

DERECHO Y CRISTIANISMO EN UNAMUNO *

"Yo, por mi parte, sueño con acabar mis días en mi tierra y la de mis padres volviendo a recoger el espíritu que inspiró mis primeras obras, y sobre todo aquella de "Paz en la guerra" que usted me recuerda con el más fino sentido de simpatía, y ¡Dios se lo pague!". En 1917, cuando Miguel de Unamuno escribe estas líneas a Pere Corominas (1), su epifanía ha adquirido formas —*La Vida de don Quijote y Sancho* (1905), *Del sentimiento trágico de la vida* (1913)— en las que se evidencia el influjo, más o menos decisivo, de Kierkegaard, cuya obra ha conocido directamente entre 1901 y 1904 (2), y que dejan lugar a la nostalgia de las "primeras" manifestaciones. Sin entrar en el tema de la confrontación "agónica" o "contemplativa", no parece superfluo advertir que entre 1895 —primera aparición en público— y 1900, espacio de tiempo en que se centra este estudio, muchos de los lugares comunes de su obra están ya acotados, y entre ellos el de la incompatibilidad entre el derecho y la doctrina de

(*) Abreviaturas empleadas: MdeU=Miguel de Unamuno; U=Unamuno; OC=Obras completas, edic. Aguado-Vergara; EE=Ensayos, edic. Aguilar; ETC=En torno al casticismo

(1) Cit. COROMINAS, JOAN, *Correspondance entre MdeU et Pere Corominas*, "Bulletin Hispanique" 61 (1959) 386-436, 62 (1960) 43-77, aquí p. 60. Sobre ese "espíritu" de *Paz en la guerra*, ya insinuado por MARIAS, JULIAN, *MdeU*, Madrid-Espasa-Calpe, 1943, p. 200, cfr. BLANCO AGUINAGA, CARLOS, *El Unamuno contemplativo*, México (Public. de la N. Rev. de Fil. Hisp.), 1959, pp. 56 ss., también 21 ss., 44 ss., 78 ss. Sobre la interpretación "agónica", GARCIA BACCA, DAVID, *U o la conciencia agónica en Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, Caracas 1947, pp. 95 ss. y siguiendo esa línea clásica: VALDES, MARIO J., *Death in the Literature of U*, Urbana, Univ. of Illinois Press, 1964; HUERTAS-JOURDA, JOSE, *The Existentialism of MdeU*, University of Florida, 1963.

(2) Cfr. BLANCO GARCIA, MANUEL, Prólogo al t. IV de *Obras Completas* (OC), ed. Aguado-Vergara, fechado en 1960, p. 32. (El del t. III, también citado aquí, data de 1959; la edición lleva indistintamente el año 1958). V. también COLLADO, JESUS ANTONIO, *Kierkegaard y U. La existencia religiosa*, Madrid (Biblioteca Hisp. de Fil., 34), 1962.

Cristo. El *topos* no es superfluo, ya que lo integran elementos provenientes de sus años de formación universitaria (3), de sus lecturas de teólogos protestantes contemporáneos y de otra literatura secundaria enlazados entre sí por el puente alzado sobre la crisis religiosa de 1897 (4), y que se reiteran en su obra posterior, a la que se califica de "personalista", no de "individualista", por lo que hace a su tratamiento de lo jurídico (5). No en vano puede trazarse la trayectoria que va desde el *Diario*, exhumado por Armando Zubizarreta, a las *Meditaciones evangélicas*, inacabadas, y sólo una de ellas dada a publicidad en 1899 —*Nicodemo el fariseo*—, pasando por un proyectado *Tratado del amor de Dios*, para concluir en *Del sentimiento trágico*.

Dos cartas a Giner de los Ríos

En una de las dos cartas hasta ahora conocidas de la correspondencia con Francisco Giner de los Ríos, fechada en Salamanca a 22 de noviembre de 1899 (6), queda de tal modo delimitada la temática, que puede tomarse como punto de referencia, en el que inciden escritos anteriores, coetáneos o inmediatamente posteriores, en relación con el *topos*. En ese tiempo, Unamuno es catedrático de griego de Salamanca desde 1891, mientras que a Giner rodea el aura que hace de él una figura en primer plano de la vida nacional. Por entonces, también, el profesor salmantino ha insinuado el tema de la mística española en uno de sus primeros artículos de rango, publi-

(3) Cfr. TURIN, YVONNE, *MdeU universitaire*, Paris (Bibl. gén. de l'Ecole prat. des Hautes Etudes, VI sect.), 1962, 10 ss. Biografía de Unamuno: SALCEDO, EMILIO, *Vida de don MdeU en su tiempo, en su España, en su Salamanca*, Salamanca, Anaya, 1964, 43 ss., 73 ss., 87 s., 93 s.; RUDD, MARGARET THOMAS, *The lone Heretic, Biography of MdeU y Jugo*, Austin, University of Texas Press, 1964.

(4) Tal crisis queda al margen de este trabajo. Cfr. SANCHEZ BARBUDO, ANTONIO, *Una experiencia decisiva: la crisis de 1897 y Sobre la concepción de "Paz en la guerra"*, en *Estudios sobre U y Machado*, Madrid, Guadarrama, 1959, pp. 43 ss., 31 ss., respectivamente. Rectificándole, ZUBIZARRETA, ARMANDO, *U en su nivola*, Madrid, Taurus, 1960, pp. 262 ss. Una matización de ambas actitudes en el libro póstumo de SANCHEZ RUIZ, JOSE MARIA, *Razón, mito y tragedia. Ensayo sobre la filosofía de don MdeU*, Zürich, Pas-Verlag, 1964, 298 ss.

(5) En este sentido, LEGAZ LACAMBRA, LUIS, *MdeU und die Möglichkeiten eines Rechtsexistentialismus*, "Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie" 51 (1965) 1-15.

(6) Reproducidas ambas por TURIN, YVONNE, *Deux lettres d'Unamuno à Giner de los Ríos*, "Bulletin Hispanique" 65 (1963) 121-128.

cado en la revista de Lázaro Galdeano, *La España Moderna*, en 1895, dentro de una serie, editada como libro —*En torno al casticismo* (ETC)— en 1902. Tal artículo, *De mística y humanismo*, cojea las figuras de Teresa de Jesús, Juan de la Cruz y, por encima de ellas, la de Fray Luis de León. En Madrid, pocos días antes de esa carta, el 13 de noviembre, Unamuno siente la satisfacción de ocupar por vez primera la tribuna del Ateneo, y sorprende a sus oyentes leyéndoles una de sus *Meditaciones evangélicas*: *Nicodemo el fariseo*, escrita ya, como le comunicaba por carta a su amigo Jiménez Ilundain, en 1897 (7). Pocos días después de aquel "sermón" como él mismo lo calificaría consciente de inaugurar un estilo que iba a perpetuar, aparecerá el texto en *Revista Nueva*: Unamuno está corrigiendo las pruebas cuando contesta a Giner. En esta conjuntura, un profesor de Cracovia, Lutoslawski (8), se dirige a Giner pidiéndole información sobre ediciones de obras de autores místicos españoles. El alma de la Institución Libre de Enseñanza se dirige a su vez al joven profesor de Salamanca, a quien había conocido en unas fallidas oposiciones a cátedra en 1890. Unamuno se siente halagado y, aunque sabemos de su respeto pero no estimación por Giner (9), contesta en el tono de su desmedida "epistolomanía", descubriendo intimidades, a pesar de no existir entre ellos una continua correspondencia. Con ello nos da el texto clave a estudiar:

"Ahora trabajo en *El reinado social de Jesús*, respuesta a ese reinado social de Jesucristo que se compadece con bendecir banderas para la guerra y que tergiversa el claro "no matarás". En él desarrollo lo practicable y humano de la no resistencia al mal, la doctrina de la resignación activa, el combate espiritual contra la guerra y sus consecuencias. Más en el fondo es un ataque a la concep-

(7) Cfr. BENITEZ, HERNAN, *Cartas inéditas de MdeU y Pedro Jiménez Ilundain*, "Revista de la Universidad de Buenos Aires" 2 (1948) 47-87, 295-357; 3 (1949) 83-179, 473-533, recopiladas por FRANZ XAVER NIEDERMAYER, *MdeU. Briefwechsel mit seinem Freund dem Landsmann Ilundain*, Nüremberg, Glock u. Lutz, 1965, que es el texto manejado: cfr. la carta de 3 de enero de 1898, pp. 39 ss., 41, principalmente.

(8) De él hará más tarde mención Unamuno: "Como que la filosofía es la visión total del universo y de la vida a través de un temperamento étnico. —Eso lo dijo ya... —Sí, no quiero que me llame plagitario; eso lo dijo ya alguien, y sospecho que lo hayan dicho muchos; yo donde lo he leído me parece que es un polaco: Lutoslawsky" (*Sobre la filosofía española*, 1904, OC, III, 739).

(9) "Yo soy, como usted, uno de los hombres más prevenidos en contra de Giner, su constitución mental me es poco simpática, pero ¿he penetrado bien en su obra?" (Carta de 15 de diciembre de 1899 a Corominas, cit. p. 425).

ción belicosa de la vida, que a mi entender culmina en el derecho romano. El *ita ius esto* y el "ama a tu prójimo como a ti mismo" se dan de cachetes, el derecho quirritario es antípoda de la caridad cristiana. Toda la esencia del catolicismo, y la razón de su evolución, está en ser un compromiso entre el derecho romano (cuyo sucesor es el canónico en gran parte) y el Evangelio, socialista aquél, a pesar de sus apariencias de individualismo, y anarquista éste. El *ita ius esto*, el "la ley hace el pecado" se oponen. Derecho y deber, relaciones jurídicas, se colaron en la concepción religiosa católica, donde parece a las veces que se trata de un contrato jurídico entre Dios, un Dios jurídico también, y el hombre. Lo religioso es gracia y sacrificio. Pero los que penetraron hasta el fondo de la doctrina de la gracia, S. Agustín, los místicos, Lutero, Jansenio, fueron ahogados por los otros, por los teólogos romanizantes, por los canonistas disfrazados de teólogos. Tal es el esqueleto de mi ensayo *El reinado social de Jesús* al que quisiera dar, vivificando su doctrina, calor y forma y unción. Aspiro a que se piense aquí en lo religioso y se medite en ello, lo cual quebrantaría el condenado dogmatismo que nos corroe, y creo el mejor camino adoptar las formas tradicionales. Me siento cristiano, sin mote adjetivo alguno, con cierta indeterminación en las soluciones concretas del problema de ultratumba. Quiero salvar mi razón, pero es siendo dueño y no esclavo de ella, porque hay mucho fuera de la razón".

"Reinado social de Jesús" es término de la pastoral católica del momento (10). Unamuno cree verlo empleado en sentido belicista, respaldando la "alianza entre el Trono y el Altar" en las campañas de Marruecos y, antes, en las guerras de Filipinas. En ese momento, y en sentido diverso al que supone su grito estentóreo, verdadera *crux* de los intérpretes, *La agonia del cristianismo*, Unamuno mantiene la separación entre jerarquía y clero regular, por un lado, y estado, por otro. Al no ser de este mundo el reino de Dios, no es propio de un capellán castrense arengar a las tropas en su lucha contra el moro, ni tampoco es admisible considerar impedimento moral para un nombramiento episcopal el hecho de que la persona interesada se haya mantenido neutral en la lucha contra los tagalos, como igualmente no procede defender con el Evangelio la propiedad privada. Mas, al

(10) "¿Qué es eso del reinado social de Jesucristo, con que tanto nos marean los jesuitas?", escribirá más tarde en *La agonia del cristianismo, Ensayos* (EE). 4.ª ed., t. I, Madrid, Aguilar, 1958, p. 987.

afirmar la distinción entre religión y política, es consciente de que los cristianos, mientras viven, lo han de hacer en este mundo, por lo que hay que concordar los imperativos de la "religión" y de la "patria", y no considerar la religión cosa aparte, ministerio a delegar, sino vida íntima del espíritu, que se difunde en todas las actividades de éste, animándolas, algo hondamente personal que informa todas las acciones, un modo de sentir, pensar y obrar, más que un conjunto de ideas y de prácticas definidas e impuestas por una actividad externa (11). Está ya aquí el Unamuno de la interiorización que se exterioriza, el de la autonomía personal frente a toda heteronomía.

Al tema de *El reinado social de Jesús* ya había incluso aludido en el artículo de 1895, *De mística y humanismo*: "Nos aturden los oídos con eso del reinado social de Jesucristo, y apenas lo entienden sus pregoneros. No se sueña apenas en el reinado del Espíritu Santo, en que el cristianismo, convertido en sustancia del alma de la Humanidad, sea espontáneo" (OC, III, 277). Después ha dado noticia de ello, más amplia incluso que a Giner, a su amigo Ilundain en carta de 25 de mayo de 1898, a quien advierte que quiere construirlo "con alma, con corazón y con vida". Precisamente le insiste en el aspecto de la interioridad, más difuso en la carta a Giner: "... hay que aplicar a las relaciones entre los pueblos la misma moral que se preconiza para las relaciones entre los individuos. Es una condena de la guerra y del militarismo y de todos los bárbaros sentimientos que engendra el exclusivismo nacional. Aún no tenemos el cristianismo en la médula, y mientras no se haga espíritu de nuestro espíritu y sustancia de nuestra alma la verdad evangélica, no habrá verdadera paz". Le añade que el "supra-hombre" en que Nietzsche soñó, el "hombre nuevo", no puede ser otro que el cristiano, que aún no es, pero que será, desligándose, en su marcha hacia el futuro, de todo paganismo, de todo heroísmo bélico, de todo nacionalismo. También le señala, casi con las mismas palabras que posteriormente a Giner, la incompatibilidad entre caridad e *ita ius esto*, entre el sermón de la montaña y las doce tablas. Si se le arguye que el reino de Dios, verdaderamente cristiano, por él vislumbrado, es sólo un sueño, una utopía, Unamuno encuentra una justificación de tal utopía en las palabras de Cristo: "Sed perfectos como vuestro Padre celes-

(11) Cfr. *Religión y patria*, 1904, OC, III, pp. 654-666.

tial es perfecto". Sólo con la vista puesta en el ideal llegará a haber verdadera paz entre los individuos y entre los pueblos (*Briefwechsel*, 47-49).

Al contestar a Giner, profesor de filosofía del derecho en Madrid, Unamuno aborda ese tema jurídico. Más tarde, al tener que escribirle por segunda vez, para darle indicaciones bibliográficas más concretas que las de la primera carta —incluso reseña los precios— recalcará los motivos religiosos de su actitud, y reseñará incluso sus fuentes. Con todo ello se sentaban las bases de un lugar común —incompatibilidad entre Evangelio y ley humana—, repetido frecuentemente en su obra (*Correspondencia con Angel Ganivet*, 1896-97, OC, V, 1001; *La fe*, 1900, EE, I, 265; *España y los españoles*, discurso en los juegos florales de Cartagena, 8 de agosto de 1902, OC, IV, 1082; *Religión y patria*, 1904, OC, III, 660; *Del sentimiento trágico*, 1913, EE, II, 811; *Agonía del cristianismo*, 1925, EE, I, 988, etc.).

Fuentes del "topos"

Aunque tal actitud ante el derecho derive directamente de sus lecturas de teólogos protestantes, como le indica a Giner en la segunda carta, no se limita a esas fuentes el conocimiento unamuniano del fenómeno jurídico. En esa misma carta hace referencia a Krause, en primer término. Unamuno ha estudiado en Madrid, en la Facultad de filosofía, donde se doctoró en 1884, y en esos años, entre los dieciseis y veinte de su edad, ha sido un "devoralibros". Antes, sólo sabe de la existencia de Descartes, Hegel o Kant a través de la *Filosofía fundamental* de Balmes, incluida en la corta librería de su padre (*Un filósofo del sentido común*, 1910, OC, IV, 818). En Madrid, aprenderá alemán leyendo la *Lógica* de Hegel, y Kant, Fichte, Schelling serán objeto de estudio, al menos informativo. Pero en la Universidad Central no se encuentra con profesores afiliados al idealismo filosófico. Su profesor de metafísica —cuyo programa incluye también prolegómenos de moral y derecho—, Ortí y Lara, tomista estricto, utiliza los textos del dominico fray Cefirino González. Con el paso del tiempo, el recuerdo hará más inexorable el juicio del discípulo sobre estos tomistas. Del dominico sabemos algo, comparativamente con Balmes, "aquel excelente perio-

dista que muchos quieren hacernos tragar por un gran filósofo. Mayor que Fr. Ceferino González, sin duda" (OC, III, 657s.). Mas lo que priva en el ambiente universitario que respira es el krausismo. El mismo confiesa, no sin ironía, que estuvo "enfrascado en libros de caballería filosóficos, de los caballeros andantes del krausismo y de sus escuderos". Los "escuderos" son aquí de interés, dado el momento en que Unamuno llega a la universidad. Por aquel tiempo se ha producido ya la confluencia entre el organicismo idealista del krausismo y la corriente positivista, que en la España universitaria de la Restauración es objeto de una amplia recepción de carácter informativo, ya que no existen propiamente positivistas. En el curso 1875-76 han tenido lugar en el Ateneo los debates sobre el positivismo, en los que Gumersindo de Azcárate, respetado por el corrosivo vasco (ETC, OC, III, 189), ha abominado, desde el krausismo, del carácter "antimetafísico" e "inmoral" del positivismo (12). El idealismo krausista supone, en su arranque, un intento de superación del liberalismo doctrinal individualista, en dos dimensiones: aquella que corregía el atomismo de éste al considerar la sociedad como un "todo orgánico", como algo primigenio, y aquella otra que, desaprobando la competencia desleal entre individuos, resaltaba el "todo armónico", "moral", no "natural" o "fisiológico" del organismo. Pero el positivismo, con Spencer a la cabeza, habla precisamente de este último organismo. Dentro de la equivocidad del término, se va a producir una fusión entre idealismo y materialismo, reflejo, aunque sus protagonistas krausianos tengan conciencia de "armonía" (13), de una mezcla de ingredientes intelectuales; y muestra, dadas las condiciones de la recepción, del caos ideológico de una época en que la filosofía ha dejado de existir.

(12) *El positivismo y la civilización*, en *Estudios filosóficos y políticos*, Madrid, Fernando Fe, 1877, pp. 77, 81, 89, etc.

(13) ADOLFO POSADA escribe, cuando está concluido el proceso: "...la corriente positivista, especialmente Spencer, y el evolucionismo, han influido mucho. La tradición española de que nos habla Costa, no se ha mantenido; lo que sí puede afirmarse es que en el espíritu íntimo de los principales sociólogos españoles modernos ha imperado con fuerza la educación filosófica del krausismo, imponiendo austera disciplina intelectual a muchos, y sirviendo sus ideas lógicas y metafísicas, a manera de *fundente* de las tendencias harto divergentes de la Sociología en sus direcciones evolucionista, psicológica, positivista, idealista e histórica...". Y así, en Giner, hay "un sentido de armonía y de convergencia de doctrinas y de ideas" que van desde Schelling, Hegel o Savigny, a Stahl, Taparelli o el mismo Spencer. (*Los estudios sociológicos en España*, "Boletín de la Institución Libre de Enseñanza" 23 (1899) 222, 247.

En esta "situación" se halla Unamuno estudiante, quien bajo la sombra de la actitud moralizadora del krausismo (14), en la inflexión ahora sufrida, lee ávidamente, sin coto de materias ni de autores, las mismas fuentes positivistas. En una carta capital dirigida a Federico Urales que, aunque sin fecha, cabe referirla a 1901 (15), confiesa: "Difícil me sería precisar los orígenes de mi pensamiento, porque en un período de diez o doce años, del 80 al 92, leí enormemente, y de cuanto caía en mis manos, sobre todo de psicología (de psicología fisiológica, Wundt, James, Brain, Ribot, etc., a que he hecho unas oposiciones) y de filosofía (he hecho otras de metafísica), aparte de mis estudios filológicos. Pero siempre he leído de todo, física, química, fisiología, biología, hasta matemáticas". Luego hablará despechado de ese "cientifismo nada científico" y pretenderá dejar atrás su "época de spencerismo". En todo ello no hay que ver sino el reflejo de la situación intelectual española en el último cuarto del siglo XIX. Entre él y Posada traducen bastantes títulos de Spencer para *La España Moderna* (16). No cabría hablar, con todo ello, de un redomado positivismo en Unamuno juvenil. Sin duda que hay indicios, nunca sacados a la luz pública, de una corta etapa,

(14) Unamuno, en la etapa de agotamiento krausista, mantuvo independencia de criterio frente a esta "atmósfera". En primer término, por los motivos que luego se indicarán, señaló la identidad del krausismo con lo "castizo" español. Ya se ha hecho mención de su juicio sobre Giner y Azcárate. A la muerte de este último publicó una sentida nota necrológica en el "Boletín de la Institución Libre de Enseñanza" 42 (1918) 3-4. Fue escasa su colaboración con la Institución. De sus iniciativas pedagógicas, realizadas estos años, juzga diversamente de la *extensión universitaria* "...iniciada aquí por la de Oviedo, que es la más digna de vivir, aunque sea la que menos rendimiento dé al Estado, ¿qué repercusión ha tenido?" (*De la Enseñanza Superior en España*, 1899, OC, III, 115). "El primer deber hoy en España de las clases directoras es, más que enseñarle al pueblo física, química y a hablar en anglosajón, estudiarle con amor y a fondo, sacarle su inconsciente ideal de vida..." (*De regeneración: en lo justo*, 1898, OC, IV, 1049). En carta dirigida a Mundain el 7 de diciembre de 1904 comenta haber recibido el libro que sobre el "Instituto del Trabajo" ha prologado Canalejas, y en el que colaboran Posada —"¡una lumbrera de la ciencia!" comenta con sarcasmo— y otros profesores de Oviedo, que habían puesto en marcha con Canalejas esa iniciativa en su paso por el Ministerio de Agricultura. Unamuno alaba, no obstante, a Canalejas. Por último, su celo en el cumplimiento del deber profesional choca con la actitud de Castillejo, que al hacerse cargo de la "Junta de Ampliación de Estudios" abandona su actividad profesoral: "Me parece rematadamente mal que Castillejo, verbigracia, esté en la Junta esa y no en Sevilla, a pesar de los sofismas institucionales" (carta a Federico de Onís, en 1907, cit. SALCEDO, 142).

(15) Cfr. texto en URALES, FEDERICO, *La evolución de la filosofía en España*, Barcelona, "La Revista Blanca", 1934, t. II, pp. 203-213.

(16) Sobre esta actividad, GARCIA BLANCO, *U traductor y amigo de José Lázaro*, "Revista de Occidente" 2.ª ep., 19 (1964) 97-120.

interrumpida bruscamente, de "fe positivista" (17), en sus años mozos. Su mismo mentor, Spencer, se halla en la línea revisionista del liberalismo, en cuanto que intenta coordinar el viejo utilitarismo con la hipótesis del organismo social. Esto lleva consigo que la evolución social, en su progresivo ir desprendiéndose de lo inútil, procede a una discriminación estrictamente pragmática entre lo "bueno" y lo "malo", a la manera como un proceso biológico de adaptación va seleccionando evolutivamente las especies, etc. (Spencer escribe *Social Statistics* antes que Darwin su *Origin of Species*). La sociedad "natural", como un organismo, no procede siguiendo una trayectoria de "complicación", sino más bien de "simplificación", en la que el Estado va desapareciendo paulatinamente. La paradoja se resuelve en cuanto se considere que la "sociedad industrial" se va desembarazando de funciones, que eran monopolio del Estado en etapas anteriores del proceso social. Funciones tales como ejército, educación, legislación, finanzas públicas, van dejando de ser patrimonio del Estado, para pasarlo a ser de la sociedad. El mismo derecho positivo se reduce, acaba desapareciendo en el proceso social.

Toda esta temática no queda sin huella en la obra de Unamuno, aunque señale en ella su falta de "sustancia religiosa". De hecho, desde un primer momento, Spencer y el positivismo acceden al pensamiento unamuniano a través del tamiz de Hegel, motor de él, no sólo según confesión propia, sino de modo efectivo: "Aprendí alemán en Hegel, en el estupendo Hegel, que ha sido uno de los pensadores que más honda huella han dejado en mí. Hoy mismo creo que el fondo de mi pensamiento es hegeliano. Luego me enamoré

(17) Muestras de ello en ZUBIZARRETA, *Una desconocida "Filosofía lógica" de U.*, "Boletín informativo del Seminario de Derecho Político de la Universidad de Salamanca" 20-23 (1957) 241-252. Pero se echa de ver, la misma confesión de Unamuno como argumento, que tales radicalismos encontraban siempre el "estabilizador", más o menos ficticio, de la escolástica de sus estudios oficiales: "Hace ya años, cuando, por culpa de esa condenada filosofía, chapoteaba yo en el ateísmo teórico, cayó en mis manos cierto libro de Carlos Vogt, en que leí un pasaje que decía sobre poco más o menos: "Dios es un equis sobre una gran barrera situada en los últimos límites del conocimiento humano; a medida que la ciencia avanza, la barrera se retira". Y recuerdo que escribí al margen estas palabras: "De la barrera acá, todo se explica sin El; de la barrera allá ni con El ni sin El; Dios, por lo tanto, sobra". —¿Y hoy? —Hoy me parece eso que escribí entonces una completa barbaridad. Porque, cierto es, si me dicen de una cosa que es como es porque Dios así lo quiere, no me dicen nada mientras no me digan por qué lo quiere Dios así; y en el caso de decirme por qué lo quiere Dios así, la razón ésta me basta. Así pensaba entonces prendido en las redes del estabilizador intelectualismo de la escolástica..." (*Sobre la filosofía española*, 1904, OC, III, 743).

de Spencer; pero siempre interpretándole hegelianamente" (18). El cita a otros positivistas, a Darwin, a materialistas como Haeckel, Buechner o Moleschott, o también a los "empírocriticistas" Mach y Avenarius, vitupera a Nietzsche o sopesa, siempre desde una perspectiva hegeliana espiritualista, los pros y los contras del pensamiento de Marx. Precisamente, el socialismo y el anarquismo que él mismo indistintamente se atribuye como determinaciones de su perfil (19), no se entienden sino en función de la transformación idealista, con matiz religioso, a la que posteriormente nos referimos. Un idealismo de ascendencia hegeliana es el *tertium comparationis* en el empleo analógico que, al menos en la obra en torno a 1899, hace no sólo de los autores reseñados, sino también de los economistas, como Dugald-Stewart, Hobson o Loria, del psicologismo inglés, de la psicología social, o del mismo Schopenhauer, el autor más citado en estos años. En el vértigo que siente al "enamorarse", un tanto ligeramente, de toda lectura que cae en sus manos —y en aquellas circunstancias sólo caen traducciones de autores positivistas de todas las tendencias, llevadas a cabo en buena parte por krausistas—, hasta el punto de sentirse "peloteado" de una a otra, encontrará en Hegel y en las lecturas posteriores de los autores protestantes el "estabilizador" de tal caos intelectual, del que conservará en todo caso un buen repertorio de lugares comunes, de metáforas, de hipótesis, que se transfiguran al insertarlas en sus elucubraciones. En este contexto se comprende que en las oposiciones a las cátedras de Metafísica de Barcelona y Valencia, en 1890, aborde en las lecciones de su programa el tema jurídico en estos términos: "El Estado como condición del derecho. La sociedad y el estado civil. Las sociedades animales y la sociedad humana. Evolución de la sociedad humana. Con-

(18) Cit. SALCEDO, p. 44.

(19) En carta a Leopoldo Alas (Clarín), fechada el 31 de mayo de 1895: "Sueño con que el socialismo sea una verdadera reforma religiosa", y en otra del 10 de octubre del mismo año: "Para mí el socialismo es la aurora de lo que Spencer llama sociedades industriales, fundadas en la cooperación y la justicia (la que se identifica con la caridad), no en la concurrencia y la ley" (Cfr. *Epistolario a Clarín*, Madrid, Ed. Escorial, 1943, 33 ss.). En la carta a Urales, antes citada, señala con carácter retrospectivo: "...mis lecturas de economía (más que de sociología) me hicieron socialista, pero pronto comprendí que mi fondo era y es anarquista. Lo que hay es que detesto el sentido sectario y dogmático en que se toma esta denominación. El dinamitismo me produce repugnancia, y la propaganda de violencia, retórica". Sobre el tema, v. PEREZ DE LA DEHESA, RAFAEL, *Política y sociedad en el primer U*, 1894-1904, Madrid, Ciencia Nueva, 1966.

cepto real del Estado educador de la evolución histórica. El individuo y el Estado. El Ideal en el Estado" (20).

Cabe reseñar otras fuentes de las que Unamuno adquiere noticia del fenómeno jurídico. En la línea del positivismo, hace expresa referencia a la *scuola positiva*, al penalista italiano Lombroso (*De la Enseñanza Superior en España*, 1899, OC, III, 71, 81; ETC, OC, III, 294 n.; *El caballero de la triste figura. Ensayo iconológico*, OC, III, 369). Precisamente en la nota señalada, correspondiente a la traducción francesa de *En torno al casticismo*, aclara una expresión que "trajeron acá los que nos trajeron las doctrinas de Lombroso, de Italia". Todo ello plantea el tema de las relaciones entre Unamuno y el profesor auxiliar, cuando él llega a Salamanca y después catedrático de derecho penal, Pedro Dorado Montero (21). Dorado —que asimismo presenta un paralelo de "pérdida de fe", a partir de una intensa religiosidad, en los años de formación intelectual bajo el krausista Mariano Arés y Sanz (22) y en su encuentro en Italia con el positivismo penal—, manifiesta tendencias correccionalistas, bebidas en el derecho penal de Carlos Roeder, quien a su vez se había inspirado en Krause, y que tuvieron gran boga en España hacia la mitad de la centuria. Igualmente, al mantener de manera radical, el abandono de la punición de los delincuentes, así como el no emplear con éstos sino medios de protección tutelar, da ingredientes a las reflexiones sobre la pena, que Unamuno expone en su *Vida de don Quijote y Sancho* (OC, IV, 159 ss.). También parecen hallarse reminiscencias de Dorado en la contraposición entre *naturaleza e historia*, en la concepción del mundo como *representación*, como *fin* que el hombre impone a la naturaleza, que de otra forma carecería de sentido. Igualmente presenta coincidencias el tono de la incertidumbre religiosa de ambos profesores (23). Dentro del campo del

(20) Cfr. el programa en TURIN, *MdeU universitaire*, pp. 111 ss.

(21) Sobre ello, ANTON ONECA, JOSE, *La utopía penal de Dorado Montero*, Salamanca (Acta Salmant., serie Derecho, t. II, n. 1), 1951, pp. 22 s.

(22) Sobre él, los datos recogidos por ESPERABE ARTEAGA, ENRIQUE, *Historia pragmática e interna de la Universidad de Salamanca*, t. II, Salamanca, 1917, pp. 753 ss.

(23) "Es desesperante al hombre y de una inquietud desgarradora, íntima y honda a más no poder eso de no hallar salida a esta pregunta; si mi paso por la tierra es definitivo o provisional" (DORADO, PEDRO, *La naturaleza y la historia. Metafísica y Psicología*, Madrid, Cuadernos de Ciencia y Cultura, 1926 (póstumo). Dorado admiró asimismo una figura que repercutió en Unamuno, y que en su anarquismo espiritual presenta afinidades en su consideración del derecho: Tolstoy. Cfr. su estudio: *Concepciones penales y sociales de Tolstoy, según su*

derecho penal cita Unamuno asimismo a R. Salillas (ETC, OC, III, 158; *La conquista de las mesetas*, 1899, OC, IV, 1059; *Ciudad y campo*, 1902, OC, III, 542).

Expresa es la referencia a Savigny, a quien quizá leyera, y de quien toma la doctrina del "espíritu colectivo", que comenta y sitúa en su reflexión sobre la intra-historia (ETC, OC, III, 299; *La enseñanza del latín en España*, 1894, OC, III, 313). En contacto con esta corriente, que pone de relieve el "derecho popular" frente al "derecho de los códigos" es de señalar su admiración por Joaquín Costa (*De la Enseñanza Superior en España*, OC, III, 96, 114 ss.; correspondencia con Ganivet, OC, IV, 966; *Renovación*, 1898, OC, IV, 1028), así como por Eduardo Pérez Pujol (OC, IV, 966). Incluso Unamuno, en uno de sus primeros escritos, quizá el único de tema específicamente jurídico, se sitúa dentro de esta línea (24).

Como posible influencia menor puede citarse la del profesor de derecho político de Salamanca, Enrique Gil Robles, que en el curso en que Unamuno toma posesión de su cátedra pronuncia el discurso de apertura, *El absolutismo y la democracia*. Ante el panegírico de un *derecho divino* de alcances políticos, reaccionó el bilbaíno, afectado como estaba por el tema de la relación entre religión y política. Gil Robles, por su parte, era autor puesto al día en las fuentes empleadas, que quizá pudo rastrear nuestro autor: quizá incluso pudiera haber conocido la traducción que aquél hizo a la *Historia de la filosofía del derecho* de Julius Stahl, autor protestante, de raíz historicista, con una ambigua teología del derecho en la que llegó a verse una sanción divina del derecho positivo. Siempre en la línea de la conjetura, a través de él pudiera tener Unamuno acceso a la incompatibilidad entre derecho y caridad propugnada contemporáneamente por Rudolf Sohm.

Marginal, por último, es la referencia a Rudolf Jhering, a cuya traducción castellana de *La lucha por el derecho* había puesto un

novela "Resurrección", 1900, recogido luego en *Derecho protector de los criminales*, t. II, Madrid, Victoriano Suárez, 1916, pp. 579-609. De la influencia de Tolstoy en Unamuno, aunque reduciéndose al terreno literario, MARCILLY, C., *Unamuno et Tolstoi. De la guerre et la paix à Paz en la guerra*, Bulletin Hispanique, 67 (1965) 274-313 y OOSTENDORP, H. TH., *Los puntos de semejanza entre "La guerra y la paz" de Tolstoi y "Paz en la guerra" de Unamuno*, Ibidem, 69 (1967) 85-105.

(24) *Acerca de algunas costumbres económico-jurídicas infantiles*, "Boletín de la Institución Libre de Enseñanza" 19 (1895) 267-270.

prólogo moralizante Leopoldo Alas. De Jhering obtiene Unamuno el lugar común de que el *homo urbanus*, y no el *rusticus* es el punto de arranque de la civilización, aunque el español corrige en el sentido de que el civilizador no debe olvidar nunca su ascendencia agrícola (*Ciudad y campo*, OC, III, 543).

Derecho y dialéctica

Los ingredientes, sin embargo, no prejuzgan el uso que de ellos haga Unamuno en su formulación de aquella teoría de lo social que implica el anatema dirigido a lo jurídico, sobre todo al derecho legal (25). En la carta segunda a Giner se vislumbra el esquema :

"Ahora estoy preocupado con la *irracionalidad* del concepto de Dios, tal como ya Kant lo expresó, en cómo rebrota ese concepto por debajo de las ruinas a que la razón pura reduce los clásicos argumentos de su existencia.

En mis diálogos quiero exponer un pensamiento filosófico y aun metafísico que no arranque del yo de la conciencia individual, sino de la sociedad del yo colectivo; así como se ha hecho una filosofía a partir de la psicología, ¿no cabría hacerla partiendo de la sociología, que es una psicología más amplia? El concepto mismo de Dios hay que estudiarlo en la sociedad. Es en el fondo el método histórico. La lingüística me ha llevado a él; le debo muchas indicaciones. ¡Cuántas reflexiones me ha sugerido, v. gr. el papel del individuo en el progreso del lenguaje! Porque es indudable que los cambios fonéticos no son *continuos*, no en línea, sino en series de puntos verificándose cada salto (o pequeña revolución) al pasar un vocablo de un individuo a otro... Con que se generalice una *imitación imperfecta* basta... Es la sucesión de individuos y la diversidad entre éstos lo que ocasiona el progreso lingüístico. Y es un despropósito querer trazar la *línea continua*... Las tales series continuas han hecho mucho daño".

Se entremezclan aquí unos cuantos lugares comunes desparrramados en la obra coetánea de Unamuno. Quizá, para tratar de en-

(25) Sobre la dimensión social de la ética unamuniana, cfr. MEYER, FRANÇOIS, *L'ontologie de MdeU*, Paris, PUF, 1955, 64 ss, 71 ss; SANCHEZ RUIZ, JOSE MARIA, *Dimensión mundanal del ser según U*, "Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno" 12 (1962) 31-74, y *Razón, mito*, etc., cit. pp. 58 ss.

tender lo anterior, sea necesario partir de la interpretación que da a un "yo colectivo" concreto, España, en *En torno al casticismo*, y con ese instrumental hacer una cala en otros escritos inmediatamente posteriores que pormenorizan tal "yo social". Dicha obra irrumpe en los preludios de la "literatura del desastre". Mientras unos insisten en empalmar el hoy con tradición histórica interrumpida, otros preconizan romper definitivamente con ella y volcarse en la "europeización". Para Unamuno, los términos del dilema son falsos. Hay que plantearse la cuestión en otro plano, fuera de la historia, en la intra-historia. Las dos posturas antagónicas se mueven en la historia, "peloteadas" por las olas en la superficie del mar donde se agitan como náufragos. Unos no piensan más que en tempestades, otros en olas de antaño que, en afán imposible, han de volver a batir. Pero, en el fondo del mar, debajo de la historia, es donde vive la verdadera tradición, eterna en el presente, no en el pasado muerto para siempre. "Las olas de la historia con su rumor y su espuma que reverbera al sol, ruedan sobre un mar continuo, hondo, inmensamente más hondo que la capa que ondula sobre un mar silencioso y a cuyo último fondo nunca llega el sol... Sobre el silencio angosto, decía, se apoya y vive el sonido; sobre la inmensa humanidad silenciosa se levantan los que meten bulla en la historia. Esa vida intra-histórica, silenciosa y continua como el fondo mismo del mar, es la sustancia del progreso, la verdadera tradición, la tradición eterna, no la tradición mentida que se suele ir a buscar al pasado enterrado en libros y papeles y monumentos y piedras" (p. 185). Pero esa tradición eterna es, primeramente, humana, universal, no española, es "el fondo del ser del hombre mismo". De ahí nada más nihilista que, con afán de originalidad, de diferenciación, negar esa tradición eterna, la misma humanidad: tal es la loca pretensión del nacionalismo. Mas, si "la tradición eterna es tradición universal, cosmopolita", ¿es lo castizo pura bulla? "La humanidad es la casta eterna, sustancia de las castas históricas, que se hacen y deshacen como las olas del mar; sólo lo humano es eternamente castizo. Mas para hallar lo humano eterno hay que romper lo castizo temporal y ver cómo se hacen y deshacen las castas, cómo se ha hecho la nuestra y qué indicios nos da de su porvenir su presente" (p. 194).

Hay que estudiar, pues, el presente como un momento de la historia del pueblo, y comprender así lo vivo de lo eterno, de lo que da razón de ese pasado, por debajo, como presente *total* intra-histó-

rico, como *hecho* que da razón de los *hechos* y permanece, mientras estos pasan como simple historia. Hay que abandonar el "yo falaz" e ir a buscar el "yo de roca viva", hay que "chapuzarse en pueblo". No hay en ello paradoja, ya que, puede haber una casta eterna y diversas castas históricas, puede haber un "ideal social" para cuyo logro los hombres concertaron en la edad de oro de la humanidad un pacto inmanente, que a su vez se concretó en el "verdadero contrato social intra-histórico, no formulado, que es la efectiva constitución interna de cada pueblo" (p. 198). Es cosa, pues, de *querer* ser españoles, en cuanto que siéndolo se *quiere* ser la humanidad toda (26). Ese querer se proyecta en el futuro, tiene un objeto, un ideal. En España tal ideal lo ha encarnado Castilla: ella nos puede llevar, a través de su estilo y de su lengua —"sangre del alma", "vehículo de las ideas" como gustaba decir Unamuno repitiendo al padre de un egregio jurista norteamericano homónimo, Oliver Wendell Holmes—, a descubrir en España la eterna tradición humana. Manifestación de Castilla es, en primer término, el paisaje: "¡Anda es Castilla! ¡Y qué hermosa la tristeza reposada de ese mar petrificado y lleno de cielo!" (p. 211). Aquí no se recuesta el alma, no comulga ésta con la naturaleza, más bien se desprende de ella, y se eleva sobre este paisaje monoteísta impulsada por un ¡sólo Dios es Dios!, por un soñar la vida. Otro tanto ocurre con el hombre castellano: en él no caben matices, yuxtaposiciones; todo es en él violento contraste. "Espíritu éste dualista y polarizador" (p. 225). La actitud castiza disocia —como lo muestra Calderón— idealismo y realismo, no crea con la imaginación, sino que reproduce con la fantasía, terminando por petrificarse la imagen en idea. La imaginación se apacienta en los nimbos de los hechos, mientras que el castizo espíritu castellano repele las zonas templadas, saltando directamente de los sentidos a la inteligencia abstracta. Y al tomar en bruto los hechos para modificarlos a su modo, acude al desenfreno del color externo, de lo distintivo en ellos, así como cae, por el otro extremo, en el conceptualismo de los universales faltos de nimbo; sensitivismo e intelectualismo, disociación siempre (cf. p. 230). Tal es la carga negativa de la actitud castiza: que al buscar la expresión *única*, que brota de la idealidad de lo real concreto, se aferra al ele-

(26) Sobre el elemento volitivo en la constitución de la casta, cfr. CASTRO, AMÉRICO, *Las castas y lo castizo* (En torno al "casticismo" de MdeU), La Torre 9 (1961) 65-85.

mento *intelectivo* que, coriáceo, recubre paulatinamente y acaba ahogando, con sus categorías, lo vivo, el ideal soterrado, dormido en el piélago. Se llega así a la primacía de la *ley externa* que, en la disociación entre el mundo de los sentidos y el de la inteligencia, obliga a la polar actitud de las resoluciones bruscas o de la indolencia fatalista, resignarse a la ley o rechazarla, pero nunca identificar la voluntad con ella (cfr. p. 232). Así han procedido el teólogo defensor apasionado del libre albedrío, el conquistador arrebatado, el Pedro Crespo en su "sentido de justicia primitivo", el hidalgo altanero, el caballero *a lo divino*; todos ellos, al afirmar su personalidad y proyectarla al exterior, acaban exigiendo el complemento externo: "En sociedades tales el más íntimo lazo social es la religión, y con ella una moral externa de *lex*, de mandato, que engendra casuismo y *métodos* para ganar el cielo" (p. 251). Cuando por "pobreza de complejidad" se considera a la religión "base de unidad civil", ésta ha de mantenerse a toda costa mediante la ley externa, algo meramente intelectual, y a la que se obedece, aunque no se cumplan sus mandatos.

En ninguna revelación del alma castellana es más patente ese intento de salvar la disociación como en la mística, "vehículo por el que puede llegarse a la roca viva del espíritu de esta casta, al arranque de su vivificación y regeneración en la Humanidad eterna" (p. 255). Pero, históricamente, esa mística ha fracasado en la empresa de llegar a ese meollo. La mística castellana no arranca ni de la realidad sensible para remontarse a Dios, ni parte de una idea abstracta de lo Uno, sino del conocimiento introspectivo del yo personal, de la afirmación de la personalidad. Los místicos "buscaron libertad interior bajo la presión del ambiente social y el de sí mismos, del divorcio entre su mundo inteligible y el sensible en que los castillos se convierten en ventas; libertad interior, desnudarse de deseos para que la voluntad quedara en potencia respecto de todo" (p. 259). Con ello, sin embargo, lejos de aislarse, se podía llegar a la *ley interna* de la misma naturaleza, a comprender el "organismo universal" y a ver su trama en cada uno de sus actos. Pero tanto Teresa de Avila como Juan de la Cruz frenaron los ímpetus de la ley interna y acabaron sometidos a la ley exterior, que no era sólo una imposición, sino además algo inmanente. "Estos individualistas eran profundamente antipersonalistas... Libertad por sumisión y no por rebelión, intimando la ley coercitiva externa, no volviéndose a sí

para proclamar la propia. El temor al Santo Oficio... es explicación de corteza que no explica bien este carácter, por no ser efecto de aquel temor, sino ambos de la inquisición inmanente que lleva la casta en su alma, esta casta que obedece aun cuando no cumpla, que dará insurrectos, pero no rebeldes" (pp. 264 s.).

Se da, no obstante, dentro de la mística castellana, una orientación que, al permitir percatarse de la *razón de ser* de la ley, hace posible el *deber ser* de ella, y por tanto incluso rebelarse, esto es, tomar conciencia de persona. Se trata del "consorcio" entre mística y humanismo, "cuyo ministro por excelencia" es Fray Luis de León. En él se da algo "tan raro en su casta" como el sentimiento de la naturaleza, de corte platónico. Así, del mundo de las cosas, de su trabazón, ascendió Fray Luis a Dios. Posteriormente "en la Ciencia se coyunta ésta con nuestra mente y vivifica nuestra acción para que, naturalizados, humanicemos la naturaleza" (p. 271). Fray Luis de León, en un mundo de guerra y de mal, encubrió su animadversión a la ley, *lex*. El había unido el humanismo griego con el profetismo hebreo, la *pietas* de Lucrecio, que permite contemplar el mundo con alma serena, y el anhelo del profeta. "Oprimido por el ambiente, vivió el Maestro León solitario y perseguido, sin que su obra diera todo el fruto de que estaba preñada. A la presión externa se le añadió la interior, su cobardía misma; le faltó algo del coraje que vituperaba. Con el perfume aspiró el veneno horaciano" (p. 275).

España ha olvidado posteriormente este mensaje. Se ha lanzado a la "bulla" hasta concluir en el estrépito de la derrota. Es preciso, que, a resultas de su contacto con el exterior, despierte del "marasmo", arrancando la costra de la *ley externa*, del *ordenancismo* castellano, y llegando así, espoleada por el dolor, al alma eterna. Don Quijote ha de despertar de su locura como Alonso Quijano el Bueno. "¿Está todo moribundo? No, el porvenir de la sociedad española espera dentro de nuestra sociedad histórica, en la intra-historia, en el pueblo desconocido, y no surgirá potente hasta que le despierten vientos y ventarrones del ambiente europeo" (p. 298) (27).

(27) Sobre la relación proporcional entre Don Quijote-Alonso Quijano e historia-intrahistoria, cfr. VILLEGAS, JUAN, *El ¡Muera don Quijote! de MdeU*, "Bulletin of Hispanic Studies" 44 (1967) 49-53. Sobre historia e intra-historia como lugar común de la historiografía europea de la época, cfr. HIRTENHAEUSER, M., *Los "Episodios Nacionales" de Benito Pérez Galdós*, Madrid, Gredos, 1963, pp. 103 ss.

Algunos de estos tópicos sobre la mística española los reitera el autor en las cartas a Giner. Pero sobre todo muestra en ellas piezas sueltas del armazón intelectual previo a tal interpretación de España. De ellas se tratará una vez que se proceda a trazar el esquema de tal construcción. Para ello, aunque no deje de ser cierto, conviene alzarlo sobre superficie más concreta que la constituida por los puntos dados por Unamuno en su actitud ante el problema de los universales (28). En su escrito de 1896, *Civilización y cultura* (OC, III, 472-489) se hallan concentradas muchas de las ideas desparramadas en otros diversos artículos de esos años (29). Unamuno confiesa que los estudios económicos y los estudios religiosos son entonces "los que más quehacer dan a mi espíritu". "La llamada concepción materialista de la vida, la de Marx... nos muestra no más que una cara de la realidad, la externa, ofreciéndonos la otra lo que podríamos llamar concepción espiritualista, y más que espiritualista cordial, la que va envolviendo a todo, un factor religioso. Danos lo económico el resorte y móvil de la vida y nos da lo religioso el motivo de vivir. Motivo de vivir; he aquí todo" (*Nicodemo de fariseo*, OC, III, 123 s.). Se constata un mutuo condicionamiento de ambos factores capitales. "Hay un continuo flujo y reflujo difusivo entre mi conciencia y la naturaleza que me rodea, que es mía también, mi naturaleza; a medida que se naturaliza mi espíritu saturándose de realidad externa espiritualizo la naturaleza saturándola de idealidad interna. Yo y el mundo nos hacemos mutuamente" (p. 472). Se da, pues, consorcio entre naturaleza y conciencia; aquélla excita a ésta, ésta la incorpora; aquélla, espiritualizada, se hace civilización, mientras que ésta, en su interioridad que pervive aunque desaparezcan las civilizaciones, es cultura; aquélla es sociedad, ésta es el hombre, el "verdadero hombre", que lleva en sí todo el mundo que le rodea, y con su cultura civiliza cuanto maneja.

La tarea civilizadora, interpretada rectamente la teoría de los *ricorsi* de Vico, no se lleva a cabo en ritmo ascendente, como pretende la "concepción lineal". "No, no es eso; es una serie de expansiones

(28) Esta interpretación, que sale al paso de la interpretación individualista de Unamuno, en GOMEZ MORIANA, ANTONIO, *Ueber den Sinn von "Congoja" bei U, Meisenheim a. Glan* (Monographien z. phil. Forsch., t. 42), 1965, p. 11. Ya en el mismo Unamuno: "La batalla entre individualistas y socialistas es, en el fondo lógico, la misma que entre nominalistas y realistas" (*La ideocracia*, OC, III, 429).

(29) Las páginas citadas a continuación se refieren a *Civilización y cultura*.

y concentraciones cualitativas, es un enriquecerse el ambiente social en complejidad para condensarse luego esa complejidad organizándose, descendiendo a las honduras eternas de la humanidad y facilitando así un nuevo progreso... Por expansiones y concentraciones, por diferenciaciones e integraciones, va penetrando la Naturaleza en el Espíritu, según éste penetra en aquélla. Las civilizaciones son matrices de culturas y luego éstas, libertadas de aquéllas, que de placetas se convierten en quistes, dan origen a civilizaciones nuevas. De la civilización se condensa la cultura, precipitado de aquélla, las instituciones fomentan el progreso de la socialización, pero la misma complicación externa creciente acaba por ser embarazo y principio de muerte (p. 476). Estamos ante un fatalismo en esta mutua implicación, en la que, en el polo de lo civilizado, se incluye el derecho, el "ordenancismo". Este protege al Espíritu, pero como costra, y alcanza tal grosor que amenaza con sofocar el Espíritu, quien ha de reaccionar, rompiendo la costra, quedando desnudo, volviendo a la intra-historia, a lo radical, desde donde, en reiteración del proceso, puede ser nuevamente creativo. Sólo así se da verdadero sentido al proceso: "Un nuevo tipo específico humano, una nueva idea viva, permiten un nuevo mundo sobre las ruinas del viejo. ¡Un hombre nuevo!... Un hombre nuevo, un hombre verdaderamente nuevo, es la renovación de todos los hombres, porque todos cobran su espíritu, es un escalón más en el penoso ascenso de la humanidad a la sobre-humanidad"(p. 478). En este contexto, no tiene sentido preguntar si la sociedad es para el individuo o ésta para aquélla, "porque yo soy la sociedad y la sociedad es yo". "Los que oponen entre sí los términos de socialismo y anarquismo, socialismo e individualismo, sociedad e individuo, son los que creen es cuestión alguna la enorme simpleza aquella de "¿cuál fue antes, el huevo o la gallina?". Este *antes* es el sello de la ignorancia" (p. 479). El *para* hace referencia a conciencias y voluntades (*ideal*), mientras que el *cómo* es lo propio de la naturaleza, y el *porqué* lo intelectual (*idea*). De que tal es el esquema aplicado a su interpretación de España y, de modo marginal, a su consideración del fenómeno jurídico, es consciente él mismo: "Todo lo que de una manera turbia y meramente sugestiva dejo escrito intentaré aplicarlo al examen de no pocas caras de nuestro presente estado de desintegración social, estado en que tanta fresca integración se anuncia, al examen de la oposición entre la ley externa, legal, y la interna y viva, de gracia, la de nuestra con-

ciencia, al del simbolismo, al del heroísmo y el culto a los héroes, al de tantas otras cuestiones" (pp. 479 s.).

Hegel inactual

Que en toda esta integración intelectual previa se encuentran ecos de significativos filósofos más o menos contemporáneos es innegable. Pero hay sobre todo una raíz, transfigurada, modificada, hecha lugar común, que sobresale sobre todas las demás y que el mismo Unamuno no oculta. De ahí que quizá una de las cuestiones claves para entender su pensamiento, al menos en la etapa de su configuración, es la de sus relaciones con el de Hegel. Aquí, y sólo en función del tema propuesto, bastan unas indicaciones sobre ello.

En la primera carta a Giner señala :

"Hay veces en que la fantasía me lleva a soñar un universo con plena conciencia de sí, en que ha resucitado todo lo pasado, que dormía registrado en su conciencia. Era el sueño supremo del portentoso Hegel. Entre tanto, despertar a los que duermen, y vivir *al día en la eternidad* dejándose llevar de las olas del tiempo, pero reposando a la vez en lo permanente. Porque nadie vive más al día que quien más descansa en lo de siempre. Y para templarme al campo, al campo siempre luminoso, manantial de serenidad, ritmo de paz, compás de vida".

Tal referencia es tanto más significativa, cuanto que Hegel, en ese tiempo, está fuera de moda para los intelectuales del momento. Unamuno lo sabe, y por ello evita la simbólica hegeliana, expresada en términos como "espíritu objetivo", "tesis", "antítesis", etc. No obstante hay un texto importante en el que, de modo tímido, se rompe con las convenciones del "terror" intelectual. Se contiene en un artículo de 1896, *La crisis del patriotismo*, en el que, con categorías ya conocidas, asimila el problema social al problema regional, en cuanto que ambos problemas han surgido por incitación cosmopolita, con el fin de romper con el sentimiento patriótico nacional, mal forjado por la literatura erudita y la historia externa, "producto impuesto a la larga por la cultura coercitiva de los grandes terratenientes, de los *landlords*, de los señores feudales, de los explotadores de los latifundios". El verdadero patriotismo —"chapuzarse en pueblo"— lo representan tanto el regionalismo como el socialis-

mo, ya que ambos conducen en su etapa final a "la gran patria del espíritu", a "la gran Patria humana". "Y mientras llega este día es necesario paso el de esta polarización; es, empleando un tecnicismo fuera de moda, la antítesis de la vieja tesis patriótica doctrinaria, antítesis que precede a la síntesis final; es la diferenciación que prepara la integración suprema" (OC, III, 459). Aquí entran en acción los tres momentos de la dialéctica hegeliana, que en Unamuno son objeto, no obstante, de hermenéutica, en la que se utilizan como instrumentos terminología propia del momento, así como la idea de Schopenhauer del mundo como "representación". La trinidad conceptual: "espíritu del mundo" (*Weltgeist, allgemeiner Geist, objektiver Geist*), que se realiza en el "espíritu del pueblo" (*Volksgeist*), y que entra en colisión necesaria con la sociedad civil (*bürgerliche Gesellschaft*), explicitada en instituciones, leyes, etc. Sólo en el individuo (*subjektiver Geist*), en recíproco condicionamiento respecto del "espíritu objetivo" o "general" está el punto de apoyo de la palanca que restablezca la comunidad entre ambos espíritus —"popular" y "objetivo"—, rota en el proceso dialéctico por un exceso de la antítesis; por el crecimiento desmesurado de la sociedad civil. Unamuno no habla aquí de "Estado" en el mismo sentido que Hegel, sino que, como concepto análogo, menciona un tópico de Herder: "humanidad" (30). "La humanidad es la casta eterna, sustancia de las castas históricas, que se hacen y deshacen como las olas del mar; sólo lo humano es eternamente castizo" (ETC, OC, III, 194); y, en paralelismo reiterado, insiste en la "patria humana universal" (*Ibidem*, 198), en el "ideal cosmopolita", en la "fraternidad universal" (*La crisis del patriotismo*, OC, III, 459), en "lo que nos es a todos común... la humanidad" (*La dignidad humana*, 1896, OC, III, 441), por lo que, en consecuencia, "lo que hagas a un sólo hombre, a todos se lo haces; se lo haces al Hombre". En el *increscendo* de imágenes habla incluso de la "total sinfonía", de la "melodía humana" (*La juventud "intelectual" española*, 1896, OC, III, 464), y apostrofa de todo aquello —los hechos, la historia— que impide "que nos bañemos en las aguas vivas de la humanidad entera" (*La crisis del patriotismo*, OC, III, 451). Pero no falta, incluso, una transcripción hegeliana: Alonso Quijano el Bueno "de puro español llegó como a una renuncia de su españolismo, llegó al

(30) Sobre la duplicidad de fuentes Herder-Hegel; BLANCO AGUINAGA, p. 56 n.

espíritu universal" (ETC, OC, III, 183). Y en "ideal de la humanidad" hay claras reminiscencias del idealismo krausista.

De los otros elementos de la tríada —la colisión entre sociedad, instituciones, leyes y "espíritu popular" o "general", así como el carácter caduco de lo histórico— se han aducido ya abundantes testimonios unamunianos. Incluso, aunque la fuente próxima brota de la lectura de los teólogos protestantes, Unamuno pudo encontrar ya en Hegel gran desconfianza por el derecho romano, elemento residual en su construcción: frente a la fe en la eternidad aportada por el cristianismo y que hace iguales a todos ante Dios, el formalismo jurídico romano arranca del punto de vista positivo y de la razón y no confiere principio absoluto de garantía al derecho: es exclusivamente mundano (31). También se puede rastrear en Hegel una interpretación de la historia española, que sorprende por sus puntos de contacto con la de Unamuno, radicada en el mismo esquema dialéctico: "En los españoles encontramos la primacía de la individualidad... aunque mezclada con la reflexión. El contenido individual, que aquí tiene vigencia, se reviste de la forma de la generalidad. Por ello observamos en los españoles que el honor es el principio operativo. El individuo exige reconocimiento, no en razón de su singularidad, sino porque su actividad y comportamiento están en consonancia con ciertos principios fijos que, puesto que así se los imagina la nación, han de ser ley de todo hombre que se precie. Al someter el español todas sus obras a estos principios mantenidos por encima del capricho del individuo y aún no sacudidos por la sofística de la razón, degenera en una cada vez mayor intransigencia... El español ha mantenido hasta el presente con celo fanático la letra de las doctrinas del catolicismo y ha perseguido por medio de la Inquisición, con africana inhumanidad y durante siglos, a todos los sospechosos de apartarse de esta letra. En España, donde como hemos dicho lo general priva de modo absoluto sobre lo personal, han sido fundidos en un solo estado cada uno de los estados que antes existían, aunque éstos intentan afirmar una autonomía demasiado amplia" (32).

El problema clave de la influencia hegeliana reside, no obstante, en la distinción entre "idea" e "ideal", tan característica en la obra

(31) *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, ed. Glockner, t. 16, Stuttgart, 1958, p. 313.

(32) *System der Philosophie*, t. 10 de la ed. cit., pp. 83 s.

primera del vasco (33). Es cierto que la distinción se halla en Kant, y que Hegel se hace eco de ella (34), para interpretarla de una manera dialéctica, que contagia al pensador español. "Al afirmar con profundo realismo Hegel que es todo idea, redujo a su verdadera proporción a las llamadas por antonomasia ideas" (*La ideocracia*, 1900, OC, III, 428). ¿Cuál es esa proporción? La idea es forma de un contenido vivo. El contenido es lo que interesa, lo vital. Lo otro es cáscara. La idea del hombre es la forma de cada hombre, es "idea viva, encarnada, apariencia que goza y vive y sufre y que, por fin, se desvanece con la muerte" (*Ibidem*, 429). Es necesario tener ideas, pero no ser tenido por ellas, como ocurre con los ideócratas en el país de la ideocracia. En él se alza el armazón jurídico, esto es, la "realidad de segundo grado": "Y donde la ideocracia impere, jamás habrá verdadera libertad, sino libertad ante la ley, que es la idea entronizada, la misma para todos, facultad lógica de poder hacer o no hacer algo. Habrá libertad jurídica, *posibilidad* de obrar sin trabas en ciertos lindes: pero no la otra, la que subsiste bajo la esclavitud aparente..." (*Ibidem*, 431). Las ideas son medios de interpretación de la realidad circundante, la de la naturaleza y la del espíritu, manejados con la vista puesta en el ideal, al que no deben suplantarse dichos medios. Es más, hay que "engullirse" las ideas, hay que ser ideo-clasta, rompe-ideas, hacerlas de cada uno, usándolas. Esa destrucción se exige en aras del ideal, la meta a alcanzar, el ideal como fin de la humanidad y, por tanto, mío: yo en consorcio con lo eterno, más allá de la realidad aparente. "La lógica justicia, reina en el mundo de las ideas puras, ahoga las obras de misericordia, que brotan del amor, soberano en el mundo de los puros espíritus. En vez de verter éstos y de fundirlos en un espíritu común, vida de nuestras vidas y realidad de realidades, tendemos a hacer con las ideas un cemento conjuntivo social en que como moluscos en un englomerado quedemos presos. Las ideas, externas a nosotros, son como atmósfera social, porque transmiten calor y luz espirituales; en ellas se refleja la del Sol del espíritu, sin que por sí iluminen; hay que mantener aérea esa atmósfera, para poder en ella

(33) Puesta ya de manifiesto por FERRATER MORA, JOSE, *U. Bosquejo de una filosofía*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1957, p. 42.

(34) *Kritik der praktischen Vernunft*, t. III de la ed. Cassirer, Berlín, 1914, p. 395. La referencia en Hegel: *Geschichte der Philosophie*, t. 19 de la ed. cit., p. 583.

y de ella respirar, y que no cuaje en tupido ambiente que nos ahogue" (*Ibidem*, 433).

Al ideal, tanto si es el "Ideal de nuestro propio espíritu" (ETC, OC, III, 225), como si es el que un pueblo se forma de sí mismo (*Ibidem*, 256), o el de la humanidad tal como nos lo representamos (*De la enseñanza superior en España*, OC, III, 107), le está reservada la victoria final, quizá más allá del espacio y del tiempo, donde residen los espíritus: "Cuando reine el Espíritu se le someterá la Idea, y no ya por el conocimiento del ideal, sino por el amor espiritual comunicarán entre sí las criaturas" (*La ideocracia*, OC, III, 440). Hemos llegado al verdadero reino de Utopía, a allí donde el derecho —Marx como testigo— ha perdido la razón de ser, donde, después de haber cumplido su misión mientras el hombre estaba *in via*, no queda sino como resto arqueológico: "¡Tú, créelo verdadero ideal, siempre futuro y utópico siempre, *utópico*, esto es; de ningún lugar, y espera!" (*Adentro!*, 1900, OC, III, 423).

Mas acá del pietismo

El proceso del pensamiento unamuniano es explicable dentro del contexto de su época. El, que a los esquemas conceptuales llama ideologías o "ideologuerías" (*La enseñanza del latín en España*, OC, III, 309, 318); nada contra corriente en el torbellino de la era de lo que hoy llamamos —no Unamuno— ideologías. La filosofía —también la "filosofía práctica", donde tradicionalmente se encuadró la ciencia política, y, en ella, los teoremas de lo "justo natural" y lo "justo legal"— ha cesado de mantenerse sobre sí misma, de constituirse a partir de sí misma y de completarse por sí misma, por lo que queda a disposición de quien la aborde desde fuera. Ha sido arrojada del paraíso en que se instaló al comienzo de la modernidad. Materialismo, positivismo, fe en el progreso técnico, invaden el vacío dejado por el esfuerzo hegeliano y lo que estaba en germen desde el principio, ya que esta filosofía se consideraba. —Hegel como último testimonio— fase final en la autobúsqueda del pensamiento, sale ahora a la superficie. En sentido inmanente, ideología y utopía son conciencia de remate de los tiempos. Ante tal escatología inmanente, emergen mentes lúcidas, que preven el suicidio final. Unamuno, quizá no percatándose del alcance de su actitud, se solidariza

con ellas, aunque sea inscrutando sus sugerencias en la orfebrería de su propio pensamiento. Max Stirner, frente a la mole de Hegel, ha gritado: "Hemos puesto nuestro empeño en nada"; y en vano se rebela contra las limitaciones que no acierta a determinar: "Yo no soy nada, en el sentido de vacío, sino que soy la nada creadora, la nada de la que yo mismo, creador, creo todo" (35). El Espíritu, la humanidad, aparecen ahora como vaciedades; yo soy el Único. Con esta actitud se solidarizan el héroe de Carlyle, el superhombre de Nietzsche. Unamuno hablará posteriormente del "hombre de carne y hueso", pero antes, como ya se señaló, fue atraído por el héroe de Carlyle (36), así como había espiritualizado el "sobre-hombre" nietzscheano doblegándolo a su utopía: "Será la edad del sobre-hombre, del *Uebermensch*, con que entre tanta escoria de egoístas sueños soñaba el pobre Nietzsche; la edad del triunfo, no de los más brutos, ni de los más listos, sino de los más hombres; de los que lleven en su seno más humanidad, más sustancia común, de los más buenos" (*La regeneración del teatro español*, 1896, OC, III, 36 1) (37). Al fin encontraría Unamuno en Kierkegaard el más profundo debedor de la era ideológica.

Hay en esa actitud transfiguradora de Unamuno en relación con los protagonistas de la *révolte* —no de la *révolution*— enfrentada a los presupuestos de la modernidad, una impronta religiosa, que hemos visto aflorar aquí y allá en la exposición de su utopía. Cifrándose al tema (38), encontramos referencias a ello en la primera carta a Giner:

"Estoy firmemente convencido, aunque no sepa transmitir mi convicción, de que si estuviéramos tan ciertos como de dos y tres son cinco, con absoluta certeza, sin la más remota duda, de que al morir se anula nuestra conciencia, sería nuestra vida interior tan imposible (e imposible la civilización al cabo) como lo sería si tuviésemos

(35) *Der Einzige und sein Eigentum*, 3.ª ed., Leipzig, 1901, pp. 6, 7 s.

(36) Sobre ello, CLAVERIA, CARLOS, *Temas de U*, Madrid, Gredos (Bibl. Rom. Hisp.), 1953, 9 ss. "Nos falta lo que Carlyle llama el heroísmo de un pueblo..." (ETC, OC, III, 289).

(37) No es este un testimonio esporádico. "...los ensueños disparatados (en que hay, sin embargo, mucho que es oro puro y de ley) del pobre Nietzsche, su "sobre-hombre" (¡magnífico empeño cuando se le comprende rectamente!)". (*La dignidad humana*, OC, III, 446). Cfr. también ¡*Pistis y no gnosis!*, 1897, OC, IV, 1022; *La fe*, EE, I, 263.

(38) Cfr. desde una posición en la que Unamuno es inabordable, CALVETTI, CARLA, *La fenomenologia della credenza in MdeU*, Milano, Marzorati, 1955; MANYA, JOAN, *La teologia de U*, Barcelona, Vergara, 1960.

la misma certeza de que nuestra anímica individual ha de ser inacabable. Lo uno llevaría a una indiferencia y a un quietismo de yoguis, lo otro al quietismo de ciertos monjes. "El que ve la cara del Señor, muere", dicen las Escrituras; el que viese cara a cara, sin velo alguno, la Verdad Suprema moriría. ¿Para qué había de vivir ya? ¿Para la acción? Falta saber si la contemplación es medio para la acción o ésta para aquélla. A mi juicio el fin supremo de la acción es la contemplación, pero la contemplación viva, que es fusión espiritual con lo contemplado, es hacer a Dios (y pase lo osado de la expresión)".

Que aquí está *in nuce* buena parte de lo que sobre la inmortalidad —no sobre la eternidad, que él estima estática— llegará a formular al tener conocimiento de la obra de Kierkegaard, parece obvio. Por lo demás, el mismo Unamuno señala las lecturas contemporáneas a esta afirmación, y el punto de vista desde el que las aborda. Así, en la segunda carta a Giner:

"Voy a sumergirme por algún tiempo en la filosofía religiosa alemana, en los discípulos de Bruno Bauer, Schleiermacher, Harnack, Ritschl, etc.; es un mundo lleno de visiones no agotadas. En él se tropieza a cada paso con Krause. Cuando navegaba yo en pleno positivismo (un positivismo hegeliano) me acordaba a menudo de aquellas palabras de Hamlet: Hay algo que no conoce tu filosofía. No lo haré por realidad racional objetiva al modo corriente, pero ¿quién sabe? El que cree haber hallado a Dios es, en el fondo, un espíritu poco religioso; está siempre más adentro... Quiero intentar lo imposible a conciencia de que lo es. "Sed perfectos como vuestro Padre"; nos dio como meta lo inaccesible. Y esta sana inquietud, principio de alegría, hay que asentarla sobre la religiosidad tal como la definió Lucrecio al decir que *pietas es pacata posse mente omnia tueri*, poder contemplarlo todo con sosegado espíritu. Sobre este sosiego de las entrañas del alma el vivificante oleaje, con tormentas y todo, de su superficie".

Llama la atención, no sólo el hecho de emparentar a Krause con los teólogos protestantes citados, sino también el que no vaya a abordarlos desde el punto de vista racional, cuando ésa es precisamente la característica de su obra. Pero sobre todo es de notar la escasa acribía que supone el reducir nombres tan dispares a un común denominador. El que en los seminarios españoles de la época se estu-

dien las *Praelectiones theologicae* del restaurador escolástico Giovanni Perrone, le induce a constituir frente común con elementos tan dispares, dentro del panorama teológico protestante — que Unamuno no hace objeto propiamente de su curiosidad—, como las escuelas "liberal", "confesional" y "mediadora", surgidas al socaire del racionalismo, y en diálogo con Schleiermaier, que había sentado las bases de la moderna teología en el mundo protestante. Hasta qué punto son decorativas esas citas de autores protestantes lo muestran *Del sentimiento trágico de la vida*, donde estos autores son en casi todas las ocasiones abordados en razón, no de sus tesis, sino de la información aportada, que asimila a su discurso. Para Unamuno resulta indiferente la relación F. Ch. Baur— Weizsäcker, o escuela de Tubinga— Ritschl, o Harnack— Ritschl y su discípulo Kaftan. Unitarios anglosajones, modernistas católicos o protestantes franceses son todos válidos para la tarea emprendida por Unamuno, quien simplifica así un fenómeno complejo. Pero su propósito parece no dejar a dudas. De Ritschl, por ejemplo —aparte de que haya tomado la idea de justicia de Dios como perdón y no como castigo—, de su *Historia del pietismo*, va a espigar en *Del sentimiento trágico* una serie de autores y citas pietistas, desligadas del propósito del libro del autor protestante: la crítica del pietismo, en cuanto fenómeno interno del protestantismo que viene condicionando el desenvolvimiento de la teología desde el siglo XVII, a fin de abrir paso a la nueva metodología. Testimonios a favor de sus tesis encuentra Unamuno en los pietistas Boehme (EE, II, 933, 994), Moser y Oetinger (p. 955), Francke (p. 838) y, sobre todo, Swedenborg (pp. 876, 928, 931 s.). Esa misma admiración por el pietismo le venía a Unamuno filtrada a través de Hegel, del mismo Schopenhauer. El no sabía de la no insignificante influencia de Swedenborg en Krause, pero interpretó pietistamente el arraigo del krausismo en España: "Y si Krause echó aquí algunas raíces —más que se cree, y no tan pasajeras como se supone—, es porque Krause tenía raíces pietistas, y el pietismo, como lo demostró Ritschl en la historia de él, tiene raíces específicamente católicas y significa en gran parte la invasión, o más bien la persistencia, del misticismo católico en el seno del racionalismo protestante. Y así se explica que se krausizaran aquí hasta no pocos pensadores católicos" (p. 992, y antes, ETC, OC, III, 259). En realidad, los mismos textos de los místicos españoles encontraron audiencia en los núcleos pietistas en el tiempo de la guerra de los trein-

ta años. El idealismo alemán y el historicismo, el romanticismo —el autor español, en consciente anacronismo, cita abundantes poetas románticos—, el añorado puritanismo ("El elevado cristianismo de los cuáqueros de Pensylvania agoniza ahogado por el salvaje imperialismo de los idólatras del negocio", *De regeneración: en lo justo*, 1898, OC, IV, 1046), habían hecho suyas sugerencias del pietismo, que se incorporan a la obra del español.

Es aleccionador el paralelismo de interpretación que en Unamuno y en el pietismo sufre la mística católica, la mística española. ¿Qué es mística para Unamuno? El mismo la ha definido en un párrafo clave: "...una como propedeútica de la visión beatífica; anhelo de llegar al Ideal del universo y de la humanidad e identificar al espíritu con él, para vivir, sacando fuerzas de acción, vida universal y eterna; deseo de hacer de las leyes del mundo hábitos del ánimo, sed de sentir la ciencia y de hacerla con amor sustancia y acción refleja del alma. Corre tras la perfecta adecuación de lo interno con lo externo, a la fusión perfecta del saber, el sentir y el querer; mantiene el ideal de la ciencia concluida, que es acción, y que, como Raquel, moriría de no tener hijos" (ETC, OC, III, 257). Así caracteriza a la frustrada "Reforma española, indígena y propia, que fue ahogada en germen por la Inquisición" (*Rousseau, Voltaire y Nietzsche*, 1907, OC, IV, 847), ese "catolicismo popular español", que él mismo predica como opuesto al "dogmático, eclesiástico". Pero precisamente la diferencia radical entre el pietismo y la mística, que aquél puso siempre de manifiesto ya que, en su origen, suponía una reacción al misticismo anárquico que empezaba a brotar en el seno del protestantismo y amenazaba la vida eclesial, reside en la diversa concepción de la relación Dios-hombre. Mientras que en la mística católica, incluso en su meta, hay conciencia de la tensión existencial entre la persona y su fundamento, el pietismo inmanentiza, rompe la tensión vertical y la reemplaza por la horizontal de la contradicción creadora. Para Unamuno, en analogía, la fe es toma de conciencia personal ante el ambiente exterior que opone resistencia (ETC, OC, III, 177), representación de ese mismo ambiente, al que se personaliza, se sublima conforme a ese ideal inmanente, aunque el ambiente se resista, "¿Qué cosa es fe? — Creer lo que no vimos. — ¿ Creer lo que no vimos? ¡ Creer lo que no vimos, no!, sino crear lo que no vemos. Crear lo que no vemos, sí, crearlo y vivirlo, y consumirlo, y volverlo a crear y consumirlo de nuevo viviéndolo otra vez, para otra vez

crearlo... y así; en incesante tormento vital". (*La fe*, EE, I, 259). La meta a que lleva la fé no es la visión, sino, en relación con el individuo, la creación del "ámbito interior" (*La crisis del patriotismo*, OC, III, 453), el "adentrarse" en uno mismo ("hacerte universo, buscándolo dentro de tí. ¡Adentro!", ¡Adentro!, 1900, OC, III, 427; *Nicodemo el fariseo*, OC, III, 124, 135 : usando un lugar común del pietismo, la necesidad de renacer), y, como consecuencia, tocar fondo en la humanidad, y "comulgar con todo el universo" (*La fe*, EE, I, 260). De este modo todas las categorías transcendentales, al inmanentizarse, se hacen humanas: cuando el hombre desentraña "el verdadero misterio del pecado original, la condenación de la idea al tiempo y al espacio, al cuerpo" (ETC, OC, III, 177), "entonces será la Naturaleza gracia" (*La fe*, 263), quedará "la madre Naturaleza humanizada por el esfuerzo humano, por el trabajo santísimo sobrenaturalizador del hombre" (*La regeneración del teatro español*, OC, III, 361).

Son, por ello, consencuentes las interpretaciones unamunianas de la mística castellana. Fray Luis de León, que para él ha llegado a más alta cima que Teresa de Jesús o Juan de la Cruz, ¿qué ha encontrado al final de su intento?: "El Cristo del Maestro León es el *Logos*, la Razón, la humanidad ideal, el concierto" (ETC, OC, III, 270). Cuando más tarde comenté a Teresa de Avila, y afirmé lo "impensable" de la visión beatífica, ya que no se trata tanto de ver a Dios como de ver todo en Dios, por lo que es insuficiente la referencia de la mística española a la Humanidad de Cristo, añadiré: "Y esta idea la recalca más Jacobo Boheme" (*Sentimiento trágico*, EE, III, 933). A la mística católica le ha enmendado la plana Boehme, es decir, Unamuno. De ahí que el capítulo conclusivo de ese mismo libro lleve el significativo título: "el problema práctico". Porque la victoria final no llega nunca, en contra de lo que cree y espera el místico, no hay lugar ni tiempo para la escatología, sino que se sabe de antemano que el ideal "no se cumplirá: será eternamente futuro, para mejor conservar su idealidad futura" (*La fe*, 263).

Esta "moral de batalla" es ambigua, puesto que en la batalla se excluye de antemano que vaya a haber vencedores o vencidos, aunque se admita que sólo uno de los contendientes lucha por la "justa causa": la íntima, verdadera paz contendiente. Esta postura ambigua lleva a inconsecuencias en el ámbito social. De un lado recomienda: "No quieras influir en eso que llaman la marcha de la cul-

tura, ni en el ambiente social, ni en tu pueblo, ni en tu época, ni mucho menos en el progreso de las ideas..., sino en el crecimiento de las almas, en cada alma, en una sola alma y basta" (¡ *Adentro* !, 425). Mas estar "sólo en tu compañía", en la intimidad, no es renuncia irrevocable a lo social, porque, ¿quedan todavía islas desiertas fuera del continente de la sociedad? "Otra vez más: ahora corre al campo, y vuelve luego a sociedad para vivir en ella; pero de ella despegado, desmundanizado... Haz lo que todos hagan, poniendo al hacerlo todo tu espíritu en ello, y será cuanto hagas original, por muy común que sea. Sólo en la sociedad te encontrarás a tí mismo; si te aislas de ella no darás más que con un fantasma de tu verdadero sujeto propio. Sólo en la sociedad adquieres tu sentido todo, pero despegado de ella" (¡ *Adentro* !, 427).

No es simple paradoja. La sociedad, no metafísica, sino como hecho histórico, ha surgido a la par que se descubría la intimidad: Rousseau, testigo del conflicto entre una intimidad, en busca de sí misma, y una sociedad ya no localizable, puesto que lo invade todo, sin que, al sentirse a disgusto, sea posible la evasión: ninguna puerta da al campo. Queda entonces como recurso la "confesión". Algo de esto debía saber Unamuno, al afirmar de pasada: "Juan Jacobo Rousseau irrumpió en el campo del derecho y la jurisprudencia como un bárbaro, como un extraño a las ciencias jurídicas, y las reanimó con nuevo soplo de vida" (*Prosa aceptada*, 1908, OC, IV, 949). Unamuno también se confiesa, vive entre los suyos con la intimidad a la intemperie. Y arremete contra el derecho: "Cuando se dirija usted a mí, amigo Ganivet, puede decir del Derecho cuantas perrerías se le antojen, porque lo aborrezco con toda mi alma y con toda ella creo, con San Pablo, que la ley hace el pecado. *Derecho y deber*, estas dos categorías con que tanto nos muelen los oídos, son dos categorías paganas; lo cristiano es *gracia y sacrificio*, no derecho ni deber" (*El porvenir de España*, OC, V, 1001). La *polis*, sus leyes, quedan en manos de los inicuos.

JUAN JOSE GIL CREMADES

Fundación Alexander von Humboldt
 Instituto de Filosofía del Derecho de la Universidad de Munich