muertito de frío, a quien su padre la enviaba a recoger una res a larga distancia, en el monte. Mira —le dijo al niño—, vuélvete a casa, a calentarte, y dile a tu padre que yo voy a hacer el encargo»<sup>10</sup>. Éste era San Manuel Bueno y ésta su ética; una ética de la responsabilidad y del para-el-otro. El *heme aquí* levinasiano respondiendo por todos sus prójimos, sustituyéndose a ellos, cargando con sus deberes, y hasta con sus culpas. Don Manuel, San Manuel Bueno, se había vuelto para sus feligreses de Valverde de Lucerna insustituible, pues a todos sustituía y el sentido primero de su vida era «que estén todos contentos de vivir»<sup>11</sup>. Y el contento de vivir de los otros, de los huérfanos, de los enfermos y de las viudas era responsabilidad sentida por el

---

<sup>10</sup> Miguel de Unamuno, *San Manuel Bueno, mártir y tres historias más*, Barcelona, 1983, p. 32.

<sup>11</sup> *Op. cit.*, p. 34.

párroco. Pero no sólo se ocupaba Don Manuel de socorrer a sus parroquianos en sus necesidades físicas y temporales, sino, ante todo, de socorrerlos en sus necesidades espirituales e intemporales. Era Don Manuel la fuente de la que manaba consuelo para el pueblo. Él era quien sentía la responsabilidad de apuntalar, por la palabra y por el ejemplo, la fe sencilla en la inmortalidad personal y en el amor de Dios, que son el consuelo del pueblo. Baste un solo ejemplo para comprender esta responsabilidad que Don Manuel sentía no sólo por su gente, sino también por los extranjeros que a él acudían, pues la responsabilidad no tiene límites de comarca. He aquí el texto:

Una vez pasó por el pueblo una banda de pobres titireteros. El jefe de ella, que llegó con la mujer gravemente enferma y embarazada, y con tres hijos que le ayudaban, hacía de payaso. Mientras él estaba en la plaza del pueblo haciendo reír a los niños y aún a los grandes, ella, sintiéndose gravemente indispueta, se tuvo que retirar, y se retiró escoltada por una mirada de congoja del payaso y una risotada de los niños. Y escoltada por Don Manuel, que luego, en un rincón de la cuadra de la posada, la ayudó a bien morir. Y cuando, acabada la fiesta, supo el pueblo y supo el payaso la tragedia, fuéronse todos a la posada y el pobre hombre, diciendo con llanto en la voz: 'Bien se dice, señor cura, que es usted todo un santo', se acercó a éste queriendo tomarle la mano para besársela, pero Don Manuel se adelantó, y tomándosela al payaso, pronunció ante todos:

- El santo eres tú, honrado payaso; te vi trabajar y comprendí que no sólo lo haces para dar pan a tus hijos, sino también para dar alegría a la de los otros, y yo te digo que tu mujer, la madre de tus hijos, a quien he despedido a Dios mientras trabajabas y alegrabas, descansa en el Señor, y que tú irás a juntarte con ella y a que te paguen riendo los ángeles a los que haces reír en el cielo de contento.<sup>12</sup>

Don Manuel es el paradigma de una ética, cuya responsabilidad no se agota en brindar ayuda a quien la necesita en esta vida (no alcanza con asistir a la mujer enferma), sino en dar consuelo a aquellos (y lo somos todos en algún momento) a los que, como el pobre payaso, la vida ya no puede darnos consuelo, y lo que necesitamos es una razón para vivir. El imperativo de Don Manuel no se limita al *no matarás*; ni siquiera a su forma positiva de *darás vida y la acrecentarás*, sino que incluye el dar esperanza para más allá de la vida, y fundar esa esperanza en el propio obrar. Don Manuel es insustituible para la vida, para la muerte y para el más allá de la muerte de los hombres de Valverde de Lucerna y también de los extranjeros que por allí pasan. Su ejemplo es ejemplo de *para-el-otro*, para el payaso, viudo y extranjero, y para sus hijos, huérfanos de madre. Es que Don Manuel no concibe salvar su alma, sino es

---

<sup>12</sup> *Op. cit.*, pp. 34-35.

salvando la de su pueblo. Su salvación es ante todo ética, se salva salvando de la desesperación al pueblo, y vive en éste, como la esperanza del pueblo.

Ahora bien, este prototipo de ética de la responsabilidad, ¿lo es también del desinterés? ¿No es que Don Manuel quiere salvar su alma salvando la de su pueblo? ¿Tiene fe Don Manuel, San Manuel, el mártir? Y he aquí lo sorprendente: he aquí la cumbre de la nobleza y del desinterés de este hombre y de esta ética que nos propone Unamuno: Don Manuel no tiene fe. Para él no hay otra vida que ésta. Su obrar no espera ni la reciprocidad del pueblo ni la de Dios. Da todo lo que tiene y hasta lo que no tiene, consuelo y esperanza. Es que, como le confiesa a Lázaro, el joven al que él resucitó del progresismo y del racionalismo no a la fe, sino a la necesidad de la fe, Don Manuel no tiene esa fe. La verdad, la verdad racional que es la que de veras cree Don Manuel, es para el acaso terrible, acaso la nada, y sólo por responsabilidad, sólo por no acabar gritando en el medio de la plaza que no hay esperanza, sólo para que no se derrumbe la fe de los humildes, que en él se apuntala, finge creer y obra como si creyese. ¿Hay acaso aquí algún atisbo de egoísmo o de moral heterónoma, fundada en el interés de la salvación? Don Manuel es atormentado por la angustia que no ha permitido que esa angustia devenga desesperación, sino que ha sacado de ella su mejor fruto, la esperanza, pero ni siquiera la esperanza para sí, sino para los otros. Convertir la angustia que se siente en sí mismo en esperanza para los otros es el meollo de la ética unamunesca, definida no en conceptos, sino en el ejemplo vivo de San Manuel Bueno, testimonio y síntesis de la fecundidad de la angustia.

Ciertamente la angustia es condición necesaria pero no suficiente para que se produzca esta conversión. Es madre, pero no padre y madre de la esperanza. También puede devenir desesperación. ¿Qué fecunda esa angustia para que ella sea esperanza fecunda y no desesperación estéril? Aquí no encuentro otra explicación que la decisión del hombre de carne y hueso, no hallo otro fundamento que la dignidad humana. Esa dignidad permanece separada, santa, de cualquier intento psicologista que intente explicarla por lo que ella no es: un concepto. Por ello Don Manuel es bien llamado San Manuel.

¿Pero en su intento de dar esperanza al pueblo no infunde Don Manuel el dogmatismo y enseña la ignorancia? Don Manuel vive para hacer vivir a sus feligreses, para darles consuelo y hacer que se sueñen inmortales. ¿Es esto verdadero, es esto falso? La verdad semántica, la prueba concreta de la eternidad o la nada nadie la tiene. Tal vez sea la inmortalidad un sueño, pero tal vez la nada no sea más que una pesadilla. Don Manuel enseña una verdad práctica, una verdad que sirve para vivir, que hace vivir y en ello encuentra su fundamento. La filosofía, por el camino del testimonio, intenta dar un sustento conceptual a esta verdad práctica, pero ella ya encuentra suficiente fundamento en la vida misma. ¿Puede llevar una posición tal al dogmatismo? La religión verdadera, la nacida de la angustia que se convierte en fe y crea su propia esperanza, no es dogmática. Dice Unamuno por boca de Don Manuel:

Todas las religiones son verdaderas en cuanto hacen vivir  
espiritualmente a los pueblos que las profesan, en cuanto les

consuelan de haber tenido que nacer para morir, y para cada pueblo la religión más verdadera es la suya, la que le ha hecho.<sup>13</sup>

¿Y cuál es la religión de Don Manuel? ¿Cuál su consuelo? Su religión, su consuelo es consolar a los demás, aunque el consuelo que les dé no sea el suyo. Éste es el punto de fusión entre una ética que se vuelve religión sin dejar de ser ética y una religión que se vuelve ética sin dejar de ser religión. Y éste, creo yo, como cree Unamuno, es el gran secreto de la vida de Don Manuel: creyendo no creer, obró como si creyera, y su obrar, casi inconscientemente, terminó haciéndolo creer, puesto que en él, además de responsabilidad, encontró consuelo. En Don Manuel la angustia, el *querer creer y no poder, desemboca en obrar, que no es sino querer crear lo que uno quiere creer y no puede*, y, retrospectivamente, el obrar funda la fe. No fue Don Manuel ejemplo de responsabilidad e insostituibilidad para salvarse, no hay en él ética interesada, ni siquiera con un interés trascendente, pues la angustia no le permite ninguna seguridad en la salvación, ni especular acerca de los instrumentos para alcanzarla. La angustia es quien evita que se rebaje la autonomía y la valía de su ética. Por el contrario, Don Manuel, por su propia dignidad, convirtió su angustia en esperanza para los demás a través de su obrar, y de la esperanza de los otros recibió consuelo, de la ética recibió la fe. Quiso creer para hacer creer y no pudiendo creer hizo igual creer hasta que a la postre terminó creyendo, pues murió rezando y haciendo rezar el credo «en la resurrección de los muertos y en la vida perdurable». No obró bien para salvarse, sino que se salvó para obrar bien, es decir, no sucumbió a la desesperación y a la nada para poder asistir y consolar a su pueblo; y es esa asistencia y ese consuelo que dio sin tenerlo, lo que le dio postteriormente, sin que él lo esperara, consuelo y, casi sin que se diera cuenta, también fe. Pero nunca una fe dogmática, nunca una fe ciega, nunca una fe sin angustia, nunca una fe en la que el creer de una razón débil mate la dignidad del querer creer de una voluntad fuerte. Por eso, durante la última comunión que impartió entre sus feligreses, mientras le da la hostia le dice al oído a Ángela Carballino, que nos relata su historia, «reza también por Nuestro Señor Jesucristo».

Es la ética, son los otros para los que ha sido, los que le dan a Don Manuel la fe que cree no tener. Por ello, cuando confiesa su incredulidad ante Angelina, cuyos días él había alumbrado, le pide que lo absuelva en el nombre del pueblo. Y Angelina, el pueblo, lo absuelve en el Nombre de Dios. Quien necesita absolución, cree, aunque crea no creer, y quien cree que esa absolución se la pueden dar aquellos para quienes ha sido, es porque ha recibido ese creer de la ética que primero ha obrado. «Toma agua bendita y terminarás creyendo». Don Manuel ha hundido su vida en el sueño de inmortalidad de su pueblo, que sueña con la vida eterna, como el lago de Valverde de Lucerna «sueña el cielo». Y así como el cielo le devuelve su sueño al lago reflejándose en sus aguas, el pueblo le ha devuelto a Don Manuel su vida, devolviéndole el consuelo.

---

<sup>13</sup> *Op. cit.*, p. 46.

¿Y hay verdaderamente consuelo en el alma de Don Manuel? Tal vez la mayor prueba de fe y de responsabilidad unidas de San Manuel, que murió creyendo no creer, pero sin creer creer, creyendo, haya sido confesar a Lázaro su incredulidad, porque sólo así podía resucitarlo de ella y de su racionalismo (que no de su razón) disolvente y desolador. Sabía Don Manuel que con Lázaro (la conciencia reflexiva, la mente filosófica) no le serviría el engaño de fingirse creyente cuando en realidad no creía o creía no creer, y que sólo podría convertirlo confesándole su verdad y su angustia. Y así, confesándole aquella angustia que lo mataba, le dio a Lázaro una razón para vivir. Convirtió su propia incredulidad en esperanza de su hermano, que tanto la necesitaba. ¿Pero, en realidad, con quién fingió Don Manuel? ¿Fingió ante el pueblo creer para que el pueblo también creyese, o se convenció a sí mismo y convenció a Lázaro de que no creía, para que en el acabamiento de su tránsito por la tierra y por la angustia «se les cayese la venda» y desde esa misma angustia despertaran a la fe?

### 5 Unamuno hoy

Analizar la actualidad estrictamente filosófica de Unamuno (cuyo pensamiento frecuente e injustamente es subvalorado) en el contexto problemático de la filosofía actual sería de por sí tema para otro artículo y excede los límites que éste se ha impuesto. Empero, para concluir, quisiéramos aquí destacar un segundo sentido en el que está vigente Unamuno; un sentido que podríamos llamar histórico o epocal y que personalmente me parece aún más importante que el estrictamente filosófico. En esta época de inmediatez, en la que la historia ha acabado y el futuro es ya, Unamuno reclama eternidad. Cuando todos desfallecen por lo que puede ocurrir mañana, al alma de Unamuno sufre por lo que ha de ocurrir cuando acaben los tiempos. Este hombre de hoy, de tiempos cortos, de mirada corta, de alma corta tiene mucho que aprender de un espíritu como el de Unamuno. Aprender que la cuestión es intentar, aunque tal vez sea un imposible, hacer de cada ahora un instante de eternidad y no asfixiar la eternidad en el ahora pasajero. Aprender a ser capaz de la angustia y no sólo del temor. Aprender que la angustia puede ser fecunda y a ser capaz de fecundarla. Este hombre de hoy, que en sus manifestaciones más vulgares no desea más que un poco de confort, adormecimiento intelectual y diversión, y que en sus manifestaciones más *elevadas* se conforma con el conocimiento y el poder, que no son sino otras tantas diversiones hasta que llegue la muerte, es un hombre indigno, porque ni siquiera tiene la dignidad de desear cosas verdaderamente grandes y menos la nobleza de mantener su conducta a la altura de sus pretensiones. A este hombre de hoy, a este hombre de carne y hueso, pero de carne flácida y de huesos débiles, le opone Unamuno su espíritu al que lo consume «una fiebre incesante, una sed de océanos insondables y sin riberas, un hambre de universos y la morriña de la eternidad»<sup>14</sup>. Unamuno es hoy una provocación a la dignidad y a la nobleza; a tener la dignidad de abandonar nuestros

---

<sup>14</sup> *VQS*, p. 8.

puertos fortificados y salir a alta mar en busca de océanos insondables: es una provocación a salir de nuestra prisión en nosotros mismos y en nuestro tiempo y a descubrir en el fondo más noble de nuestra alma la morriña de la eternidad. En un mundo donde antes de dar un paso se toman todas las precauciones posibles, Unamuno nos invita a embarcarnos a tientas hacia el mar sin riberas, a pelear por lo imposible. En un mundo preocupado tan sólo por la paz, confundida con la seguridad de los propios intereses. Unamuno nos intima a no tener paz y sí gloria. La cuestión de la vigencia de Unamuno es la cuestión de la vigencia de la voluntad humana que busca para sí misma la dignidad de ser capaz de sacrificar todo interés egoísta para ir a buscar una eternidad que quizá no exista. ¿Búsqueda inútil? Preguntémosle a los galeotes que libertó el Quijote y a los pobres para quien Don Manuel cortaba leña en invierno si era inútil o no la búsqueda.

¿Y qué significa salir a navegar por océanos insondables? Podríamos responder con palabras de Unamuno que tal vez signifique «ir a buscar el sepulcro de Dios y rescatarlo de creyentes e incrédulos, de ateos y deístas, que lo ocupan, y esperar allí dando voces de suprema desesperación, derritiendo el corazón en lágrimas, a que Dios resucite y nos salve de la nada»<sup>15</sup>. Y esta tarea de rescatar al Señor de su sepulcro, la mayor tarea del pensamiento desde que Nietzsche con razón enterró a un Dios muerto, esta tarea que está en el centro del debate filosófico y teológico de hoy en día, ha sido la tarea angustiada y angustiada de Don Miguel de Unamuno. Espero que estas páginas no le hayan hecho injusticia.

---

<sup>15</sup> *VQS*, p. 9