

SECCION BIBLIOGRAFICA

RECENSIONES

SOCIOLOGIA, HISTORIA Y LITERATURA

El profesor José Antonio Maravall acaba de publicar un libro sobre *El mundo social de la Celestina* (Editorial Gredos. Madrid, 1964). En él se hace un estudio de nuestra gran obra literaria desde el punto de vista histórico-sociológico, y ello constituye algo muy importante en nuestra vida cultural, algo que merece una reflexión atenta.

Por una serie de razones, los estudios sociológicos aún no han salido, en España, de sus primeros balbucesos. Seguimos maniatados por las viejas humanidades, y el recelo hacia los métodos experimentales, en las ciencias sociales, da lugar a un exceso de esteticismos culturalistas y de proclamaciones retóricas, que pueden ser interesantes desde ciertos puntos de vista, pero que, con harta evidencia, no sirven para la interpretación correcta de los fenómenos sociales y políticos. Por consiguiente, si la sociología es casi ciencia a estrenar entre nosotros, difícilmente puede haber progresado un campo tan especializado de esta disciplina como es la sociología de la literatura. De ahí la eficaz aportación que supone el libro del profesor Maravall, pues si, por un lado, arroja una luz esclarecedora sobre ciertos aspectos de los comienzos de nuestra modernidad, por otro, muestra un fructífero camino para los estudiosos de nuestra literatura y de nuestra historia.

No darse cuenta de este hecho es no haber comprendido nada del libro de Maravall. Carece de sentido hacer comparaciones de la obra que ha sugerido esta nota, con los estudios de Menéndez Pelayo o de Ramiro de Maeztu sobre el mismo tema, como ha hecho en su crítica del libro en *A B C*, Gonzalo Fernández de la Mora. El libro de Maeztu es un ensayo muy distinto del estudio de Maravall. Por supuesto, pueden existir algunas coincidencias en las afirmaciones sobre la *Celestina*, porque, al fin y al cabo, proceden de interpretaciones del mismo texto literario, pero es evidente que el ensayo de Maeztu tiene un planteamiento totalmente distinto y en él no se puede hablar de un enfoque sociológico. Fernández de la Mora, en su crítica, incurre en algu-

nas inexactitudes. Sin ir más lejos, al querer encontrar afinidades entre el libro de Maeztu y el de Maravall, llega a decir que éste, al sostener que la Celestina se refiere a un mundo secularizado, dice lo mismo que Maeztu cuando afirma que la Celestina no es un libro cristiano. La confusión del concepto de secularización con el de «no cristiano» revela que Fernández de la Mora hizo una crítica, quizás, un poco apresurada, pues estamos seguros de que él conoce muy bien la diferencia entre los dos conceptos. Pero no nos interesa continuar por este camino, pues ésta no es una nota polémica, ni una réplica. Hicimos las anteriores puntualizaciones únicamente para señalar el evidente conservadurismo que sigue rigiendo buena parte de nuestra vida intelectual y lo poco «sociológica» que suele ser nuestra crítica literaria.

La sociología de la literatura se encuentra en todas partes en una fase de iniciación. Es muy difícil liberarse de los prejuicios que tienden a presentar la obra literaria como la creación genial de un individuo, al margen de la sociedad en que vive. Los escritores han sido los primeros en querer eludir interpretaciones sociológicas de su obra, y todas las referencias a la inspiración y a la imaginación del autor son un velado intento de querer separar la obra literaria del medio social en que surge. Ello es una fórmula excelente para que la burguesía y las clases dirigentes, en general, puedan disfrutar y aparecer ligadas al mundo literario, al margen de consecuencias político-sociales derivadas de ese mundo. Gaetán Picón ha señalado cómo la sociedad burguesa tiende a presentar el mundo de la literatura y del arte desligado del resto de la vida social. Se trata de una visión despolitizada y, en definitiva, «deshistorizada», de ese mundo, en la cual el hecho literario tiende a aparecer como una pura creación de la «fantasía» o del «genio», pero no como un hecho social. A esto se une el fracaso de ciertas interpretaciones sociales de la literatura, y el resultado último es el escaso progreso de la sociología literaria.

Como es sabido, uno de los primeros intentos en este orden fué el de Madame de Staël (*De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales*), aparecido en el pórtico del siglo XIX, pero que acabó confundiendo con la general teoría de *volksgeist*. Igualmente la obra de Taine, encaminada a establecer una ciencia positivista de la literatura acabó en una concepción dogmática determinista, donde la raza, el medio y la época se conjugaban con la facultad creadora del artista para dar origen a la obra literaria. La posición de Taine lleva a un determinado extremo y no puede bastar para una correcta interpretación de hecho literario —imposible, por otra parte, en la época de Taine, dado el atraso general de la ciencia sociológica—, pero fué un intento, sin duda, provechoso y fructífero.

Después de Taine, el intento más importante de elaborar una sociología

literaria fué el del marxismo. Marx y Engels se preocuparon ya del tema, si bien la verdadera teoría marxista de la literatura se elaboró en el siglo XX, a partir de Plejanov, y principalmente por el grupo de Francfort, con Luckacs a la cabeza. Según esta concepción, el valor de la obra literaria está en función del testimonio de la realidad que aporta y la consecuencia lógica de tal teoría es el realismo socialista. Pero éste, al confundir lo que es producto de una realidad social con lo que es «testimonio» de esa realidad, impide llegar a una auténtica sociología de la literatura y hace fracasar el empeño inicial.

Sin embargo, a pesar de esos fracasos, es evidente que dicha sociología literaria ha de ser abordada. Robert Escarpit (1), antes de dar él su visión de cómo ha de ser estudiado el problema, señala la importancia de algunas teorías para el conocimiento del hecho literario. Entre ellas, la teoría de las generaciones, desarrollada ya sistemáticamente por François Mentré, en 1920, y que expuso muy bien entre nosotros Ortega y Gasset, seguido de otros orteguianos, como Laín o Marías. Esta teoría ha tenido, y tiene, bastantes detractores, pero, a mi juicio, las críticas son poco reales, porque el grupo generacional, a pesar de las peculiaridades individuales de cada autor, presenta siempre analogías inevitables, pues los autores se encuentran viviendo una misma realidad social y se ven obligados a reaccionar ante circunstancias muy parecidas. Es evidente que vivir en un momento en el que se produce la guerra civil española, o la guerra mundial, pongamos por caso, produce unos estímulos muy distintos de los que se darían en otras circunstancias. Nadie puede negar inspiración a Hemingway, Malraux o Bernanos, pero es evidente que de no haber vivido durante la guerra de España no hubieran escrito alguna de sus obras más significativas.

En definitiva, nos parece fuera de discusión la posibilidad de un estudio sociológico de la literatura. El único problema está en el método a seguir, que, a mi juicio, para ser fructífero, ha de abarcar el estudio del autor, el de la obra y el del público.

El libro de Maravall es un acercamiento al mundo de la Celestina, desde los temas que el libro toca y desde el contexto social de la época. Con un gran saber, el autor sitúa a la obra en la crisis del siglo XV y nos da una visión clara de aquélla. Maravall nos dice que en la obra de Rojas se da una reprobación de la sociedad que pinta, pero, al mismo tiempo, una aceptación de esa misma sociedad. Rojas se da cuenta del estado vital de los hombres de la nueva sociedad que surge y traslada con éxito a su obra ese estado de

(1) Véase R. ESCARPIT: *Sociologie de la Litterature*. P. U. F. Paris, 1958; páginas 11 y sigs.

conciencia. El vive en un momento de transformación social de la clase ociosa, según la terminología de Veblen, y nos va a dejar una muestra de esa transformación en *La Celestina*. La nueva burguesía va a influir en los patrones sociales de conducta, y si en la Edad Media la calidad de noble determinaba la calidad de rico, ahora los términos se invierten y el rico se ennoblece. A la clase ociosa ya no le basta el ocio ostensible como símbolo de jerarquía y poder, como símbolo de alto *status*, sino que necesita también de lo que Veblen llama el gasto o consumo ostensible, y llegará un momento en que este gasto ostensible será la condición esencial de todo elevado *status*. Este nuevo tipo de clase ociosa es la que refleja Rojas con la figura de Calixto, joven ocioso que se afana en el lujo ostensible.

Por otra parte, Rojas vive en un momento de ascensión burguesa, un momento en que el burgués rico, de tipo comerciante por lo general, se ennoblece gracias a su riqueza. Y Rojas nos deja un retrato de ese tipo social en la persona de Pleberio.

Igualmente, Maravall pone de manifiesto cómo la *Celestina* refleja el afán de lucro y la economía dineraria de la época, consecuencia del espíritu burgués y del papel fundamental que en la economía del siglo XV jugó el comercio marítimo. El enriquecimiento comienza a ser un lema cuatro siglos antes de que lo proclamara Guizot, y ello queda fielmente reflejado en *La Celestina*. Pero ésta pinta también el carácter urbano de la nueva civilización. Los personajes que intervienen en la acción de *La Celestina* son tipos urbanos, que viven el tiempo medido por el reloj, instrumento típico de la vida urbana y burguesa, como es sabido.

La Celestina es también reflejo de su época en todos los restantes episodios y personajes. Las relaciones sociales se devinculan y varían la relación entre amo y criado. La clase ociosa subalterna y vicaria empieza a dejarse llevar, sobre todo, por el principio del egoísmo y esto es lo que hallamos en los criados de Calixto y Pleberio, en *Celestina* y *Areúsa*. Es la actitud que enuncia con claridad Sempronio cuando propone «aprovecharse» de Calixto. Pero, a la vez, la actuación de los criados, y aún la de Calixto, responde a la nueva concepción pragmatista y calculadora de la época, que, incluso en cosas tan espirituales como el amor, se materializa. Por eso los amores de *La Celestina* no responden al tipo caballeresco de la Edad Media, sino al más aplebeyado y sensual amor carnal. El mismo Calixto, desde que recibe el cordón de Melibea, no tendrá más que un desordenado apetito carnal, que se manifiesta nada más comenzar la escena del jardín con Melibea.

Maravall dedica un capítulo de su libro a demostrar cómo *La Celestina* refleja los ideales del individualismo y libertad de la época. La ramera *Areúsa* es expresión fiel de ese nuevo individualismo y sentido de la libertad, que

se resuelve contra el linaje heredado. Maravall hace notar que, cuando Areúsa dice que «las obras hacen linaje», ello es una muestra del nuevo individualismo renacentista, donde va a existir una mayor movilidad social, apoyada en el concepto moderno de libertad.

Pero *La Celestina* va a ser también expresión de un mundo secularizado. Los placeres de la vida, en que se complace el Renacimiento, son *leitmotiv* de la actuación de los personajes de Rojas. Todos tratan de buscar las dulzuras del vivir y Celestina encandila a Melibea con la imagen de los placeres. Incluso el amor de la Celestina es un amor mundano, de satisfacciones sensuales, que aleja otros motivos más altos. Se han preguntado los críticos muchas veces cómo es posible que en *La Celestina* no se hable de matrimonio. Jamás Calixto se propone tal meta. Su amor a Melibea es un amor sensual y esa actitud deriva del proceso de mundanización y secularización de la época. Y Maravall señala que es ahí donde debe buscarse la explicación de la obra de Rojas y no en el supuesto anticristianismo judaico del autor.

En definitiva, el libro de Maravall es una buena muestra de cómo una obra literaria puede ser una guía segura para descubrir caracteres de una época y de cómo la realidad social pasa a formar parte de una creación literaria. Para llegar a ese resultado «sólo» hace falta acercarse a los temas con el talento necesario. Y eso es lo que ha hecho el profesor Maravall. Sociología, historia y literatura se han combinado es él para dejarnos una visión clara de un momento de nuestro pasado histórico.

LUIS GONZÁLEZ SEARA

ROBERT E. WARD y ROY C. MACRIDIS (directores de edición): *Modern Political Systems: Asia*. Prentice-Hall, Inc. Englewood Cliffs, New Jersey, 1963; 482 págs.

Los editores se han propuesto dar a conocer con una metodología científico-política los caracteres básicos de la historia política, la ideología y las instituciones políticas de los más importantes países de Asia. Entre Asia, América Latina y África, protagonistas excepcionales del siglo XX, suman aproximadamente el 63 por 100 de las tierras planetarias y el 75 del total de población mundial. A ello deben añadirse tres factores que revalorizan el puesto de los países de estos continentes. Primero, la edad del imperialismo y del colonialismo —en el sentido clásico de las palabras, según los editores— ha comenzado a quebrar. Los nuevos países no occidentales, recientemente graduados del *status* económico, han logrado un alto nivel de indepen-

dencia política y libertad de decisión colectiva casi único en su propia historia. Segundo, este desarrollo suele venir acompañado de una revolución y de expectativas de cambio social radical. Pero este cambio social que la población de cada país espera como una tierra prometida, se encuentra sumamente condicionado por las diferencias cada vez más abrumadoras que la tecnología moderna impone y que sume en una diferenciación máxima a estos nuevos países con los tradicionales de Occidente. Tercero, la rivalidad planetaria que enfrenta a Estados Unidos y la Unión Soviética, establece en todo el área mundial, y precisamente en los países subdesarrollados, una competencia similar en cuanto se refiere a la solución «democrática» o «comunista» de todos los problemas políticos, económicos y sociales de cada sociedad.

Los editores se han circunscrito al Asia subsoviética, con especial atención a la República Popular China, Japón y la India. Incidentalmente, China nacionalista y los sistemas políticos del sureste y suroeste asiáticos. La dificultad ha sido grande por cuanto el Asia subsoviética incluye tres grandes tradiciones culturales mundiales: la islámica, la india y la chino-japonesa, y al mismo tiempo sociedades dispares y economías antinómicas donde la arcaica del Yemen nada tiene que ver con la modernísima japonesa, etc. En los sistemas políticos la gama se extiende desde el totalitarismo comunista a la liberal democracia, y desde el despotismo medieval a servicios administrativos que rivalizan en modernidad y eficacia con los mejores del Oeste. Ello no obstante, editores y autores han realizado un notable esfuerzo de condensación y hacen expresamente constar que los capítulos más limitados por la falta de informaciones se refieren a la República Popular China.

El interés en que se han centrado editores y autores ha sido considerar las instituciones políticas clásicas, legislativo, ejecutivo y judicial, pero dentro de la «dinámica política» de partidos políticos, grupos de presión, líderes políticos, etc., para establecer las bases de cada sistema político, su dinámica histórica y actual, la toma de decisiones por los órganos de gobierno y su proceso, la eficacia gubernamental y las variaciones y matices que en cada sistema se imponen o diferencian de las demás.

Robert E. Ward estudia el sistema político japonés. Las etapas históricas que preceden a la segunda guerra mundial y singularmente la del Emperador Meiji, que le dota de una Constitución y le imprime un espectacular crecimiento económico y militar. La ecología japonesa y la estructura social con sus estratificaciones, la movilidad social, etc. La ideología dominante después de la última guerra y la guerra que sostienen los defensores de la argumentación tradicionalista con los partidarios del cambio más radical. La dinámica política se considera con mayor detenimiento: el sistema electoral que funciona desde 1889 y con sustanciales modificaciones que le hacen especial-

mente interesante desde 1950, la participación electoral, bastante alta y que tiende a aumentar (niveles 60-75 por 100), partidos políticos (partido liberal-demócrata, socialista, socialista-democrático y comunista) que con base popular son fundamentalmente dirigidos por profesionales de la política y administradores, pero que se centran en la Dieta Nacional, grupos de interés, muy activos, liderazgo político, etc. Los órganos institucionales son igualmente reseñados, Constitución, Emperador, Poder legislativo nacional, Gabinete, burocracia estatal, gobierno local, sistema judicial. Elementos que incluyen al sistema japonés como uno de los más perfeccionados del mundo y que le diferencian netamente de los demás Gobiernos del continente asiático.

Allen S. Whiting realiza un extenso informe sobre China, setecientos millones de habitantes «bajo el Gobierno más autoritario y totalitario de los dos mil años de la historia china», que puede dominar el futuro de Asia, y que al declararse como «máximo enemigo de los Estados Unidos», reclama de manera especial la atención del autor. Las dificultades experimentadas para conseguir un análisis político sobre China se centran en la falta de datos directos sobre el régimen y las instituciones chinas, y todos los datos obtenidos se han hecho a través de informaciones consulares o traducciones verificadas por expertos en las diferentes materias que se tratan. La R. P. C. (República Popular China) se asienta sobre unas bases demográficas y económicas gigantescas, que el período comunista ha aprovechado intensamente merced a una ideología que le ha servido como punto de apoyo para entrar en un proceso de modernización económica y social. La dinámica política china se centra casi exclusivamente en el partido comunista, «director y líder de todos los aspectos de la vida del país». En 1961 el número de miembros del partido es de 17 millones, frente a los 57 que se constituyeron en el año 1921. Su organización testimonia de una eficacia y una cohesión que asegura la superior autoridad del líder Mao Tse-Tung. El futuro del partido se encuentra, por tanto, condicionado por la desaparición de su líder, si bien los elementos de estabilidad van consagrándose y el orden de sucesión puede institucionalizarse al frente del Comité Central del Partido. La supremacía del partido es total respecto del Gobierno, sin embargo, el Gobierno nacional y el de las regiones dispone de un Congreso Nacional, los provinciales y órganos individuales y colegiados en las mismas escalas. El partido comunista no es único, bajo su liderazgo coexisten en la sociedad china otros pequeños partidos democráticos que forman un «Frente gubernamental único». Los objetivos nacionales desarrollados por el partido y el Gobierno chino responden en lo exterior a la progresiva afirmación de su influencia en todos los continentes, y en el interior, a forzar el desarrollo económico, aunque la integración nacional no sea total y existan importantes tensiones dentro de

regiones o grupos humanos que ofrecen ciertas resistencias a la preponderancia del nuevo régimen político y sus directrices nacionales e internacionales. Estas minorías nacionales obligan al Gobierno central a realizar determinadas purgas y a reforzar el control general por métodos directos e indirectos, especialmente el adoctrinamiento ideológico y económico. El propio autor reconoce que el futuro de China parece asegurado por las ingentes realizaciones que ha logrado el régimen comunista en sólo quince años de historia frente a las etapas anteriores. Gracias a él hoy el pueblo chino se muestra ambicioso, dinámico y con voluntad indubitable de acrecentar su poder, por lo que requiere constante atención «no sólo por parte de Estados Unidos», sino por toda Asia y el mundo entero.

Richard L. Park trata el capítulo de la India, que con Japón y China «representa a las civilizaciones asiáticas más importantes en el mundo», y se ha constituido en los últimos años como una nación dotada de cierta unidad, que juega un importante papel en la política planetaria dentro de los países «no alineados». Evoca la vieja historia de la India, la época de su inclusión dentro del Imperio británico, la independencia y la división del Pakistán. Considera igualmente la ecología y estructura social, la heterogénea ideología de razas y regiones, la común integración en un original sistema político que supone un cambio fundamental respecto de la tradición, sin haberla superado, el sistema igualmente original de elecciones nacionales, los partidos políticos, grupos de interés y liderazgo político, órganos de gobierno y las realizaciones gubernamentales en economía y planificación de los recursos. En conjunto, la India ha realizado desde su independencia notables avances, aunque su futuro sea un tanto incierto por lo que concierne al destino de sus actuales instituciones políticas.

Los restantes capítulos están suscritos por el siguiente orden: Lucien W. Pye, sobre el sureste asiático, Indonesia, Filipinas, Birmania, Malasia, Tailandia, Vietnam, Camboya y Laos. Dankwart A. Rustow redacta el capítulo sobre el suroeste de Asia (Kuwait, Arabia Saudí, Irán, Irak, Jordania, Turquía asiática, Siria, Yemen, Israel, Líbano y Afghanistan), con los epígrafes generales correspondientes y describiendo las contradicciones más características desde la perspectiva ideológica: nacionalismo generalizado, monarquía contra república, tradición contra cambio, monismo contra pluralismo, religión contra secularización.

Se trata, por tanto, de un libro de máxima utilidad, especialmente valioso para ser considerado en las Facultades y seminarios de investigación.

M. M. C.

CHRISTOPHER HILL: *Intellectual Origins of the English Revolution*. Oxford University Press. Londres, 1965; XIII + 333 págs.

El título de la obra de Daniel Mornet, *Les origines intellectuelles de la Révolution française*, ha inspirado el de este libro, *Los orígenes intelectuales de la Revolución inglesa*, pero hay diferencias notorias entre uno y otro. Mientras Mornet hace una exposición del pensamiento francés que precedió a la revolución, Christopher Hill nos da sólo un cuadro «impresionista» del movimiento intelectual que precedió la larga etapa revolucionaria inglesa, de 1640 a 1688. Existe una razón de peso para esta limitación, porque, como dice el mismo Hill, «no hubo un Juan-Jacobo Rousseau ni un Karl Marx de la Revolución inglesa». Es decir, la paternidad de la Revolución inglesa no es atribuible a un pensador único, y ni tan siquiera a una filosofía uniforme. La Revolución inglesa es producto de una época, de una serie de transformaciones materiales e ideológicas, y por ello no es reducible en sus orígenes a una línea de pensamiento definido, como el marxismo o la Ilustración.

En el capítulo que pone fin al libro, Hill apunta a los factores más importantes que parece influyeron en el período revolucionario. Estos son, unos interiores y otros exteriores. Influencias exteriores se advierten a lo largo del siglo XVI en las traducciones de los clásicos, el prestigio político y científico de la República de Venecia, la lucha revolucionaria de los protestantes franceses y holandeses, y la teoría calvinista. Los factores endógenos son también diversos. En primer lugar, en Inglaterra se produce la fusión de la «virtud» renacentista con la oligarquía puritana del «bien» haciendo más excelente el mérito personal que el nacimiento. El desarrollo del comercio inglés hace que nuevas ideas mercantiles y jurídicas influyeran en las doctrinas feudales del contrato. A esto se unen creencias religiosas, como la proximidad del fin del mundo y la segunda venida de Cristo a la tierra, que debía haberse producido, según algunos cálculos, hacia 1600. También cabe señalar el desarrollo de una ideología constitucionalista liberal, desde Fortescue, pasando por Christopher St. Germain, Thomas Starkhey y Sir Thomas Smith. Igualmente el desarrollo de teorías económicas (Mun, Gresham, Petty), la aparición de una corriente de librepensamiento y los inicios de un movimiento feminista enlazado con el puritanismo contribuyeron al fermento de nuevas ideas revolucionarias.

En general, Christopher Hill considera que el puritanismo ocupa un lugar destacado en la preparación de la revolución. Pero al hablar de puritanismo puntualiza, señalando que el movimiento puritano inglés no tiene nada que ver con la moralización «antisexo» del siglo XIX, sino que entraña todo un

replanteamiento de la religión y de la sociedad, el desarrollo de una conciencia social, la «adaptación» de la Biblia a las necesidades de los tiempos, la dignificación de las actividades económicas y de la ciencia experimental. En este sentido, hay una evidente relación entre protestantismo y desarrollo del capitalismo, sobre todo en la versión calvinista. Además, este estímulo a la actividad económica y al progreso científico se une a la concepción calvinista del derecho de resistencia dirigido por «los notables», produciendo una mezcla altamente explosiva que llevaría a la decapitación de Carlos I y la instauración del régimen republicano.

El período preparatorio de la Revolución se puede situar entre la derrota de la Armada española, en 1588 y 1640. Ahora bien, este período de algo más de medio siglo, se encuentra dividido en dos etapas diferenciables. Una primera etapa, que comprende el fin del reinado de Isabel y el comienzo de Jacobo I, hasta 1614, se caracteriza por un extraordinario desarrollo científico y cultural; la segunda etapa, con el resto del reinado de Jacobo I y el comienzo del de Carlos I, se caracteriza por una represión de la actividad intelectual, una degradación política, un aumento de la influencia de los sectores conservadores, y un acercamiento a Roma y a España.

Los años decisivos, por tanto, son los primeros, el período entre 1588 y 1614, que coincide precisamente con la madurez de tres grandes figuras de la vida política e intelectual inglesa: Sir Francis Bacon (1561-1627), Sir Walter Raleigh (1554-1618) y Sir Edward Coke (1552-1634). En estas tres figuras centra Hill el estudio de los antecedentes intelectuales de la Revolución. Pero tiene buen cuidado en hacer preceder el estudio de estos tres personajes con un amplio capítulo sobre el desarrollo de la ciencia y de la medicina en Londres. Constituye éste, sin duda, el capítulo clave del libro, proporcionando un conocimiento bastante detallado del progreso científico en esta época, y de la expansión de la cultura científica a amplias capas de la población. Esto puede explicar mucho de la historia política, económica y social de Inglaterra.

Oxford y Cambridge habían preservado el «saber» medieval, es decir, el aristotelismo y el escolasticismo, la geografía ptolomeica, la medicina de Hipócrates y Galeno, la astrología, la búsqueda de la piedra filosofal. En el siglo XVI, al amparo de la paz de los Tudor, los ingleses encontraron tiempo para dirigir su actividad a cosas más provechosas que la guerra, y mientras la Europa continental se debatía en luchas religiosas, Inglaterra había verificado la Reforma por «real decreto». Se produce así un notable desarrollo económico y cultural, y se empiezan a introducir elementos quebrantadores del orden existente. La traducción de los clásicos por un grupo de personajes relacionados, las obras de Marlowey y Shakespeare, la traducción autori-

zada de la Biblia, etc., preparan el campo desde el punto de vista intelectual. Pero más importante aún para esta transformación es el desarrollo de una ciencia ligada a las necesidades prácticas del naciente comercio e industria inglés y a las clases media y artesana. El desarrollo de la navegación estimula el estudio de la astronomía y las matemáticas; las industrias de tejidos y colorantes, así como la metalurgia, impulsan el desarrollo de la química; la medicina entra en una fase revolucionaria, que culmina con los descubrimientos de William Harvey. Esta ciencia popular, ligada al desarrollo económico, se cultiva fuera de las Universidades tradicionales, y sólo con la fundación del Gresham College se llega a institucionalizar, pero ejerce una gran influencia en la evolución ideológica de los siglos XVI y XVII.

Bacon no fué así un pensador científico original, sino que pudo aprovechar para su construcción la aportación de sus más modestos conciudadanos, navegantes, geógrafos, astrónomos, médicos, etc. Ahora bien, Sir Francis elevó esta ciencia popular a la categoría de sistema y le dió, con su elevada posición política, mayor categoría social. Además, Bacon combinó la tradición científica popular con la tradición puritana, resultando así un sistema anti-aristotélico, anti-autoritario, experimentalista y que divide los campos de la razón y de la fe. La religión puritana, con el desplazamiento de las creencias de la forma al fondo (caridad, amor, fe), permite conciliar la preocupación por el bienestar material con la Biblia, y se dibuja así un redencionismo basado en el progreso material característico del protestantismo en general. Aunque Bacon fuera partidario personalmente del mantenimiento del orden existente, su concepción de la sociedad y del Estado prepara las bases de la gran Revolución.

Sir Walter Raleigh es el «hombre del Renacimiento», con una pluralidad de intereses, ambiciones y contradicciones. Científico, político, marino, historiador y poeta, es una de las figuras más románticas de la historia inglesa. A su amparo tuvo lugar mucho del desarrollo cultural y científico de la Inglaterra isabelina. Sentó los cimientos del imperialismo británico. Su injusta ejecución a manos del sector pro-español ayudó a limpiar el recuerdo de sus turbulencias y corrupciones, y constituyó quizás un ejemplo de mártir para los parlamentarios no conformistas. Sus propios escritos, por otro lado, reflejan la situación de perplejidad inglesa en esta coyuntura decisiva de su historia.

Por último, Sir Edward Coke, el paradójico, cruel, servil y corrompido Fiscal General de Isabel y Jacobo I, sentó las bases del régimen de derecho de la Inglaterra moderna. Por interés o por convicción, Coke, en la práctica de la administración de justicia, se enfrentó con la prerrogativa real, defendió el *common law*, defendió celosamente la jurisdicción ordinaria frente a los tri-

bunales de «Chancery» y del «Almirantazgo» y frente a las poderosas comisiones de aguas. Por otro lado, en sus *Reports* y en sus *Institutes*, formuló una ideología jurídica y constitucional dirigida a separar la administración de la justicia, y esto daría base a Cromwell y al Parlamento para oponerse a los intentos de expansión de la monarquía bajo Carlos I.

El panorama que traza Christopher Hill es así extraordinariamente sugestivo, basando su estudio en fuentes documentales directas y en un conocimiento de sectores tan dispares como la ciencia, la economía y el derecho. Sus puntos de vista están, desde luego, abiertos a discusión, y el mismo autor no deja de reconocerlo, pero su refutación no puede basarse en tópicos ya manidos. El material manejado por Hill es demasiado exhaustivo para que podamos hacer una crítica de sus teorías, y sólo un experto en este período podría ir a una contestación con base suficiente. Para el catolicismo pueden resultar altamente controvertibles sus puntos de vista sobre el papel del puritanismo y del calvinismo en el desarrollo político, económico y social moderno. Es así un libro que debe encontrar eco en España, país que por cierto, es siempre el villano en las obras de Bacon, Coke y Raleigh. Una de las piezas fundamentales de la ideología política revolucionaria inglesa sería la lucha contra el Imperio español, en cuyos territorios, como reconocía Bacon, y con gran amargura para Walter Raleigh, «nunca se ponía el sol». Por otro lado los españoles podemos admitir que la derrota de España a manos de Inglaterra fué una derrota merecida, y que nuestra despreocupación por la ciencia experimental, la absorción de todos los poderes por una monarquía corrompida y el carácter monolítico de nuestro Imperio contribuyeron más a nuestra decadencia que todas las incursiones de piratas ingleses combinadas. Los siglos XVI y XVII marcan nuestro descenso y el ascenso de Inglaterra. El conocimiento del esfuerzo del pueblo inglés en los campos político, social, económico, jurídico y científico en este período puede ser la mejor explicación de la alteración de la balanza.

MANUEL MEDINA ORTEGA

JOSÉ MARÍA BOQUERA OLIVER: *Derecho administrativo y socialización*, Centro de Formación y Perfeccionamiento de Funcionarios. Madrid, 1965 (Colección «Estudios de Administración», núm. 25): 187 págs.

La doctrina administrativa es la que más se siente afectada por un problema al cual, ciertamente, no es ajena ninguna manifestación del Derecho, el de encontrar un balance y un equilibrio tolerables en la eterna polémica exis-

tente entre los derechos de la persona y los imperativos de la socialización. La Administración pública es, evidentemente, el instrumento de efectividad de ese fenómeno socializante, y el Derecho administrativo, que arrastra, desde su nacimiento la grandeza y la servidumbre de aspirar a reconciliar lo irreductible, se encuentra empeñado en la lucha bifronte de aplicar la socialización y, a la vez, impedir o paliar sus efectos nocivos.

Nada menos que ésta es la temática del reciente libro del profesor Boquera, y con ello queda dicho el interés del mismo. Además, la sola mención del nombre de su autor indica que nos hallamos ante un enfrentamiento serio y científico del problema y tan objetivo como es admisible en cuestión en la que no es posible serlo de modo absoluto. Claro es que las soluciones a la disyuntiva apuntada son fáciles: basta con defender una de las dos posturas en juego hasta sus límites extremos y negar validez a la contraria. En el libro de Boquera se recoge —a lo largo de su estudio en particular, de los regímenes comunistas, con una documentación muy completa puesta al servicio de una fina sensibilidad hacia su contenido— una de estas posiciones con toda claridad; mas nos hubiera gustado ver con más detalle la contraria, pues no han faltado entre nosotros, recientemente y emanados de brillantes plumas, ataques sucesivos contra las «inmunidades del poder» que pretendían ignorar las razones de fondo de su existencia y querían negar el problema de base del Derecho administrativo postulando una pura y simple radicalización de las posturas liberales, como si de esta forma se pudiera impedir la necesidad social de tales exenciones.

El profesor Boquera tiene que plantearse, en el estudio de lo que él mismo llama «la difícil misión del Derecho administrativo», el sentido actual de expresiones que ya no pueden usarse como en tiempos pasados: así ocurre con el principio de legalidad, cuya crisis lleva aparejada, querámoslo o no, la del sentido liberal del Estado de Derecho. A un nuevo concepto de la ley y de la legalidad ha de corresponder, inexorablemente, una nueva configuración de las relaciones entre el Poder y los súbditos. Consecuentemente, tienen que modificarse paralelamente no sólo los sistemas de garantías del particular, sino incluso el concepto mismo de garantías —pero es éste un tema que no nos corresponde elucidar aquí, aun si en el libro de Boquera se encuentra en el trasfondo de toda su parte esencial, el capítulo IV—. Los sistemas de garantía jurisdiccional se han revelado insuficientes y, además, inconvenientes, y los esfuerzos en crear nuevas figuras han conducido simplemente a una arbitrariedad judicial posiblemente peor que la administrativa —como ocurre con fórmulas como la de los «conceptos jurídicos indeterminados», que con razón es omitida en el libro que nos interesa—. Por ello, la evolución se desplaza del judicial al legislativo —a través de instituciones como el Om-

budsman y la *Prokuratura*, originaria aquélla de los países escandinavos, y la segunda, de los regímenes comunistas. Y Boquera al analizar, en su último capítulo, las insuficiencias del sistema español actual de garantías, preconiza fundamentalmente medidas en este mismo sentido.

* * *

Libro a la vez teórico y práctico, tiene el doble mérito de enfrentarse con un problema crucial y de propugnar medidas concretas para una situación específica. Como es de rigor en su autor, el texto original se fundamenta en una completa y útil información bibliográfica y se acompaña de una facilidad expositiva, tanto más de agradecer cuanto difícil es el tema abordado. No es culpa, ciertamente, del autor, ni desmerece lo más mínimo el valor del libro, si el problema último queda, después de todo, en pie.

Y seguirá quedando, mientras nos esforcemos en resolverlo a partir de premisas esencialmente inadecuadas. Ocurre que la soberbia de los juristas y, principalmente, de la doctrina administrativa, les ha llevado a pretender solucionar problemas que escapan de su esfera y, en particular, del Derecho administrativo. Unas circunstancias históricas muy específicas han hecho del Derecho administrativo y de su sistema de garantías la piedra fundamental de la seguridad individual ante el Poder público; pero hace ya tiempo que esas circunstancias han variado y la primera misión del jurista moderno es, precisamente, la de devolver al Derecho administrativo a su razonable esfera de actuación. El Derecho administrativo no puede concebirse más como el centro de control del poder del Estado, primero, porque su misión real no es ésa; y segundo, porque al hacer gravitar todo el peso de las garantías individuales en sus sistemas de protección jurídica, se desconocen y se dejan inoperantes otros de mucha mayor trascendencia. Una simple ojeada al Derecho comparado basta para demostrarnos que son precisamente los países que más atentan, de hecho o potencialmente, a las libertades individuales, los que se han podido permitir el lujo de instaurar los sistemas más eficaces de justicia administrativa: pues ésta, casuística, individualizada y formalista, no puede jamás aspirar a ser un freno efectivo a las veleidades del Poder, en especial cuando lo que parece —y quizás lo es a escala individual— arbitrariedad, responde de hecho a los imperativos reales del interés colectivo.

Hora es, por tanto, de hacer del Derecho administrativo lo que nunca debió dejar de ser: el cauce jurídico de instrumentación de los propósitos políticos. Ello no significa ignorar que el Derecho administrativo, además de motor de la Administración, es también centro y fuente de garantías para el particular; pero esas garantías han de estar en correlación con la misión esen-

cialmente medial y procedimental de ese Derecho. De otra forma, se da la paradoja —que algunos quisieran hoy elevar a dogma— de que un conjunto de normas esencialmente instrumentales, esto es, mediatas, pueden servir de base para la fiscalización final de órganos y propósitos situados en esferas distintas y superiores. El conjunto de garantías administrativas ha de asegurarnos que la Administración actúa conforme a derecho, y ya es ello bastante; pero no podemos pedirle además que nos garantice las libertades esenciales del hombre frente a la socialización; pretender esto es una exigencia típicamente tecnocrática, y es que en el asalto al Poder por los tecnócratas no han sido los últimos en participar los técnicos jurídico-administrativos.

También ha llegado el momento de que revivan las demás formas de garantías que Jellinek situaba junto a las jurídicas y que el monopolio jurídico de los últimos tiempos había arrinconado en demasía. Por lo pronto, hemos de convencernos —aunque nos duela a los juristas— que el sistema de garantías meramente jurídicos no consigue ni siquiera asegurarnos de que una sociedad sea justa; esto lo decía ya Ortega. Pero, además, es que las técnicas jurídicas de control han perdido importancia en un mundo que ya no piensa a través de formulaciones esencialmente jurídicas. El Derecho, hoy, apenas si garantiza unos cuantos formalismos que no hallan eco en la sociedad. Podemos lamentar que así suceda, pero hemos de aceptarlo como una de las características de nuestro tiempo. Por citar un ejemplo de actualidad, el control jurídico de la planificación económica es esencialmente irrelevante a los fines últimos de la misma; lo que ha sucedido es que la ausencia de otros controles ha permitido florecer una arbitrariedad a manos de los tecnócratas economicistas sin paralelo en la historia de las ocupaciones del Poder.

Todo ello culmina en una reivindicación de la función política, tan desacreditada por aquellos mismos que no la dejan cauce a su normal y sano desarrollo, pues sólo a este nivel, que es el nivel de las grandes catástrofes es donde pueden encontrarse los remedios a las mismas. Es notorio que, por detrás de sus fachadas artificiosas, instituciones como el Ombudsman o la Prokuratura no son esencialmente jurídicas ni forman parte del Derecho administrativo: son radicalmente políticas, y el que un jurista tan fino y tan celoso del Derecho como Boquera acabe por preconizar su implantación, aun cuando las siga incluyendo en el cuadro de garantías jurídico-administrativas, es la prueba más concluyente de los razonamientos anteriores. Por supuesto, que estas instituciones no son las únicas, ni quizás las más importantes, pero no es ésta la ocasión de trazar un cuadro completo de las garantías que, en un Estado moderno, han de proteger al individuo y a los derechos esenciales de la persona, garantías de las que un buen sistema de justicia administrativa es sólo una pequeña parte. Lo que aquí deseábamos destacar es este hecho

importante: que al hilo de la lectura de este magnífico libro y, posiblemente, contra los deseos íntimos de su autor, podemos proclamar ya la quiebra del Derecho administrativo en su empeño icariano de mediatizar las grandes fuerzas sociales y políticas de nuestros días.

MANUEL PÉREZ OLEA

EN EL CENTENARIO DE UNAMUNO (*)

JOSÉ LUIS ABELLÁN: *Miguel de Unamuno a la luz de la psicología*. Editorial Tecnos. Madrid, 1964; 243 págs.

No es fácil pronunciarse con cierto rigor sobre Unamuno. La personalidad del energúmeno vascosalmantino —personalidad mil veces calificada de contradictoria, paradójica, arbitraria, caprichosa, irracional— exige un análisis profundo y minucioso. Con Unamuno los juicios excesivamente apresurados se quedan las más de las veces en puras banalidades aprovechadas por muy dispares tendencias ideológicas. No se sabe a ciencia cierta a quién pertenece Unamuno; él habría contestado que «a nadie y a todos», pero esto a nosotros ya no nos vale mucho. No se trata, claro está, de improvisarle sin más una «etiqueta» —religiosa, política o filosófica—, sino de algo mucho más importante y legítimo: ¿cómo era Unamuno, qué fué en realidad, qué pensaba desde el punto de vista religioso, político o filosófico? El resultado será indudablemente una cierta adscripción, pero estimamos que ella es inevitable: la neutralidad, el estar por encima de las cosas, de la realidad, es algo que carece de sentido.

El magnífico libro de José Luis Abellán no trata primariamente de estudiar esas diversas facetas del pensamiento unamuniano; su objetivo es, más bien, Unamuno, el hombre y el pensador, desde el punto de vista de la psicología. Suministra, diríamos, un trabajo-base necesario para la adecuada comprensión y situación de los juicios, ideas y opiniones de Unamuno sobre política, religión, filosofía o literatura. Se analiza la personalidad psíquica de Unamuno a través de su vida y de la expresión alcanzada en sus obras.

(*) Con motivo del Centenario de UNAMUNO la REVISTA DE ESTUDIOS POLÍTICOS, además del artículo del profesor LEGAZ LACAMBRA, que encabeza este número, desea dar cuenta de la bibliografía más destacada publicada recientemente sobre esta destacada figura del pensamiento español contemporáneo.

«Unamuno o la vanidad irreprimible»: podría ser éste el subtítulo de la obra de Abellán, en cuanto que, en efecto, la vanidad —según él— es el rasgo que mejor define la personalidad del antiguo rector de Salamanca; vanidad que —a diferencia del orgullo— precisa del reconocimiento de la valía propia por parte de los demás. Vanidad, renombre, fama, popularidad, deseos de distinguirse, de particularizarse, de hacerse «especie única», hasta llegar al puro egocentrismo.

Todo —absolutizando a veces excesivamente la correcta idea— gira en el análisis de Abellán, alrededor de la vanidad de Unamuno; vanidad inseparable de la envidia, de la agresividad, del sentimiento de inferioridad, que produjo en Unamuno una neurosis obsesiva. La tesis de Abellán precisará del apoyo de estudios de carácter psiquiátrico realizados por científicos dotados de más amplios conocimientos clínicos; el intento del autor es aquí de carácter descriptivo. «El egocentrismo manifestado bajo la apariencia de una vanidad arrolladora —escribe— es el rasgo psicológico que se halla bajo todas las manifestaciones intelectuales de Unamuno»; «vanidad, dice, que alcanza grados de patológica»; «nos parece indudable, concluye, la existencia de una neurosis en Unamuno». «Unamuno está obseso de sí mismo», «es incapaz de salir de sí mismo y entrar en contacto humano y directo con el mundo». Efectivamente —continúa Abellán—, a Unamuno le interesa el hombre de carne y hueso, pero sólo uno entre todos ellos, Miguel de Unamuno.» Todos estos rasgos y «los escrúpulos, las preocupaciones exageradas, los sentimientos de culpabilidad muy acusados son otras tantas características de las neurosis obsesivas que pueden también aplicarse a nuestro pensador».

La neurosis unamuniana tendría expresión, según la tesis de Abellán, en dos conflictos constantes en su vida y en su obra: por un lado, conflicto entre su afán de notoriedad y su afán de inmortalidad, entre fama y religión, y por otro —sublimación del anterior—, conflicto entre la razón y la fe. Como hemos dicho, para Unamuno —piensa Abellán— lo decisivo era el afán de notoriedad, de sobresalir, de distinguirse, la vanidad: «Unamuno no hizo otra cosa en toda su vida que hablar de sí mismo», escribe. Ahora bien, lo que Unamuno inconscientemente hace (inconscientemente, pues Unamuno era sincero, no hipócrita) es enmascarar ese afán de sobresalir, esa vanidad insatisfecha, y la oculta precisamente tras el religioso afán de inmortalidad.

«La vanidad, escribe Abellán, es el motor que mueve, no sólo su pluma, sino su lengua y su corazón. Ahora bien, Unamuno no podía reconocer semejante inmoralidad intelectual. Por ello justifica su vanidad con el anhelo de inmortalidad personal que, al ser invalidado por la razón, permite la salida a la vanidad mediante el subterfugio de una inmortalidad «aparencial» del nombre y de la fama»; «así, Unamuno podría soportar el no alcanzar

la fama apetecida, con la convicción de que lo que él verdaderamente anhela es la inmortalidad más allá de la muerte». Habría, pues, una ocultación, un enmascaramiento de la motivación central que en Unamuno es el afán de notoriedad, es decir, la vanidad; «la vanidad aparece en nuestro vasco, dirá Abellán, como un sustituto del afán de pervivencia»; «la inmortalidad personal es una etiqueta que cumple el doble cometido de aunar la eternidad con la vanidad».

Puede decirse que la obra de José Luis Abellán constituye una importante biografía interna de Miguel de Unamuno; son cuatro fundamentalmente las etapas minuciosamente analizadas: «Primero, una honda fe religiosa en su niñez; segundo, una crisis en la adolescencia, que le llevó, tras otra breve "crisis de retroceso", a un positivismo cientifista y socialista; tercero, la crisis de 1897, que le llevó a su "cristianismo agónico", y cuarto, una última crisis producida a partir de 1924 en los años del destierro, que desembocó en una religiosidad agnóstica, de matiz panteísta, donde no cabía la inmortalidad del alma.» La evolución seguida se expresa, por tanto, como «paso del catolicismo al positivismo; de éste al agonismo y, por fin, a una religión mística o panteísta». Tiene gran importancia la diferenciación de estas etapas en la biografía unamuniana, pues, como señala Abellán, «muchas de las contradicciones inherentes a su pensamiento se reducen a etapas o estadios de su itinerario intelectual».

Los primeros años de la vida de Unamuno están caracterizados por una religiosidad profunda y un gran afán de saber; «esta atracción por la vida religiosa le lleva a creerse llamado al sacerdocio», anota Abellán; respecto a su preocupación intelectual, escribe el propio Unamuno: «Enamorábame de lo último que leía, estimando hoy verdadero lo que ayer era absurdo; consumíame en una ansia devoradora de esclarecer los eternos problemas; sentíame peloteado de unas ideas a otras, y este continuo vaivén, en vez de engendrar en mí un escepticismo desolador, me daba cada vez más fe en la inteligencia humana y más esperanza de alcanzar alguna vez un rayo de la verdad.» «Esta inquietud intelectual, comenta Abellán, este desafortado afán de saber, es un rasgo que permanece ya constante en la vida de Unamuno; ello le llevó a querer racionalizar su fe, con lo que inicia el camino hacia el descreimiento que más tarde se producirá en él.» Esta primera etapa puede situarse entre 1864 y 1880, año en que va a estudiar a Madrid.

Aunque la influencia de la Universidad fué casi nula en él, sin embargo los años de Madrid (1880-1884) tuvieron gran importancia en su evolución: «Su estancia en Madrid, dice Abellán, coincide con el imperio intelectual del krausismo, a cuyo través cobró nuevo vuelo aquel racionalismo incipiente de su adolescencia»; durante estos años Unamuno abandona sus creencias y

prácticas religiosas; la racionalización de la fe le lleva a la pérdida de la fe. Es la etapa más racionalista, cercana también a un positivismo científicista que en seguida habría de abandonar Unamuno. En 1884 vuelve a Bilbao, donde permanece hasta 1891, en que, obtenida la cátedra, se traslada a Salamanca; el «período de las oposiciones» se ha llamado a estos años de estancia en Bilbao; hay entonces una vuelta religiosa a la fe de los primeros tiempos, aunque sin poder ya olvidar la experiencia espiritual y religiosa racionalista de Madrid; «su intelectualismo se mantenía firme y, por eso, escribe Abellán, su conversión fué más que nada literaria». Es también ésta la época socialista de Unamuno (socialismo más bien «utópico» que «científico»), que funda con Enrique Areilza y Pedro Jiménez Ilundain el primer órgano socialista bilbaíno, *La Lucha de Clases*; socialismo que intenta convivir con su fe religiosa. Escribe a Clarín: «Sueño con que el socialismo sea una verdadera reforma religiosa cuando se marchite el dogmatismo marxiano y se vea algo más que lo puramente económico.» En 1891 empieza su vida salmantina, de tan honda influencia; puede decirse que el ambiente social de Salamanca, ciudad provinciana y levítica, oligárquica y carente de proletariado industrial, repercutió negativamente en la crisis de retroceso de 1897; Unamuno ataca duramente ese ambiente y el carácter charro y Abellán comenta «la influencia que este ambiente de ramplonería y vulgaridad tuvo sobre su afán de originalidad y notoriedad, acuciando su necesidad de sobresalir».

El hecho es que en 1897 se produce la famosa crisis que interrumpe la línea iniciada en el ambiente krausista de Madrid, de carácter intelectual y racional; la crisis del 97 le hace intimista, irracional, refugiándose una vez más, pero ahora más definitivamente, en la fe de la infancia; de esta crisis, escribe Abellán, «saldría ya definitivamente forjada su personalidad»; va a ser la etapa, hasta 1924, del «cristianismo agónico». Es justamente a partir de 1897 cuando se produce en Unamuno el mencionado conflicto, central en su personalidad según la tesis de Abellán, entre afán de notoriedad (vanidad) y afán de inmortalidad (fe religiosa). La salida de la crisis no le produce la tranquilidad; su cristianismo se hace agónico; el conflicto inconsciente no desaparece y atormenta a Unamuno; escribe a Clarín, hablando en tercera persona: «creyó en realidad haber vuelto a la fe de su infancia, y aunque sin creer en realidad, empezó a practicar, hundiéndose en las devociones más rutinarias, para sugerirse su propia infancia. (...) Pero se percató de que aquello era falso, y volvió a encontrarse desorientado, preso otra vez de la sed de gloria, del ansia de sobrevivir en la historia». El sentido regresivo de la crisis de 1897 frustra para siempre el Unamuno racional; el conflicto de su personalidad le pondrá en la dirección del intimismo, de la irracionalidad. Fe y razón se le harán contradictorias.

En 1924, desterrado por la dictadura de Primo de Rivera, da comienzo la última etapa de su biografía. Escribe Abellán: «Los meses de destierro en Fuerteventura le desgajaron de su contorno geográfico y social; la soledad de la isla y la meditación frente al mar hicieron posible una nueva experiencia religiosa que le enfrentó consigo mismo, desvelando su verdadero conflicto, el que había ocultado durante tanto tiempo ante sus ojos y ante los demás: la lucha entre el yo superficial, externo y público, y el yo profundo, interno e íntimo, entre una religiosidad mística y un insaciable hambre de notoriedad.» Según Abellán, «en sus últimos años tenía ya resuelto su problema: no creía en la vida perdurable, como lo demuestra en sus años de Hundaya»; «el Unamuno de *San Manuel Bueno, mártir* (1933), había resuelto su problema religioso, pero la leyenda que había hecho de sí mismo le arrastraba involuntariamente; la historia de su vida pesaba más que sus convicciones religiosas e intelectuales y constantemente se veía llevado a afirmaciones o acciones en que ya no creía y que carecían de sentido». En estos años su religiosidad se expresa a través de lo que él llamó «catolicismo popular (laico) español», mezcla de panteísmo y misticismo. Perdida la fe en la inmortalidad, se le aparece claro el conflicto en que había vivido y que había servido para ocultar su afán de notoriedad; en los años del destierro se le plantea el «problema de la personalidad», es decir, el problema de su sinceridad, una vez desvelada la naturaleza del conflicto. «Don Miguel —escribe Abellán— reconoció en su fuero interno que se había engañado y, por ello, la labor a que se entrega con más ahinco durante esta época es precisamente esa de poner de acuerdo al Unamuno histórico y al íntimo.» Se insiste acertadamente en la obra contra la acusación tan frecuente de insinceridad en Unamuno, insinceridad que no existe, porque, «aunque se nos ha presentado como no era, es por haberse antes engañado a sí mismo». Este problema de la personalidad y de la sinceridad parece ser, en efecto, el tema de fondo de sus últimos años, tema que, piensa Abellán, «Unamuno no debió resolver nunca definitivamente y probablemente murió con la íntima comezón que éste le deparaba»: Unamuno, a la hora de la muerte, no sabe quién es.

Hasta aquí el esquema de la biografía íntima de Unamuno según el trabajo de Abellán; la tesis de la vanidad, del afán de notoriedad, está perfectamente encajada en la construcción general de la historia intelectual de Unamuno; es secundario que el autor haya absolutizado quizás excesivamente dicha tesis.

La neurosis unamuniana diagnosticada por Abellán invalida, en su opinión, gran parte de las creaciones intelectuales de aquél, sobre todo —más que las literarias, donde la neurosis puede ser incluso útil— las que pretenden y exigen un tratamiento científico: «Efectivamente, dice Abellán, una

base psicológica falsa o enferma puede ser fatal en la investigación de la verdad. Piénsese en el caso de un hombre que, bajo pretexto de buscar la verdad, subordinase el pensamiento a sus necesidades individuales. Pues bien, este es el caso de Unamuno. Sus lucubraciones no tienen el fin desinteresado de un encuentro con lo objetivo, sino que responden al anhelo desesperado de un *consuelo* para el alma angustiada. En esta situación —concluye— mal puede uno toparse con la verdad.»

Será, sin duda alguna, discutida y atacada la tesis —sobre todo la exacerbación de la tesis— de Abellán, que resume a Unamuno como «una enorme inteligencia asentada sobre una deformación psicológica». En todo caso, lo que sí es necesario reconocer a su autor es que la obra está rigurosa y coherentemente construída, suministrando, como hemos dicho, un trabajo sumamente útil para una biografía interna y de fondo del rector de Salamanca. Otra cosa importante a señalar, ésta para los incondicionales dogmáticos y acríticos de don Miguel: la crítica, el «ataque» a Unamuno no proviene en este caso desde posiciones integristas y dogmáticas, como ha sido lo habitual, sino desde una actitud no sólo de comprensión y de apertura, sino también de exigencias científicas y racionales para el adecuado tratamiento de la vida individual y social. «En este sentido, dirá José Luis Abellán, el estudio de Unamuno es ampliamente provechoso, pues es claro ejemplo de cómo la sinceridad consigo mismo no basta si no va acompañada de una adecuada concepción del mundo, de una concepción objetiva. La subjetividad por sí sola ha demostrado no sólo su insuficiencia, sino su maleficio.»

ELÍAS DÍAZ

EMILIO SALCEDO: *Vida de don Miguel*. Ediciones Anaya. Salamanca, 1964.

Se trata, sin duda, de la mejor y más completa biografía de Unamuno publicada hasta la fecha; Emilio Salcedo, buen conocedor de los temas culturales contemporáneos españoles, y también, como salmantino, de las pequeñas historias y los problemas internos de una ciudad provinciana como Salamanca, que tanto influyó en don Miguel, ha sabido situar correctamente en esas dos coordenadas la figura del viejo rector de la Universidad; la obra lleva como subtítulo: «Unamuno en su tiempo, en su España, en su Salamanca. Un hombre en lucha con su leyenda.»

A través del libro de Salcedo se recorre la reciente historia española desde finales del XIX hasta los inicios de la guerra civil; historia observada —y ello es importante y positivo— no desde las esferas oficiosas de la capital,

sino en su reflejo en la vida de una pequeña ciudad de provincia en esos años del primer tercio de nuestro siglo. Es indudable que Salamanca condicionó fuertemente a Unamuno; suele hablarse de dos etapas en su mentalidad: la socialista y europeísta y, desde 1897, la casticista, agónica y contradictoria; Emilio Salcedo ha vinculado ambos momentos a dos ciudades: el Bilbao industrial, dinámico, obrerista, nos da el Unamuno director de *La Lucha de Clases*, partidario de un socialismo con matices espiritualistas; Salamanca, ciudad de mentalidad más arcaica y de rígida estructuración socio-económica anterior al pre-capitalismo y a la industrialización, configurará el Unamuno definitivo con tendencias intimistas e incluso reaccionarias, que, sin embargo, no acabó nunca de ahogar al liberal e incluso «socialista-espiritualista» que también estaba en su fondo; Unamuno termina en el inconformista solitario.

Tuñón de Lara ha escrito recientemente en *Esprit*: «Don Miguel de Unamuno, liberal e individualista del siglo XIX, no pudo jamás adaptarse a una época en la que las masas, convertidas en grandes protagonistas de la tragedia nacional —en España y fuera de ella—, entraban en colisión.» Puede, en efecto, afirmarse que Unamuno se queda en los umbrales de los problemas políticos y humanos que plantea la moderna sociedad industrial y de masas que en Europa se implanta después de 1914; «se alza enérgicamente frente al fascismo, añade Tuñón, pero su liberalismo, muy siglo XIX, no le permite alinearse en una izquierda del siglo XX». En la biografía trazada por Emilio Salcedo se ve perfectamente cómo la arcaica Salamanca, si bien le ayudó en otras cuestiones, no fué para Unamuno plataforma adecuada para la comprensión de los problemas de una sociedad industrial moderna.

Y esa no-comprensión de Unamuno llega hasta 1936; Emilio Salcedo ha puesto inteligentemente de relieve este hecho; el Unamuno agónico venía autodefiniéndose y definiendo a España en función de una necesaria e insalvable guerra civil incruenta, que sería la esencia de ambas personalidades, individual y nacional; cuando en el 36 llega la guerra civil *real*, se le escapa la comprensión de fondo de la misma; escribe Salcedo: «Le había gustado repetir siempre que él había nacido a la conciencia nacional en plena guerra civil, y en un principio ha debido pensar en un retorno al mundo de su niñez. Va a cumplir setenta y dos años y le cuesta hacerse a la idea de que la contienda civil no se resuelva ahora por los mismos cauces del siglo XIX. Cree, entre otras cosas, que su actitud personal y su palabra en el momento oportuno bastarán para decidir el futuro de España.» Es la misma idea de Tuñón: el liberal tipo-siglo XIX no entiende ya la realidad del siglo XX, la llegada de las masas a la política, sus pretensiones de incorporación social y económica en el marco de una creciente industrialización. Insiste Salcedo en este punto central: «España vive abiertamente la situación de guerra. Una-

muno parece ser el único que no se da cuenta de lo distinta que es esta guerra a las del pasado. Se ha producido una ruptura en el tiempo, que es la que él ya no podrá salvar.»

Pedro Laín Entralgo ha redactado un sentido prólogo a la obra de Salcedo; califica, con razón, al libro de «conmovido y conmovedor»; «conmovido, dice, porque está escrito desde tres muy entrañables amores del autor: amor a las letras y al destino de España, amor a la figura de don Miguel de Unamuno, amor a la ciudad donde Unamuno tuvo su casa y en la que el propio Emilio Salcedo, salmantino de cuna y estirpe, tiene morada y raíz»; (libro conmovedor a la vez, dice Laín, porque nos cuenta, con la eficaz elocuencia de la verdad decorosamente vestida, dos penetrantes dramas, el de un hombre y el de un pueblo a que ese hombre perteneció». Hace, además, Laín un interesante estudio de las «vidas complementarias» y de las «vidas sucesivas» de don Miguel enmarcadas en su compleja personalidad.

Emilio Salcedo ha escrito esta *Vida de don Miguel* con un profundo conocimiento del tema: primero, con un conocimiento exhaustivo de la obra unamuniana; Unamuno, se ha dicho esto muchas veces, es un escritor predominantemente autobiográfico; Salcedo ha utilizado cientos de artículos, muchos todavía dispersos, con datos y pensamientos expuestos por el propio Unamuno; muchas páginas siguen el hilo de las palabras mismas de don Miguel. Pero, además, Salcedo ha sabido situarle perfectamente en el marco de la vida provinciana de la Salamanca que él tan bien conoce; puede decirse que el libro en algunos aspectos es una biografía «salmantina», y esto en dos sentidos: uno, en el que contribuye a hacer historia de la ciudad, historia de Salamanca (se respira en sus páginas un ambiente que evoca sensaciones del tipo de *La Regenta*, y haber logrado esto es mérito total de Salcedo como escritor) y otro, en el de que desde esa plataforma salmantina se entiende mejor a don Miguel: los condicionamientos de una estructura mental y socio-económica que incidiendo sobre una natural disposición del carácter unamuniano, dieron como resultado ese hombre contradictorio, agónico, profundo, inteligente y humano que fué el vejo energúmeno, siempre solitario y siempre inconformista.

ELÍAS DÍAZ

MIGUEL DE UNAMUNO: *Antología*. Prólogo de José Luis L. Aranguren. Ediciones Fondo de Cultura Económica. Madrid, 1964.

El tema-Unamuno, en la perspectiva actual, ha servido para replantear algunos problemas importantes en el contexto situacional español actual: tales el de los presupuestos sociológicos y condicionamientos de clase del intelectual en nuestro país, el de las posibilidades de un pensamiento religioso moderno y su conexión o desconexión con la política, el mismo clásico «tema de España» en su versión más o menos metafísica y estética.

La breve pero representativa *Antología* que para el Fondo de Cultura Económica ha preparado el profesor Aranguren, con la colaboración de José Agustín Goytisolo (para las páginas dedicadas a la poesía) y de José Ramón Marra López (que ha redactado el «Apéndice bio-bibliográfico»), nos presenta la imagen del Unamuno cuyo fondo último es la lucha, la agonía, la contradicción interior. Dos temas son centrales en su vida y en su obra: el religioso y el político; en ambos el eje lo constituyen las «contradicciones internas», que desde 1897 Unamuno no puede superar; pensando en la conexión Unamuno-España esta idea expresa también las «contradicciones internas» de la sociedad, concretamente de la sociedad española, que llega hasta 1936, fecha en la que, como un símbolo, muere Unamuno.

Cabría decir, simplificando algo, lo siguiente: Unamuno intentó profundizar en sí mismo y en España; en una sociedad peligrosamente asentada sobre grandes «contradicciones internas», Unamuno no podía por menos de expresar y patentizar esa contradicción; no superó su propio condicionamiento. Poner esto de manifiesto puede ser importante para 1964.

A esta idea conducen las inteligentes observaciones que en el prólogo titulado «Unamuno y nosotros» hace el profesor Aranguren. Los dos temas mencionados están presentes en él: por una parte, el religioso, razón y fe, que plantea la cuestión del irracionalismo unamuniano; por otra, en conexión con lo anterior, el tema político y de España.

Señala Aranguren cómo la tensión irresoluble razón-fe en Unamuno estuvo condicionada por su aprisionamiento entre dos actitudes radicalmente insuficientes: desde el campo de la razón, por el cientismo y el positivismo; desde el campo de la fe, por la «abogacía» escolástica, el dogmatismo y el catolicismo ultramontano. Ante ello, escribe Aranguren: «Yo diría que el problema sigue siéndolo, ¡qué duda cabe! — se plantea hoy en términos muy diferentes a los de Unamuno. La razón científica, incluso la razón del neopositivismo, se ha vuelto muy modesta, a veces incluso demasiado»; esta razón «se siente absolutamente incapaz de dar respuesta —ni afirmativa ni

negativa— a las preguntas decisivas de la existencia, a las preguntas unamunianas, a las preguntas-límite». Y continúa, planteando la cuestión central: «Las preguntas-límite, las preguntas que la razón positiva de ninguna manera puede contestar, ¿cabe decir que carezcan de sentido? Pasados los simplificadorios excesos neopositivistas, cada vez se piensa menos así. Tienen sentido, ciertamente, aunque este sentido sea inaccesible al uso estrictamente científico de la razón. Tienen sentido; pero dentro del contexto positivo carecen de respuesta. Los hombres, con todo —termina Aranguren—, se seguirán haciendo estas preguntas-límite, por lo menos, según la expresión de un filósofo contemporáneo, «todos los que no hayan hecho el voto racionalista de silencio» en cuanto al sentido de la realidad total y la posibilidad de un Absoluto».

Pero, frente a esto, Aranguren no olvida que «hoy vivimos en un mundo comunitariamente cada vez menos religioso, en un mundo descristianizado, un mundo en el que los hombres se han habituado a vivir sin Dios y sin nada que le sustituya». ¿Qué hacer? «Racionalizar, hasta donde sea posible, nuestra visión del mundo. Sólo cuando alcance ese «tope» volverá a surgir un mundo nuevo, poético, milagroso, mítico, religioso. Entre tanto, apenas si cabe más que esperar.» «Mientras las cosas no cambien radicalmente, el día que los católicos dejemos de interesar *políticamente*, habremos dejado, en absoluto, de interesar.»

Como fondo del tema religioso está la cuestión del irracionalismo unamuniano; Aranguren le sitúa acertadamente fuera del alegre vitalismo (Ortega estaría más cerca de esto) y también —lo cual es más discutible— del angustiado existencialismo; pretendiendo destacar más «otro» Unamuno, le separa quizás en exceso del irracionalismo: es bien cierto que no fue éste un «cómodo irracionalista» y que «tomaba la razón mucho más en serio de lo que suele pensarse»; pero, a pesar de ello, cabe seguir afirmando no tanto para el tema religioso como para los problemas políticos y en general científicos, que no utilizó todas las posibilidades de la razón y de la conexión razón-realidad; en sus trabajos sobre temas socio-políticos (y con ello entramos en el segundo apartado de esta reseña) se da entrada demasiado frecuentemente a soluciones condicionadas por presupuestos «sentimentales» (a veces, incluso, el puro capricho, el deseo de distinción u originalidad, etc.) que, en gran parte en última instancia, cabría situar dentro de un condicionamiento general clasista burgués; quizás el irracionalismo no desaparece nunca del todo, pero en Unamuno está demasiado presente; dentro de ese cuadro de máximos y mínimos, Unamuno es, con respecto a las ciencias sociales, un irracionalista.

Aranguren trata también el tema de España en la obra de Unamuno y distingue en él las dos fases conocidas: el primer Unamuno (*En torno al casticismo, Paz en la guerra*) liberal y europeísta; la crisis de 1897 como exteriorización del cambio; y desde entonces (*Vida de Don Quijote y Sancho, Sentimiento trágico de la vida*), el Unamuno en lucha y contradicción interna. Inacabable consigo mismo, manteniendo la tesis de la «africanización» de España (fe), pero viendo en seguida la imposibilidad de prescindir de Europa (razón). Hace observar agudamente el profesor Aranguren cómo las dos tesis unamunianas continúan teniendo vigencia en el momento actual: por un lado, en efecto, se propugna, con signos e intenciones variables, la integración en una comunidad europea (esta es la actitud de Aranguren); por otro, hay quienes, también con opuestos signos y motivaciones, quieren volver al «casticismo ibérico», bien para defender una comunidad iberoamericana (Hispanidad) o para luchar por la «cubanización» o «argelinización» de España.

En las últimas páginas de este interesante trabajo se deja planteado el tema del pensamiento político de Unamuno; entrar a fondo en él y analizar múltiples cuestiones conexonadas, exigiría remover muchos de los cientos de artículos publicados por el rector salmantino, lo cual queda fuera del propósito de esta breve *Antología* (precisamente Editorial Tecnos está preparando una extensa *Antología* centrada exclusivamente en el tema del pensamiento político unamuniano); Aranguren insiste, matizando, en el individualismo de Unamuno y lo ve fundamentalmente como un inconformista, un rebelde frente a cualquier quietismo y a cualquier injusticia; este es uno de los puntos válidos del Unamuno del centenario en 1964: «continúa y continuará siendo necesario, escribe el profesor Aranguren, que haya inconformistas, pensadores que hablen «contra esto y aquello», hombres que, aun clamando en la soledad, digan obstinada, incansablemente "no" a la injusticia».

ELÍAS DÍAZ

JEAN BECARUD: *Miguel de Unamuno y la segunda República*. Editorial Taurus, Col. «Cuadernos». Madrid, 1965; 65 págs.

La actitud de Unamuno ante la República expresa con bastante claridad el fondo de su pensamiento político; el liberal Unamuno se había desenvuelto bastante cómodamente hasta 1931: primero, poniendo de manifiesto la mediocridad y el vacío de la España de la Restauración; después, ata-

cando a la monarquía y al propio rey; finalmente —situación ideal—, oponiéndose a la dictadura del general Primo de Rivera; hasta 1931 puede decirse que el cuadro estructural y cultural español continúa siendo en lo esencial el mismo de la segunda mitad del siglo XIX, cuadro que en Europa puede darse por cerrado entre 1917 y 1918. El inconformismo de Unamuno había tenido amplias posibilidades de ejercicio.

En 1931 la situación va a cambiar; la presencia de las masas en la vida política da a ésta caracteres típicos de nuestro siglo; salen, por otra parte, a la luz y a la pública discusión problemas antes soterrados y ocultados. También el *status* de Unamuno va a ser diferente; él ha sido uno de los que más ha contribuido —últimamente desde su exilio en Francia— a la caída de la monarquía y a la implantación del régimen republicano y se espera de él, quizás sin excesiva justificación, orientaciones válidas para la nueva realidad. Becarud resume bien la situación de Unamuno después del 14 de abril: «La instauración pacífica del régimen que Unamuno deseaba con todas sus fuerzas, abre para España, escribe, un período nuevo, pero para él es también una página que se pasa. La actitud de denuncia sin descanso de un régimen político, actitud llevada hasta el paroxismo durante la dictadura de Primo de Rivera, es ya agua pasada. Unamuno tiene que cambiar de cometido, tiene que realizar una reconversión. ¿Cómo va a concebir este quehacer cuando se esperan con impaciencia, se acechan, las palabras y los gestos del que se ha convertido, o más bien ha sido convertido, en el verdadero mito del republicanismo?»

El análisis de la actitud de Unamuno ante la segunda República española constituye el objetivo de este interesante trabajo de Jean Becarud; se propone, escribe, «rastrear, al menos en sus grandes líneas el itinerario político de Miguel de Unamuno de abril de 1931 a julio de 1936». Su actitud en esos difíciles años viene, como decimos, a expresar con bastante claridad el fondo último de su pensamiento político: Becarud va deduciendo de sus confrontaciones históricas los rasgos típicos definitorios de la mentalidad política unamuniana; sin pretender un estudio sistemático de ella, sus conclusiones son a este respecto insuficientes y en ocasiones incluso desviadas, suministra, sin embargo, desde ese análisis histórico, observaciones frecuentemente válidas para un conocimiento general del pensamiento político de Unamuno.

Así ocurre cuando recoge la opinión de Ilya Ehrenburg sobre un Unamuno que se evade de la realidad y de la historia, o la de Francisco Fernández Santos poniendo de manifiesto el mismo hecho, a través de la oposición unamuniana a confrontar sociológicamente sus abstractas e ideales tesis sobre

la realidad de España. El propio Becarud subraya otros puntos centrales del pensamiento político unamuniano: su liberalismo, su oposición al totalitarismo y, junto a ello, sus contradicciones e, incluso en ocasiones, su irresponsabilidad; falta, sin embargo, dar una mayor coherencia y sentido histórico a estos puntos para poder llegar a una comprensión de la concepción política de Unamuno.

Siguiendo fielmente una buena parte de los trabajos y artículos publicados por Unamuno entre 1931 y 1936, Jean Becarud va reconstruyendo la línea de su actitud ante la República española en esos años; su sentido será otra vez, como antes, el inconformismo, la cada vez más profunda discrepancia con el régimen que él tanto había contribuido a traer. Una explicación de fondo de esa mentalidad política unamuniana frente a la República, la de sus contradicciones sobre todo, no deberá quedarse en meros datos de psicología individual; en realidad, Unamuno expresa las contradicciones de la sociedad liberal —entre fascismo y socialismo— en ese momento histórico.

Señala Becarud, y es importante este hecho, cómo Unamuno se siente ya escéptico, cansado, desengañado en los momentos mismos, anteriores y posteriores al 14 de abril de 1931; esta actitud, sin perjuicio del posterior intervencionismo político de Unamuno y de sus frecuentes y polémicos artículos (fundamentalmente en los diarios *El Sol* y *Ahora*), va estar siempre presente en el viejo rector de Salamanca: desilusión desde el principio, falta de interés que no se debe primordialmente a contingencias de momento, sino a la crisis general, por él intuída, de ese liberalismo decimonónico, minoritario y burgués, incapaz de adaptarse ya a la nueva política democrática del siglo XX.

En el llamado «bienio reformista» (1931-1933) Unamuno, dice Becarud, centrará sus ataques contra el jefe del Gobierno, Manuel Azaña, y «contra los que quieren que la República vaya «a paso de carga»; se opondrá duramente a la acción de los partidos políticos, intervendrá contra los autonomismos regionales, defendiendo inflexiblemente el centralismo, sobre todo en el problema de la lengua oficial, y se manifestará contrario a las orientaciones laicistas que iban implantándose en la legislación de la República. En el problema agrario, a pesar de una inicial disposición favorable a la reforma, pondrá en seguida reservas hacia posturas radicales que empiezan a manifestarse entre los campesinos; en la misma línea está su sorprendente justificación del caciquismo.

En el llamado «bienio negro» (1934-1936), dimitido el Gabinete Azaña el 8 de septiembre de 1933, hay un primer momento, constata Becarud, de aproximación de Unamuno a la política de Gil Robles: «Sin tener en cuenta

el anatema pronunciado contra el jefe populista por buen número de republicanos, Unamuno desea la alianza de las fuerzas agrupadas detrás de Gil Robles, en torno a un denominador común civil y liberal, que es lo único que él defiende con ganas.» Pero la situación a lo largo de 1934 irá haciéndose de día en día más difícil; «apenas nadie seguirá a Unamuno en esa actitud», dice Becarud; en el verano del 34, cuando están empezando a fraguarse importantes acontecimientos, «Unamuno percibe más el aspecto caricaturesco de la política republicana, que los rumores de conspiraciones y de rebeliones, que van multiplicándose», escribe Becarud.

Los sucesos de Asturias en octubre de 1934 inquietan a Unamuno y van a hacerle salir, al menos momentáneamente, de su escepticismo; «las sangrientas jornadas de Asturias y la dura represión que siguió, dice Becarud, motivaron en Unamuno, como en muchos españoles de toda condición, un verdadero despertar de conciencia»; hablará constantemente contra la violencia, contra las histerias colectivas, contra las juventudes partidarias de la acción directa; a final de año Unamuno ha cambiado de actitud con respecto a la C. E. D. A.; rechaza todas las formas de catolicismo político y en seguida vuelve de nuevo a su tono escéptico y desengañado, que con altos y bajos habrá de mantenerse ya hasta julio de 1936.

En febrero de 1935 es la célebre visita de José Antonio Primo de Rivera a Unamuno en Salamanca, asistiendo después éste al primer mitin que la Falange dió en esa ciudad. «Unamuno, en esa primavera de 1935, escribe Becarud, queda fuera de toda clasificación y se salta todas las fronteras políticas»; declarará su *alterutalidad*, queriendo estar «con unos y con otros»; esa será su situación en las elecciones de febrero de 1936 que van a dar el triunfo al Frente Popular, y esa, puede decirse, continuará siendo su actitud personal hasta su muerte, unos meses después; el tema de la guerra civil, constante en su obra, vuelve a obsesionarle en esos últimos momentos; su planteamiento esteticista no dejaba de hacerle sensible a los peligros de una, como él decía, «guerra civil incivil», es decir, guerra civil violenta y armada. A los pocos meses de producida ésta —exactamente el 31 de diciembre de 1936—, moría el viejo Unamuno, ahora silencioso, solitario y, una vez más, rebelde e inconformista.

ELÍAS DÍAZ

JULIO CÉSAR CHAVES: *Unamuno y América*. Ediciones Cultura Hispánica. Madrid, 1964; XXI-570 págs.

Unamuno dedicó atención preferente al tema de América, de la América de lengua española (y portuguesa); se recuerda en este casi exhaustivo y trabajado libro de Julio César Chaves, presidente del Instituto Paraguayo de Cultura Hispánica, que el primer artículo de Unamuno, publicado el 5 de marzo de 1894 (a los veinte años) en la *Revista Española*, versaba sobre «El gaucho Martín Fierro»; asimismo el profesor Ruiz-Giménez, que redacta el prólogo del libro —insistiendo en la nota del humanismo de don Miguel— señala cómo «sus últimas cosas, allá en la Salamanca de su vejez, sintieron también el estremecedor latido de aquel mundo»; siempre están presentes las cosas de América; la última actuación en público de don Miguel fué también, como se sabe, en un acto donde se hablaba de América, de la lengua española, y allí volvió a decir cosas decisivas sobre el patriotismo y la función intelectual.

La obra de Julio César Chaves presenta dos vertientes: una referida al tema Hispanidad, en la que el autor no acaba de desprenderse del todo de un romanticismo hispánico un tanto superado hoy, y otra —más interesante desde nuestro punto de vista— donde se analiza el tema

de Unamuno y la literatura americana; relaciones de don Miguel con personalidades del mundo de las letras y de la cultura, juicios y críticas sobre un extenso panorama de la literatura de los países americanos; a través de estas páginas (las más logradas del trabajo de Julio César Chaves) entramos en contacto con la obra, entre otros, de Rubén Darío, José Asunción Silva, Amado Nervo, Zorrilla San Martín, José Enrique Rodó, Santos Chocano, Gómez Carrillo, Carlos Octavio Bunge, Ricardo Rojas, Manuel Gálvez, Enrique Larreta, Alfonso Reyes y las figuras de San Martín, Bolívar y Martí. Todo ello al hilo de la biografía unamuniana, ocupándose incluso de los últimos contactos de Unamuno con los nuevos poetas americanos, como, por ejemplo, con el cubano Nicolás Guillén, cuyos versos, especialmente «El son entero», son muy positivamente valorados por Unamuno.

Uno de los méritos mayores de la obra de Julio César Chaves lo constituye, sin duda, el importante material bibliográfico aportado, muy especialmente por lo que se refiere a artículos de periódicos y de revistas americanas que tratan aspectos concretos de la personalidad y obra de don Miguel de Unamuno.—ELÍAS DÍAZ.

JULIO GARCÍA MOREJÓN: *Unamuno y Portugal*. Ediciones Cultura Hispánica. Madrid, 1964; 514 págs.

Documentado e importante estudio sobre la visión unamuniana de Portugal y de sus hombres de letras e intelectuales más representativos; el autor, Julio García Morejón, licenciado en Filosofía y Letras por la Universidad de Salamanca y después profesor de Literatura Española en Brasil, obtuvo con este trabajo el tí-

tulo de Doctor en Letras por la Universidad de Sao Paulo.

La relación de Unamuno con Portugal es profunda e intensa; viaja con frecuencia por el país vecino, pasa largas temporadas estivales, tiene íntima amistad con muchos de sus intelectuales, conoce su literatura, se interesa y se siente iden-

zificado con el país; incluso en sus numerosas críticas a Portugal y a los portugueses —al igual que ocurre con respecto a España y a los españoles— se advierte esa identificación y ese amor al país; son críticas internas. El libro de Julio García Morejón expone con gran conocimiento del tema esa historia de las relaciones de Unamuno con Portugal.

Tres partes centrales desarrolla el autor: una primera, la visión de Unamuno sobre Portugal; la segunda, sus juicios y opiniones sobre los escritores portugueses del siglo XIX más estudiados por Unamuno; la tercera, referida a autores con los que don Miguel tuvo contacto y amistad personal. El estudio arranca del paralelismo entre las generaciones de 1870 en Portugal y de 1898 en España; la proximidad y divergencias con nombres como Eça de Queiroz, Antero de Quental, Oliveira Martins, Guerra Junqueiro, Teófilo Braga, Joao de Deus, Camilo Castelo Branco, etc. Se toma muy en cuenta

la obra de Fidelino de Figueiredo, *As duas Espanhas*, y —fijándose sobre todo en su vertiente literaria— se estudian autores tan cercanos a Unamuno como son Eugenio de Castro, Teixeira de Pascoaes o Manuel Laranjeira.

La obra de García Morejón resulta positiva para un mejor conocimiento tanto de Unamuno como de Portugal; del Portugal profundo, popular, tan querido a don Miguel. Las críticas a la visión unamuniana de Portugal son similares a las de su visión de España: portugueses y españoles vienen ensalzados por Unamuno en sus rasgos trascendentes y trágicos; hay una cierta retórica romántica de la tristeza y de la pobreza. Hoy es justo dar una idea más realista de las situaciones; sólo así el romanticismo de lo popular no será utilizado como arma del inmovilismo. Pero es indudable que algunos de los puntos de vista de Unamuno —más que sus conclusiones— resultan todavía aprobechables.—ELÍAS DÍAZ.

UNAMUNO EN LAS REVISTAS

ESPÉRIT

París

Año 32, núm. 332, noviembre 1964.

UNAMUNO ET L'ESPAGNE AGONIQUE
(Unamuno y la España agónica)

TUÑÓN DE LARA, Manuel: *L'Espagne d'Unamuno* (La España de Unamuno). Páginas 781-789.

Unamuno fué tan esencialmente español que para comprender bien el alcance de su obra —y de su vida— es necesario situarle dentro del problema general de

España; de la España desgarrada que va de 1864 a 1936. Este es el punto de arranque de este trabajo de Tuñón de Lara, sin duda alguna uno de los mejores publicados en este año del centenario unamuniano.

«En esta España desgarrada —escribe Tuñón de Lara—, Unamuno no pertenece ni a unos ni a otros; es, sobre todo, la imagen fiel de este país contradictorio que se niega a sí mismo.» El ser de Unamuno —y el ser de España— como lucha interna, como contradicción consigo mismo, como agonía. Salir de la contradicción, de la agonía es algo que ni Unamuno ni España han podido hacer.

Tuñón traza el recorrido de don Miguel desde los años de Bilbao, con re-

cuerdos liberales y algunas actitudes socialistas, hasta los de Salamanca y la aceptación de la agonía y la contradicción, pasando por Madrid, el Ateneo, el inconformismo y la influencia de la Institución Libre de Enseñanza. La experiencia parlamentaria y republicana —escribe—, traerá nuevas decepciones y amarguras al rector de Salamanca. No está ni con unos ni con otros.» «Se alza enérgicamente frente al fascismo, pero su liberalismo muy siglo XIX no le permite alinearse en una izquierda del siglo XX.»

Este es el punto central de la mentalidad política de Unamuno que Tuñón de Lara señala acertadamente; el, a pesar de todo, liberal Unamuno, es más bien liberal siglo XIX; en rigor no entiende lo que están trayendo las modernas sociedades industriales; no puede entrar en una izquierda propia del siglo XX. Escribe Tuñón: «Don Miguel de Unamuno, liberal e individualista del siglo XIX, no pudo jamás adaptarse a una época en la que las masas, súbitamente convertidas en grandes protagonistas de la tragedia nacional —en España y fuera de ella—, entraban en colisión.»

A la vista del problema Unamuno que, no se olvide, Tuñón vincula al problema España, propugna éste como salida de la contradicción el empleo de un método en el que «el pensamiento se adapte a los hechos y no al contrario» a fin de lograr una auténtica «liberación del hombre».

Unamuno arrive en France (Unamuno llega a Francia). Págs. 791-794.

Se reproduce aquí la reseña que los periódicos franceses publicaron con motivo de la llegada de Unamuno a Cherburgo el 26 de julio de 1924, trasladado allí desde el destierro de Fuerteventura merced a una romántica fuga preparada por el director del *Quotidien* en el barco de vela «L'aiglon». Representantes liberales

y de la S. F. I. O. dieron la bienvenida al refugiado español que primero se instalaría en París y después, añorando España y descontento siempre de las grandes ciudades, en la vecina Hendaya.

También se da el texto del artículo publicado por don Miguel el 29 de julio en *Le Quotidien*, titulado «Salut à la France». Allí escribe Unamuno: «Es verdad que entre Primo de Rivera y yo hay un delito: este delito es la Dictadura. ¿Soy yo quien le ha cometido? De nosotros dos quien tiene necesidad de una amnistía es él. Y yo no se la concedo porque ella caería sobre mi querida España como una pesada losa de plomo.» Después, entre 1927 y 1929, publicaría junto con Eduardo Ortega y Gasset las implacables *Hojas Libres* contra el Dictador, preparando así la vía hacia la República.

«*Esprit*» et la mort d'Unamuno (*Esprit* y la muerte de Unamuno). Págs. 794-6.

En el número de febrero de 1937 publicaba *Esprit* un artículo de Roger Leenhardt sobre la muerte de Unamuno acaecida en Salamanca el 31 de diciembre de 1936, artículo que se reimprime ahora en estas páginas dedicadas por la revista francesa al centenario de don Miguel.

Dos eran las ideas centrales de Leenhardt: Unamuno liberal y Unamuno idealista separado de la realidad. Escribía el autor: «Era un profesor liberal que se iba apartando cada vez más de la realidad y vivía en la contemplación de una España ideal, hija de su espíritu, extraña a toda España posible.» Junto a ello, el Unamuno que no puede comprender ya las realidades del siglo XX, la llegada de las masas fundamentalmente: «Unamuno —escribía Leenhardt— no comprendía las España que se preparaban al combate bajo sus ojos; se dedicaba ex-

clusivamente a insultarlas y ellas le pagaban del mismo modo: despreciado por el socialismo, odiado por el clericalismo y el militarismo, no le quedaba sino replegarse sobre sí mismo.» Se habla también en este artículo del individualismo abstracto de Unamuno, cosa que, en efecto, puede constatarse a pesar de sus protestas en pro del «hombre de carne y hueso».

CASSOU, Jean: *L'homme Unamuno* (Unamuno, el hombre). Págs. 796-805.

Jean Cassou, amigo personal de Unamuno, es uno de los buenos conocedores de su vida y de su obra; le acompañó de cerca sobre todo en el tiempo de París, traduciendo al francés sus escritos *La agonía del cristianismo* y *Cómo se hace una novela*, que se publicaron antes en esa lengua que en la versión española.

Cassou insiste en la tesis de François MEYER (*L'ontologie de Miguel de Unamuno*): «La esencia misma, el fondo del pensamiento de Unamuno es la lucha, la lucha perpetua entre dos antagonistas»; la vida personal y la vida nacional entendidas como inevitable y perpetua guerra civil. «Esta guerra civil —escribe Cassou—, esta guerra espiritual es una guerra interminable, una guerra sin conclusión ni victoria. Sería un error, añade, pensar que en Unamuno uno de los dos beligerantes se impone sobre el otro y hacer de Unamuno un irracionalista, un místico, un hombre que ha tomado partido por lo espiritual contra lo racional y lo carnal, hacer de él un hombre de fe. Su fe es uno de los dos héroes de su polémica, es su polémica misma.»

Hay dos cosas que, a pesar de su vinculación, conviene distinguir: una es el análisis de la mentalidad del hombre Unamuno; puede pensarse, con Meyer,

que su esencia última es la lucha interminable, la agonía interna, la contradicción insalvable; puede discutirse si Unamuno da el grado de racionalidad necesario para evitar ser catalogado de irracionalista: Cassou piensa que si (ello es muy dudoso, pero no entramos ahora en el tema) y escribe: «Hace falta que nos metamos en la cabeza que Unamuno tenía una gran admiración por la ciencia y que tenía el gusto de la razón, del perpetuo razonamiento»; no era, según Cassou, un irracionalista, un hombre que hubiera tomado partido por el corazón contra la razón, por la fe contra la ciencia; «ello es —dice— absolutamente falso». Insistimos en que hace falta replantear si esa lucha interminable, que sería la esencia última de Unamuno, no podría haber tenido origen en una insuficiente confianza en la razón.

Pero, aparte de esto, hay un segundo punto a tratar y es el que se refiere, merced al trasplante e identificación que se hace entre Unamuno y España, a una cierta complacencia estética en que el modo de ser de España es ineludiblemente una interminable y perpetua contradicción interna y guerra civil insalvable. El clima de guerra civil, la guerra civil misma, puede y debe superarse; España no se identifica total y necesariamente con Unamuno.

Cassou, en este interesante trabajo, plantea también el tema de la ideocracia en Unamuno, tema que debe ponerse en relación con el del irracionalismo antes mencionado. La ideocracia sería la tiranía de los hombres por las ideas; las ideas dominando a los hombres; «De todas las alienaciones —escribe Cassou— la peor es, sin duda, la alienación del hombre en las ideas. Es la anulación de la persona humana en las ideas, su servidumbre total a ellas, un fenómeno muy grave que Unamuno ha denunciado siempre denominándole *Ideocracia*; combatió

siempre, con todas sus fuerzas, la ideocracia, este poder fáctico y monstruoso de las ideas sobre los hombres». «Las ideas, escribe el mismo Cassou, cuando se petrifican en dogmas se hacen particularmente insoportables»; pero eso sería más bien antidogmatismo que ideocracia; con el primero se puede concordar más; con la segunda se vuelve a estar cerca del irracionalismo.

BERGAMIN, José: *Au-dessous du rêve* (Bajo los sueños). Págs. 806-811.

Un sentido artículo de Bergamin publicado en la revista «Europa» el 15 de julio de 1938 viene ahora reproducido en este número de «Esprit» dedicado, en buena parte, a Unamuno; una carta de éste a Bergamin de 13 de abril de 1926 («en el tercer año de la tiranía», escribía don Miguel) sirve como hilo conductor para el replanteamiento de algunos de los temas centrales del pensamiento unamuniano: el tema de la muerte, y luego el de su muerte concreta en Salamanca, el tema de España, el de su España hasta 1936, y después sus palabras sobre la libertad, sobre la justicia, sobre la verdad.

«Unamuno murió solo»; y murió escribe Bergamin, como un hombre de bien, «como un cristiano». Murió, se ha dicho, del mal de España; él, el hombre Unamuno se fué sin haber encontrado salida a su interna contradicción; su ser más profundo era la necesidad de la lucha interior, de la guerra civil; tuvo el mérito de haber mostrado algunas de las contradicciones de nuestra sociedad; no pudo aportar soluciones realizables ante el problema de España. Quizás la tarea en 1964 sea, con respecto a Unamuno, partir de donde él quedó: vistas las contradicciones, algunas de ellas al menos, encontrar salida racional a ellas. E. D.

REVISTA DE OCCIDENTE

Madrid

2.^a época, año II, núm. 19, octubre 1964.

(Número extraordinario de homenaje a Miguel de Unamuno en el primer centenario de su nacimiento)

«Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset: *Epistolario*». Págs. 3-28.

¿Cabría decir que Unamuno es el irracionalismo conscientemente aceptado y Ortega el irracionalismo quizás inconscientemente simulado bajo su raciovitalismo? Hay indudablemente mucho de verdad en esa tesis. Dentro del esquema burgués que a ambos delimita, Unamuno es más radical y profundo: eso le hace ser más conscientemente irracional y contradictorio; Ortega es más convencional y superficial; en él hay todavía la ilusión del pacto, de las síntesis irreales cuyo fondo es tan irracional como en Unamuno.

En la breve muestra de este epistolario, Ortega vuelve a ser el elitista: «He decidido —escribe en 1906— no volverme a ocupar de la vida actual de nuestro país». En 1907, en carta desde Alemania, afirma que es socialista; ¿había alguna relación entre este «socialismo» de Ortega y sus afirmaciones antisemitas? Escribe Ortega también en esa época: «Menéndez Pelayo es peor aún que semita, es judío»; y luego insiste, aludiendo al odio a la ciencia que le manifiesta don Miguel: «esto es semítico y antieuropeo». A esta Europa, «flor del Universo», quiere Ortega conducir a España: «Africanos somos, don Miguel; y lo que es lo mismo enemigos de la humanidad y de la cultura, odiadores de la Idea».

Unamuno acepta el africanismo; «mi

«vieja desconfianza ante la ciencia va pasando a odio», escribe; y añade también por esos años de 1906: «Me voy sintiendo furiosamente antieuropeo». Unamuno ve más profundamente las contradicciones de la burguesía europea, las intuye aunque no sabe expresarlas racional e históricamente y mucho menos encontrar salida para ellas; él se quedará en la pura protesta individual, irracional, a ratos anárquica.

Hay algunos textos de Unamuno en este epistolario que interesa recordar aquí: Primero, el problema del campo: «Es una vergüenza lo que pasa. Una docena de grandes terratenientes latifundiosos, entre ellos duques, marqueses y condes, están despoblando esta tierra (Salamanca). La gente no emigra; la echan. Y la echan para meter toros, carneros, cerdos». Ante el problema agrario piensa Unamuno que la oposición a toda reforma está «en esa deplorable agrupación liberal, tan oligárquica y burguesa como la conservadora, compuesta de ricos, criados de ricos y abogados de ricos». Tiene Unamuno un criterio bastante actual en el tema de la relación religión-política; religión interior y no politizada; insiste en la necesidad de no hacer sin más sinónimos los términos irreligiosidad y progresismo político; desde este punto de vista ataca a los que «se andan con un revolucionarismo sin contenido o con esa estupidez del ferreísmo y el radicalismo formal. Parece que hay quien estima, añade don Miguel, que es mejor morir de hambre mordiendo frailes y militares, que comer creyendo en otra vida. El caso de Nakens, ese energúmeno anticlerical y antisocialista, es típico. Y el caso de nuestro amigo Simarro, y aún los de Besteiro y Morente, según me cuentan, son deplorables. No, no, no es ese el camino. (Y concluye:) Hay que aprovechar incluso el catolicismo y hacerlo democrático y socialista». Y más adelante en la

misma carta de noviembre de 1912: «Me han contado de Morente, a quien conocí y traté en Málaga, una cosa que me ha dolido. Dígalo que se deje de encasquetarse más el sombrero cuando vea una bandera patria, que no se enfurezca contra el catolicismo, que el principal enemigo es otro. Que no caiga, por Dios, en el fanatismo ferrerista. Hay que dejar el espantajo y ver que la gente huye, que la echan, que se muere de hambre, que los grandes millonarios anarquistas lo estropean todo, y que los rúbulas conservadores nos van a venir con represiones de inspiración económica, no religiosa, y expedientes ridículos. La unión de los buenos hay que hacerla en otro campo y en ese campo hay muchos católicos que nos pueden ayudar». Aún descontando los injustos ataques a Ferrer, hay mucho de actual y positivo en estos textos de Unamuno.

FERRATER MORA, José: *Unamuno*, 1964.
Páginas 29-40.

Inteligente artículo de Ferrater Mora: inteligente, pero insuficiente para 1964. Mucho se ha escrito, en efecto, sobre Unamuno; «se ha demostrado hasta la saciedad, dice Ferrater, que era esencialmente un polemista o, como él mismo decía, un «agonista»; que era, en el fondo, un contemplativo; que era un «protestante» y, ni que decir tiene, un «protestatario»; que, después de todo, era un conformista; que fué un derechista, un izquierdista, un centrista, un anarquista, un carlista... Sí; uno se pregunta, escribe Ferrater Mora, qué puede decirse todavía, en 1964, de Unamuno».

De lo que puede hablarse hoy a propósito de Unamuno, contesta Ferrater, es del problema de la persona humana; del misterio —o de la perplejidad— de la persona humana; «el misterio de la persona humana consiste, en gran parte, en el hecho de que hablar de una

persona humana sea a la vez hablar de cualquier persona humana sin hablar de «cualquiera». Cada persona humana es a un tiempo ella misma y todas las demás; y añade: «Pero sea cosa perpleja o misteriosa, la persona humana es «algo» de lo que se puede hablar —y hablar además incesantemente—. Desde esta perspectiva Ferrater habla de la personalidad en general y de la personalidad en Unamuno; ésta viene comprendida como un «existir contra»; es el incesante «contra esto y aquello» del irritable don Miguel. Pero esta actitud, dice Ferrater, no era simple teatralidad exhibicionista; Si Unamuno estaba empecinadamente «contra»; si se repetía, se contradecía y recontradecía, no era, o no era únicamente, porque se extasiaba escuchando su propia voz. Estaba «contra todo», porque no topaba con nada que pudiera colmar ese vacío que se entreabre tan pronto como se avista lo que hemos llamado «el misterio de la personalidad». Es como si Unamuno se volviese irritado siempre contra el mundo que, al final de cuentas, nada claro puede decirle sobre su tema, el tema de su muerte y de su supervivencia.

Al final de su trabajo Ferrater Mora se busca como interlocutor válido un cómodo maniqueo progresista que le pregunta: «La personalidad de Unamuno, y la visión del mundo que de ella dimana, ¿no son, a la hora actual, asuntos periclitados? ¿No se trata, en fin de cuentas, de preocupaciones, por no decir obsesiones, demasiado «subjetivas» y, a pesar de Unamuno, resueltamente «exquisitas» y «minoritarias»? ¿De excrecencias, flotando a la deriva, de una «filosofía de intelectuales» y, por añadidura, de «intelectuales burgueses» que no tienen otro asunto más nutritivo de que ocuparse? (...). Las tres cuartas partes de la humanidad tienen hambre de pan, y más de las tres cuartas partes, hambre de justicia. ¿No parece pura

mentecatez hurgarse el magín por meras naderías?».

Es bien cierto, todo el mundo lo sabe, «incluso» el cómodo maniqueo progresista, que Unamuno escribió muy frecuentemente sobre política y que personalmente se comprometió bastante en luchas políticas y que, dice Ferrater, «más de una vez dió prueba de un coraje que buena falta haría a algunos de mis hipotéticos contradictores». Dejando a un lado que posiblemente algunos de los hipotéticos contradictores de Ferrater han dado también pruebas de coraje similares o incluso mayores en circunstancias mucho más difíciles que las del propio Unamuno —cuyo valor, por otra parte, es sobradamente conocido y reconocido—, dejando aparte este hecho, cabe preguntar a Ferrater si realmente no cree que este tipo de disquisiciones sobre el misterio de la personalidad no tienen un componente elevado de exquisitez burguesa minoritaria; cabría preguntarle si no ve él alguna relación entre un tipo de filosofía europea de corte digamos «intimista», «metafísico-espiritualista» y el hecho del hambre en el mundo que él mismo señala. Al hablar de esto no pensamos tanto en Unamuno —cuyo compromiso político, acertado o no, supera la media del intelectual español— como en otros exquisitos filósofos actuales de España y de otros países sólo preocupados por estos excelsos, sublimes y absolutos problemas.

Era innecesaria la defensa de Unamuno que hace Ferrater; ya sabíamos que no sólo escribió del misterio de la persona; por otro lado, y ya dentro del más restringido tema de la calificación política de don Miguel, los textos citados, un tanto misteriosamente por Ferrater, nos dan todo lo más la imagen superconocida de un Unamuno vagamente, a pesar de ciertas adscripciones formales, socialista en su juventud. El error fundamental de Ferrater es que, cosa

«corriente entre los intelectuales españoles, va demasiado «adelantado» a la realidad, es decir está un tanto fuera de la realidad; su alegato parece dirigirse contra «quienes han llegado a pensar que una vez eliminada la enajenación la cuestión de la personalidad se estumará para siempre». Lo que hoy debe preocupar no es eso, no lo que vaya a ocurrir cuando se elimine la enajenación, sino el trabajo y la lucha para salir de esa enajenación; y desde aquí cabe volver a preguntar si esas filosofías sobre el misterio de la personalidad contribuyen positiva o negativamente a dicha liberación; sin retórica alguna cabe afirmar que en muchísimos casos esas filosofías no son sino coberturas o, todo lo más, entretenimientos para situaciones de injusticia. Era necesario hacer estas precisiones a este trabajo de Ferrater donde, es cierto, está presente la importancia de la toma de conciencia de la enajenación como primer paso para la liberación.

MARIAS, Julián: *La "meditatio mortis", tema de nuestro tiempo*. Págs. 41-50.

La muerte es la idea central, obsesiva, en el pensamiento de Unamuno; la vida, la vida humana lo es en la filosofía de Ortega. En este artículo Julián Marías, autor de sendos libros sobre Unamuno y Ortega, propone la necesidad de una mutua incorporación de ambas filosofías; una primera incorporación —que Marías dice haber realizado en su obra sobre Unamuno— consiste en poner a nivel filosófico la obra de don Miguel (nivel filosófico debe significar aquí formulación en términos orteguianos); una segunda incorporación —que Marías no dice haber intentado en su obra sobre Ortega— consiste en la inserción del tema de la muerte en el raciovitalismo —problema que Ortega no llegó a plantear.

El propósito de Marías es mostrar cómo la reflexión sobre la muerte, tema unamuniano, es tema de nuestro tiempo; lo que hay que hacer es ponerle a nivel filosófico y, según él, insertarle en la teoría filosófica de la vida humana, que es el tema orteguiano. La presencia del tema de la muerte en el existencialismo desde el *Sein zum Tode* de Heidegger expresado en 1927 (*Sein und Zeit*) y que ha pasado a toda la literatura existencialista posterior queda, para Marías, invalidada en cuanto que, dice, «da por supuesta la aniquilación después de la muerte». Marías piensa que no debe darse por supuesta semejante respuesta negativa, sino que debe llegarse a un planteamiento adecuado del problema de la inmortalidad dentro, como decimos, de la filosofía raciovitalista.

Unamuno, dirá Marías, «intentó anticipar imaginativamente la significación de la muerte personal», pero, añade, el «irracionalismo» —o «intelectualismo despertado», si se prefiere— impidió a Unamuno llevar a cabo lo que había iniciado, lo que se puede encontrar en su *novelo personal* y en su poesía: la interpretación adecuada de la muerte humana y su horizonte». Marías opina que es dentro de la filosofía orteguiana donde puede llevarse a cabo esa adecuada interpretación de la muerte humana.

El pensamiento de fondo que le lleva a semejante conclusión parece ser la consideración de la filosofía de Ortega —tesis sumamente discutible— como filosofía suficientemente racional. Hay bases para pensar que la superación del irracionalismo unamuniano en el raciovitalismo orteguiano no significa la consecución de un suficiente grado de racionalización; o, más claramente, que bajo la filosofía de Ortega subsisten —en formas más o menos sutiles y depuradas— fuertes centros de irracionalismo.

Escribe Marías: «En las páginas finales de mi *Ortega* he tocado con algún

detalle lo que ya había sugerido años antes: que el *Sentimiento trágico* —donde entre líneas se discute tantas veces con los escritos juveniles de Ortega— fué el definitivo estímulo polémico que hizo a éste movilizarse para exponer por primera vez su filosofía. Las *Meditaciones del Quijote* significan la reacción contra el irracionalismo que Unamuno había formulado un año antes del modo más enérgico, apasionado y fascinador, al establecer la radical oposición entre la razón y la vida y concluir que todo lo vital es antirracional, no sólo ya irracional, y todo lo racional, antivital; que la razón es enemiga de la vida, a pesar de que ambas se necesiten». La reacción de Ortega es, ya se sabe, el raciovitalismo que cree concordar suficientemente razón y vida; la verdad es que, a pesar de todo, Unamuno profundizaba más que Ortega; intuía más las contradicciones internas de la «vida», de la vida social e histórica concreta de su circunstancia española y occidental; y absolutizando —ese sería su error— esa concreta y parcial forma de vida de la burguesía occidental que él encuentra, decreta la radical oposición entre la vida en general y la razón. Ortega pondrá de acuerdo ambas a costa de no profundizar suficientemente ni en la razón (que a veces es casi juego intelectual) ni en la vida (excluyendo no sólo el tema de la muerte, como señala Marías, sino también otros temas que pertenecen totalmente a la vida). En definitiva, ni el irracionalismo de Unamuno ni el raciovitalismo de Ortega logran un grado suficiente de racionalización de la realidad.

BLANCO AGUINAGA, Carlos: *Aspectos dialécticos de las "Tres novelas ejemplares"*. Págs. 51-70.

Pone de manifiesto Blanco Aguinaga un aspecto importante de la formación intelectual de Unamuno, cual es la in-

fluencia ejercida sobre él por Hegel; se insiste en la actualidad en el Unamuno irracionalista concordante con Kierkegaard, pero es interesante no olvidar los elogios que don Miguel hace de Hegel y el reconocimiento de su influencia. Lo que Unamuno toma de Hegel, dice el autor, es el proceso dialéctico; lo que rechaza es fundamentalmente sus planteamientos abstractos: a Unamuno le preocupa sobre todo el hombre concreto, «de carne y hueso». Hay en Unamuno, escribe Blanco Aguinaga, «a la vez que el rechazo de toda abstracción, el convencimiento de que algo en Hegel, algo fundamental, puede salvarse. Este algo es el proceso dialéctico en el que asistimos a la afirmación de la existencia en lucha interminable contra su negación. Quedan de Hegel en Unamuno —como en Kierkegaard, Marx y Sartre— un concepto y sus estructuras, pero con contenido existencial». El concepto de *agonía* como lucha y la estructura de su pensamiento «paradójico» se aproximan al mundo del devenir hegeliano; advierte el autor que «no encontramos en la obra de Unamuno un desarrollo sistemático del pensamiento dialéctico aunque sí una constante en recordarnos que su pensamiento marchaba por afirmación alternativa de los contradictorios». Lo que falla en Unamuno es el análisis existencial concreto: su huida de la realidad; el método dialéctico, trabajando racionalmente sobre la auténtica realidad da resultados mucho más coherentes y profundos.

Piensa Blanco Aguinaga que al análisis de la obra literaria de Unamuno hecho desde esta perspectiva dialéctica suministrará una mejor comprensión de su pensamiento; aquí él limita su estudio a las «Tres novelas ejemplares» («Dos madres», «El marqués de Lumbría» y «Nada menos que todo un hombre»), señalando la utilidad de este método para

libros como «Abel Sánchez», «Niebla», «Don Sandalio», «San Manuel Bueno», etcétera.

ROF CARBALLO, Juan: *El erotismo en Unamuno*. Págs. 71-96.

«Unamuno ha abordado los problemas del erotismo español con una profundidad que no encontramos en ningún otro escritor de nuestra lengua», dice Rof Carballo; se fija sobre todo en su ensayo sobre *El espíritu castellano* y en sus novelas descarnadas, esqueléticas, esencialistas como *La tía Tula* y *Niebla*. De ellas se desprende su teoría del erotismo. «Las heroínas de Unamuno, escribe Rof, son, por lo general, un poco «varonas» (...). Mas, entendámoslo, «varonas» no porque sean hombrunas; más bien por todo lo contrario. Se trata de tipos de mujer muy femeninos». En contraste con ellas, los hombres —en su función de amantes— muestran su flaqueza; aparecen en la literatura de Unamuno como seres mucho más débiles, de carácter blando, pasivo.

La agresividad de la mujer, explica Rof Carballo refiriéndose al modelo de la tía Tula unamuniana, significa el intento positivo de escapar de la «prisión patriarcal». «En la cual, dice, la mujer es simple presa que se guarda, que se posee para gozar de ella y para dominarla. Frente a esta *mentalidad de harén* (que persiste en el caballero cristiano aun cuando en el harén no habite más que una sola mujer) se ha elevado esa protesta patriarcal cuyas últimas resonancias expone Unamuno en su *Tía Tula*». Unamuno expresa así la protesta de la mujer, concretamente de la mujer española, frente a la «prisión patriarcal», frente a la «mentalidad de harén» del hombre español, mentalidad que es consecuencia del carácter débil, blando que se refleja en los personajes masculinos de Unamuno. Insiste Rof también

—conexionando acertadamente amor y economía— en que «en España (y en otras muchas partes) el amor, para la mujer, durante siglos, más que un problema afectivo ha sido una de las soluciones, la principal, a veces la única, para no morir de hambre o, por lo menos, para pasar de la menesterosidad económica a una vida por lo menos segura y hasta confortable. Por este motivo oímos con tanta frecuencia a las heroínas unamunianas protestar de que «se las compra» o de que «se las vende»; la mujer en la obra de Unamuno lucha por liberarse de una enajenación más, la enajenación erótico-económica.

La mujer de Unamuno aparece siempre vinculada a la figura de la madre; la mujer (la madre) aparece como elemento transmisor de unas determinadas pautas culturales; «es esto, escribe Rof, lo que confiere a la madre un inmenso poder, que se transmite de una mujer en otra»; la «tiranía patriarcal» surgirá así cuando se da una solidaridad estrecha entre madre e hija en enemistad hacia lo masculino. La seguridad ha sido siempre el arma del hombre para escapar a esa tiranía matriarcal; como recuerda Rof Carballo, «si la noche de San Juan pasa por ser la noche propia al erotismo, esto ocurre porque es a partir de ese día del año cuando los hombres, desde los tiempos prehistóricos, empiezan a sentirse suficientemente protegidos contra el destino, al ver la cosecha asegurada».

GARCÍA BLANCO, Manuel: *Unamuno, traductor y amigo de José Lázaro*. Páginas 97-120.

Se considera en este artículo la labor de Unamuno como traductor, especialmente para la editorial *La España Moderna*, de la cual José Lázaro fué creador y director; tiene interés el tema en cuanto que puede ponerse de manifiesto la influencia que la mayor parte de los au-

tores que Unamuno traduce ejercieron sobre él, y esto —como señala García Blanco— tanto en las traducciones de «libre impulso» como en las realizadas *pro pane lucrando*. Las obras traducidas por Unamuno para *La España Moderna* fueron: del alemán, la «Historia de las literaturas castellana y portuguesa», de F. Wolff y la «Estética», de Carlos Lemcke; del inglés, el «Sumario de Derecho romano», de G. A. Hunter y la «Historia de la economía política», de J. Kelles Ingram; después traduce algunas de las obras de Spencer («El organismo social», «El progreso. Su ley y su causa», entre otras) y la «Historia de la Revolución francesa», de Carlyle, así como algunos menores de autores daneses e incluso, sin llegar a publicarlos sino para su labor personal, del noruego.

Se detiene García Blanco en el punto de la relación amistosa entre don Miguel y José Lázaro que, junto a la editorial, dirigía también la revista *La España Moderna* en la cual Unamuno publicó bastantes de sus trabajos y entre ellos los que después compondrían sus libros «En torno al casticismo» y «Del sentimiento trágico de la vida» y de la que escribió las siguientes palabras: «Cuando la ramplonería empezó a prosperar bajo la paz del cansancio; cuando los diarios no admitían ciertas cosas por miedo al público y no a las autoridades, era *La España Moderna* el castillo roquero de la libertad de conciencia. Difícilmente habrá habido unos revista más amplia, más comprensiva, más hondamente liberal que *La España Moderna*».

GARAGORRI, Paulino: *El vasco Unamuno*. Páginas 121-129.

Señala Garagorri en esta nota sobre el problema regional en Unamuno que el regionalismo vasco se asienta en la defensa de las libertades individuales frente a la arbitrariedad del Poder absoluto,

y que la auténtica tradición del Fuero vasco sería así «radicalmente progresista y precursora del liberalismo»; frente a ella ha surgido, dice, en el siglo XIX una interpretación advenediza que invierte y falsea la tradición creando un tradicionalismo vinculado a la Monarquía absoluta; «así fué forjándose —escribe Garagorri— esa figura del vasco reaccionario»; este tradicionalismo retrógrado y reaccionario es el que Unamuno encuentra en torno suyo.

Tres puntos toca brevemente Garagorri en su exposición: el problema de la lengua vasca, el de la actitud en la relación vascos-castellanos y el problema más propiamente político. Es conocida la opinión de Unamuno sobre estos temas: hay que admitir, dirá, la muerte del vasco; hay que superar la actitud recelosa entre el país vasco y Castilla; el vasco ha de ser un miembro activo de España: toda región debe intentar imponerse, pero dentro del conjunto, y ello debe hacerse dentro de un clima liberal. Paulino Garagorri termina poniendo en conexión el tema del regionalismo con el de la próxima unificación de Europa.

SOPEÑA, Federico: *Las músicas de don Miguel de Unamuno*. Págs. 130-133.

Piensa Sopeña que es preciso insistir más en los aspectos «exentos de talante herético», en los puntos tranquilos, pacíficos de la obra de Unamuno que en sus facetas más polémicas, agónicas y tormentosas; dice —la idea no llega a convencernos— que ese debe ser el tono de la conmemoración del centenario. Sin prescindir, por supuesto, de ellas no creemos que deba reducirse el actual estudio de Unamuno a conferencias y coloquios sobre las ideas estéticas, música, pintura, etc.

Federico Sopeña señala la vieja tesis de la «sordera» peculiar del intelectual

español hacia la música que se da también en don Miguel; «Toda la estética de Unamuno —escribe— se forja en torno a la palabra»; tampoco la pintura le interesa de manera especial. Quizá la música religiosa —señala Sopena— la que oía en los coros de los monasterios, era la más sentida por él.

SALCEDO, Emilio: *Cuando las pajaritas tienen alas*. Págs. 134-140.

Glosa Emilio Salcedo —uno de los mejores conocedores de la vida de don Miguel— algunos aspectos de la afición unamuniana a la *cocotología*; a las célebres pajaritas de papel que empezó haciendo de niño y que ya rector de Salamanca continuaba creando; señala Salcedo cómo tras la crisis espiritual de 1897

quedó en él el miedo aprensivo a la parálisis y de ahí su constante preocupación por tener sus manos en continuo ejercicio; «los dedos de Unamuno desde entonces, cuando no sostiene la pluma ancha de caña que él se fabrica, amasan bolitas de miga de pan o pliegan papeles haciendo pajaritas».

«En los últimos años de su vida —continúa Salcedo— don Miguel lucía en su solapa una pequeña pajarita de plata que le regaló un admirador. Fué el único distintivo o insignia que usó en su vida, y hasta diría que fué el único partido político al que se adhirió, o apuntó, ya que si fué socialista en su juventud y dirigió un periódico doctrinal, *La lucha de clases*, y republicano en sus antepenúltimos años, fué siempre más fiel a las pajaritas que a cualquier ideario político.»—E. D.

