

Edición, traducciones y notas al cuidado de José M. García Gómez del Valle y Carlos Marzán Trujillo

Coordinación:
Marta Ouviaña Navarro
Ana Gutiérrez Barrios

Impresión:

ISBN
D. L

Esta edición ha sido posible gracias a la concesión de la ayuda para la realización del Proyecto de investigación 1802250601 de la Dirección General de Universidades e Investigación del Gobierno de Canarias

FELIPE GONZÁLEZ VICÉN

ESCRITOS (1931-1949)

(CON OCASIÓN DE SU CENTENARIO)

LA EXPERIENCIA EN LA UNIVERSIDAD ALEMANA A PRINCIPIOS DE LOS AÑOS 30 (1934).....4

ESTUDIOS:

KANT Y LA FILOSOFÍA DEL ESTADO (1934)..... 10

J. BURCKHARDT Y EL PROBLEMA DE LAS CRISIS HISTÓRICAS (1946)... 29

BERKELEY Y EL PROBLEMA DE LA REALIDAD (1948)..... 36

ARTÍCULOS:

UNAMUNO Y EL PROBLEMA DE ESPAÑA..... 54
(*Geist der Zeit*, 1938)

**LA FIGURA DE DON QUIJOTE Y EL DONQUIJOTISMO
EN EL PENSAMIENTO DE MIGUEL DE UNAMUNO..... 65**
(*Romanische Forschungen*, 1943)

CONFERENCIAS:

DON QUIJOTE Y LA LITERATURA UNIVERSAL (1947).....105

FAUSTO Y EL MITO DE OCCIDENTE (1947)..... 118

RAINER MARIA RILKE (1947)..... 124

LOS ORÍGENES DEL ESTADO MODERNO (1947)..... 131

LA CULTURA Y SU CRISIS (1949)..... 145

MAX KOMMERELL (OBITUARIO) (1944)..... 151

RECENSIONES:

WERNER KRAUSS, <i>Corneille als politischer Dichter</i>.....	156
<i>(Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique, 1937)</i>	
MARTIN HELLWEG, <i>Der Begriff des Gewissens bei Jean-Jacques Rousseau</i>....	159
<i>(Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique, 1937)</i>	
KARL VOSSLER, <i>Aus der romanischen Welt</i>.....	161
<i>(Revista de Filología Española, 1942)</i>	
DIETMAR WESTMEYER, <i>Donoso Cortés, Staatsmann und Theologe</i>.....	166
<i>(Literaturblatt für Romanische und Germanische Philologie, 1943)</i>	
J. F. PASTOR Y G. J. GEERS, <i>Una antología de la poesía moderna española</i>.....	172
<i>(Literaturblatt für Romanische und Germanische Philologie, 1943)</i>	

ARTÍCULOS DE OPINIÓN EN LA PRENSA:

LO MÁS ANARQUIZANTE.....	177
<i>(El Norte de Castilla, 25 de diciembre de 1931)</i>	
SENDAS DE LAS REVOLUCIONES.....	180
<i>(El Norte de Castilla, 24 de agosto de 1932)</i>	

APÉNDICE DOCUMENTAL

**HANS-GEORG GADAMER, MAX KOMMERELL, KARL VOSSLER:
CORRESPONDENCIA CON F. GONZÁLEZ VICÉN**

HANS-GEORG GADAMER	
<i>Una tarjeta postal de abril de 1942.....</i>	184
<i>Una carta de enero de 1945.....</i>	185
MAX KOMMERELL	
<i>Una tarjeta postal de septiembre de 1942.....</i>	189
KARL VOSSLER	
<i>Una tarjeta postal de octubre de 1942.....</i>	190
<i>Una carta de enero de 1943.....</i>	191
<i>Una carta de noviembre de 1948.....</i>	192
APOSTILLA.....	194
BIBLIOGRAFÍA DE FELIPE GONZÁLEZ VICÉN.....	199

**LA EXPERIENCIA EN LA UNIVERSIDAD ALEMANA
A PRINCIPIOS DE LOS AÑOS TREINTA ¹**

(1934)

El perseguir el desarrollo, la prehistoria diríamos, de una actitud espiritual, es, a la vez, perseguir los caminos por los que se ha llegado a los problemas de nuestra época, a estos problemas que hacen en su conexión de una delimitación en la temporalidad, una época en sentido filosófico, y lo que es aún más interesante, los caminos por los que estos problemas que son constitutivos para la época en cuya entraña vivimos, han llegado a ser nuestros, es decir, no a ser replanteados o resueltos originalmente, sino simplemente a lo que esta palabra expresa; cómo han llegado a ser nuestros.

En una exposición semejante yo quisiera por anticipado huir de todo lo episódico, para mostrar sólo, con brevedad casi ascética, en qué forma han ido desenvolviéndose mis preocupaciones sobre problemas de Filosofía del Derecho, hasta llegar al momento actual, un momento que no es tampoco un fin; que quizás si en algún futuro me toca de nuevo emprender un relato de esta especie, haya de señalar como un punto en el camino.

Una importancia decisiva han revestido en mi formación, tres distintos viajes que he tenido ocasión de hacer a Alemania, y por eso quisiera referirme a ellos con una cierta minuciosidad.

¹ Este texto, titulado así por los editores, recoge la crónica de las primeras estancias de Felipe González Vicén en diversas universidades alemanas. Esta temprana autobiografía intelectual sirvió como introducción a su exposición de la filosofía de Kant en el primer ejercicio de la oposición a la Cátedra de Filosofía del Derecho de las universidades de Sevilla y Granada del año 1934. El texto que presentamos es una selección, de la cual se han excluido algunos pocos párrafos y se han corregido algunas erratas.

La primera vez que fue en el año 1932 en que disfruté una pensión en la Universidad de Valladolid para estudiar Filosofía del Derecho. Me trasladé entonces a Colonia, donde leía Carl Schmitt conferencias sobre Teoría del Derecho y del Estado en el Centro de estudios políticos. Schmitt polemizaba contra Kelsen que era todavía Profesor de aquella Universidad y sostenía contra el escueto formalismo de este jurista, la misma sustancia del Derecho, su carácter decisionista, y reclamaba para el Derecho y su Teoría un conocimiento histórico y político, que eran justamente la contrapartida de lo predicado por el jurista vienés. La agudeza dialéctica de Schmitt, su plasticidad en el argumento, y sobre todo ese inexpresable sentido para el sistema que hacen de Schmitt uno de los más grandes juristas con que ha contado Alemania, produjeron en mí una impresión duradera, y el efecto de un despertar renovado del interés por los problemas jurídicos según una nueva manera de planteamiento. A través de las primeras dificultades del idioma leí con verdadera pasión las grandes obras de la literatura jurídica alemana. Era todo un campo incógnito que yo soñaba con abarcar en un breve espacio de tiempo. Cuando me hallaba, sin embargo, en mis primeros entusiasmos tuve que regresar de nuevo a España. Comprendí que me era absolutamente preciso volver de nuevo a Alemania, y solicité y obtuve en 1933 una pensión por un año de la Junta para Ampliación de Estudios.

Mi primera estancia esta vez fue en Francfort. Enseñaban allí el Prof. Haas, discípulo directo de Hermann Cohen, y el *Privatdozent* Dr. Grueber, en la Escuela de Cassirer. Los dos mantenían en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Francfort la tradición crítica. Yo asistí a sus seminarios durante todo un semestre. En uno se hacía lectura comentada de los *Prolegomena* de Kant, en el otro de la *Crítica de la razón pura*. Con ellos penetré por primera vez en esa primera lectura de Kant en que es preciso leer y releer repetidas veces cada párrafo, en que muchas palabras son una

verdadera incógnita, pero en la que cada página terminada impresiona por la grandeza del pensamiento y su claridad profunda. La preparación individual de los textos y el estudio de los contemporáneos comentarios de Kant, Reinhold, Mellin, Hufeland, llenaron todos mis afanes durante ese tiempo. Por una feliz casualidad yo huí entonces el peligro de la unilateralidad. Por azares de la vida académica germana, profesaba entonces en Francfort G. Krüger, *Privatdozent* de Marburgo habilitado por Heidegger durante su estancia como docente en aquella Universidad. El Dr. Krüger preparaba ya entonces la 2ª ed. de su libro *Philosophie und Moral in der kantischen Kritik*, en la que intentaba proseguir la interpretación de Kant por Heidegger y llevarla al terreno de la *Crítica de la razón práctica*. Yo tuve ocasión de hallarme con frecuencia a su lado y oírle la última parte del semestre sobre Idealismo alemán. Con él me adentré no sólo en la interpretación de la doctrina de Kant como una *Fundamentalontologie*, sino en sus mismos presupuestos, en la Filosofía y la Ontología de Heidegger. De esta suerte mi estancia en Francfort me sirvió de introducción a la Filosofía tradicional alemana, en forma del neo-kantismo y a la filosofía última, a través de la figura representativa de la Edad Moderna, Kant.

De Francfort marché en el próximo semestre a Marburgo, en cuya Universidad comencé el trabajo sobre Kant que hoy presentó a estas oposiciones. Allí estreché también amistad profunda e inolvidable con el Prof. Frank, y los *Privatdozent*, Dr. Krauss y Dr. Löwith, éste último habilitado también por Heidegger, y a quien hoy sus afanes empujan a nuestra patria. En contacto con ellos y con el Dr. Krüger proseguí durante ocho meses en Marburgo mis estudios sobre el Idealismo alemán, y recorrí esa vía máxima que Kroner designaba como un camino necesario desde Kant hasta Hegel. Mis mayores esfuerzos fueron dirigidos a la obra de este último filósofo; primero su idioma, ese idioma que es parte misma de su esencia, y luego su sistema. Allí estudié

también el porvenir del renacimiento hegeliano, y de la dialéctica contemporánea, en la obra de Siegfried Marck *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*, en Glockner, Kroner, Troeltsch, Lukàcs, y ese paso ejemplar desde el neo-kantismo al Idealismo objetivo que es, en mi sentir, uno de los grandes problemas en la interpretación de la Filosofía contemporánea.

La última vez que he visitado Alemania ha sido este año. Allí he permanecido en la Universidad de Berlín desde febrero hasta los primeros días de este mismo mes. Era muy corto el tiempo que separaba esta visita de mi última estancia en aquel país y he tenido sin embargo, ocasión de confirmar con dolor profundo y sincero aquella profecía del Prof. Ortega y Gasset de que las Culturas precisan de climas propicios para su desarrollo. He visto las Universidades desoladas y la consciencia docente y profesional de los Maestros rotas en mil pedazos. Nicolai Hartmann era de los pocos que mantenía aún la prestancia de los buenos tiempos. La mayoría de los restantes Profesores, Carl Schmitt, Emge, Stammler, han terminado por rendirse a las circunstancias y plegarse al ambiente en una actitud que no es, naturalmente, aquí el sitio para calificar. En esta situación mis miradas y mi interés se han dirigido al Prof. Hartmann y a su lado y en contacto con él Dr. Günther del seminario filosófico he aquilatado y proseguido mis estudios sobre el Idealismo alemán, confrontando mi visión que se encontraba elaborada sobre la obra de Kroner, con la interpretación de Hartmann especialmente a la Filosofía romántica y al sistema de Hegel. Pero durante este último tiempo no han sido sólo el aleccionamiento académico o las nuevas o viejas publicaciones las que han absorbido todo mi interés y ganado toda la significación, sino también la misma realidad ante la que me he encontrado diariamente. Ante una realidad como la de la Alemania actual de crisis profunda en todos los aspectos, de quiebra de muchos conceptos que nosotros hemos convenido en identificar con la concepción occidental de lo jurídico, el

espectador se ve forzado a adoptar una de dos aptitudes: o bien la apelación a valores eternos a un sistema ideal que sea la crítica y el remedio al orden positivo tan en contraposición con tantas cosas para nosotros inmutables, o bien otra actitud quizás menos heroica pero más profunda, un retornar a la Historia, un no tanto querer remediar lo que pasa, como querer comprenderlo.

ESTUDIOS

KANT Y LA FILOSOFÍA DEL ESTADO²

(1934)

La primera impresión que se tiene al comenzar un trabajo o estudio sobre la doctrina jurídica de Kant, es la de la falta absoluta de literatura especial sobre el tema. En el *Grundriss* de Ueberweg³ en que tanta atención se ha dedicado a la bibliografía kantiana, se dedican apenas unas páginas para recoger todos los escritos especiales sobre la doctrina del derecho, del Estado, y de la sociedad kantiana, y si bien es cierto que allí no están todos ni los más importantes siquiera, ya este hecho es de por sí elocuente y significativo.

Y, sin embargo, esta falta de literatura, y sobre todo la falta de interés de que es síntoma, es contradictoria con la importancia histórica de la teoría del derecho y del Estado de Kant, y con la significación que ella tiene en el análisis de la figura y característica del filósofo. Es preciso apartar la idea de que los *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* son algo accidental en el desarrollo filosófico de Kant, un capricho de senectud como a veces viene significada. En el archivo de la Universidad de Königsberg, se encuentran las pruebas de que Kant sufrió durante toda su actividad docente la inquietud de los problemas jurídicos, y que nada menos que doce semestres leyó Derecho natural, dedicándole cuatro horas semanales, y en sus cuadernos de escolar fueron con las de Filosofía de la religión, las de Derecho natural las conferencias que con más asiduidad escuchó. Y ha sido un neo—kantiano significado, Natorp, quien ha probado en su introducción a la *Metafísica de las*

² Esta investigación fue presentada como primer ejercicio de la oposición a Cátedra de 1934. El escrito ha sido revisado —y en parte abreviado— por los editores. El manuscrito se encuentra en el Archivo del Fondo Felipe González Vicén de la Biblioteca de la Universidad de La Laguna bajo el título de «Minuta de los ejercicios de oposición a la Cátedra de Filosofía del Derecho de 1934».

³Cfr. FR. UEBERWEGS, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, vol. III; M. FRISCHEISEN-KÖHLER / W. MOOG (eds.), *Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts*, Berlin, 1924, pp. 746 s. (N. de los eds.).

costumbres en la *Akademieausgabe*⁴, que es este problema de una teoría del derecho el que puede designarse como un hilo rojo que atraviesa sin solución de continuidad todo el desenvolvimiento del periodo crítico. Si de esta significación que diríamos interna de la teoría del derecho kantiana dentro de las mismas preocupaciones del filósofo, pasamos a su significación histórica, es esta indiferencia por la doctrina jurídica de Kant un error indisciplinable. Hay que tener en cuenta que el librito de Kant aparece en el momento en que las universidades alemanas presencian el derrumbamiento del viejo derecho natural y sufren las primeras acometidas de la Escuela histórica y la llamada filosofía del derecho positivo. En esta situación la *Rechtslehre* de Kant hizo de reducto para conservar en las facultades de derecho, no sólo en Alemania, sino en Bélgica y Holanda, el espíritu filosófico. Los manuales, tratados de derecho natural, calcados sobre la doctrina kantiana son incontables, de tal suerte que por ellos puede inducirse que la enseñanza del derecho natural o filosofía del derecho durante más de tres generaciones hasta mediados del siglo XIX, fue esencialmente kantiana.

¿Cómo, pues –se pregunta uno– es posible explicar este desinterés por la doctrina de Kant? ¿Cómo es posible explicar que no sólo en obras dedicadas a la filosofía en general de Kant, sino en publicaciones especiales para la teoría e historia de las doctrinas del Estado, como en la colección de los *Great Jurists*⁵ o en el *Staatslexicon* publicado por Elster,⁶ el nombre de Kant sea una incógnita? Yo creo hallar la razón de todo ello en la interpretación de la doctrina general de Kant durante los últimos cien años. El haber situado el punto de gravedad de la filosofía kantiana en la *Crítica de la razón pura* y en su teoría del conocimiento, ha hecho que se mirara como no consecuentes con el mismo autor las obras estéticas, pero sobre todo las obras

⁴Cfr. I. KANT, *Metaphysik der Sitten*, en: *Kant's Gesammelte Schriften (Akademie—Ausgabe)*, vol. VI, Berlin, 1907, pp. 517 ss. (N. de los eds.).

⁵Cfr. J. MACDONNELL / E. MANSON (eds.), *Great Jurists of the World*, Boston, 1914. (N. de los eds.)

⁶Cfr. L. ELSTER (ed.), *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, 8 vols., Jena, 1923—1929. (N. de los eds.)

pedagógicas y jurídicas. Esto corre como un tono uniforme a lo largo de toda esa crítica acerada que se ha desarrollado contra la *Rechtslehre* desde el mismo año de su publicación. Es el espíritu que anima las recensiones de la obra por Bouterweck en el *Anunciador* de Göttingen y la de Heinrich Jacob en los *Anales de filosofía* de Leipzig, las dos aparecidas en 1797, y el mismo reproche le achacaban Gustav Hugo, y Fichte, y Fries, y Schopenhauer,⁷ y tantos otros por no citar sino los autores más conocidos. Es también el mismo motivo de la crítica especial de Hermann Cohen; cuando el filósofo de Marburgo decía en su *Ethik des reinen Willens*⁸, sus palabras famosas de que el pensamiento de Kant formaba un sistema y que quien le desgarraba en la ética lo desgarraba también en la lógica, sentaba junto con ello las bases para una nueva interpretación de Kant, cuyo gran motivo había de ser el desconocimiento de la realidad histórica de la filosofía kantiana, el tomarla como si Kant hubiese sólo escrito la *Crítica de la razón pura* y atribuir al intérprete la tarea de completar esta filosofía contenida en la *Crítica de la razón pura* aplicándola a la Ética y a la teoría del derecho. Este no «nach Kant zurückkehren», sino «über Kant hinauszugehen»⁹ corre consciente o inconscientemente por todo el renacimiento filosófico, y es una especie de verdad atribuida a Cohen, pero que efectivamente se encontraba ya en toda la interpretación de la filosofía kantiana durante los últimos cien años. La misma interpretación excelente de que Cohen hizo objeto a la doctrina jurídica de Kant, que era uno de los más grandes contraargumentos contra el filósofo, es taxativamente desconocida por los mismos intérpretes del neo-kantismo. Y, de esta suerte, se ha podido llegar a los primeros años

⁷Cfr. Respectivamente: La recensión de BOUTERWECK en *Göttingische Anzeige von gelehrten Sachen*, vol. I, 1797, pp. 265 y ss. y la de JACOB en *Annalen der Philosophie*, III. Jahrgang, 1797, pp. 13 y ss.; G. HUGO, *Lehrbuch des Naturrechts als eine Philosophie des positiven Rechts*, 4. Aufl., Berlin, 1819, p. 32; J. FRIES, *Reinhold, Fichte und Schelling*, Leipzig, 1803, p. 319; J. G. FICHTE, *System der Rechtslehre*, en: *J. G. Fichte's Nachgelassene Werke*, Bonn, 1834/35, vol. II, p. 498 y A. SCHOPENHAUER, *Kritik der kantischen Philosophie*, en: A. SCHOPENHAUER, *Sämtliche Werke* (Frauenstädt), vol. II, p. 626. (N. de los eds.)

⁸H. COHEN, *Ethik des reinen Willens*, 3. Aufl., Berlin, 1921, pp. 228-229. (N. de los eds.)

⁹«... no 'volver a Kant', sino 'ir más allá de Kant'...» (N. de los eds.)

de nuestro siglo manteniendo aún una incógnita en la interpretación del todo de la doctrina de Kant, y desconociendo en su verdadera importancia una de las obras teórico-jurídicas más importantes.

Hoy, al fin, nos encontramos en un verdadero revivir de los estudios sobre la doctrina jurídica kantiana. Sin embargo, yo no conozco aún ningún trabajo que verdaderamente se plantee el problema del derecho en Kant en toda la significación que le corresponde en relación con la doctrina general kantiana y, por otra parte, que ponga en claro en qué forma el problema del derecho en Kant era esencialmente, y ante todo, un problema del Estado. El trabajo que nosotros presentamos se ha querido plantear y resolver estas dos preguntas, en la forma que he de exponer sumariamente.

Ante todo he intentado preguntarme por el sentido histórico de la doctrina jurídica de Kant. Kant se encuentra al publicar sus *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* con dos direcciones filosófico—jurídicas que eran algo así como el correlato de aquel racionalismo y empirismo con que había topado al escribir la *Crítica de la razón pura*. Aquí el racionalismo era el derecho natural tal como venía siendo elaborado desde el Renacimiento, y el empirismo eran las corrientes historicistas que desde Montesquieu mantenían una lucha encendida contra las elucubraciones jusnaturalistas. El derecho natural clásico había llegado en tiempos de Kant a un grado de esplendor y desarrollo nunca alcanzado. A las maneras escolásticas y llevadas a cabo sobre un material jurídico esencialmente romanístico, siguen doctrinas en que predomina la llamada manera lógica y que trabajan sobre material germanístico. Por otra parte, hace entrada en escena el complejo espiritual de la Ilustración que dota a la doctrina de una nueva profundidad. La doctrina de Wolff con su aparente argumentación matemática y su encadenamiento silogístico que penetraba el sistema de un extremo a otro es la mejor expresión de esta nueva fase del derecho natural. Así

concebida, la doctrina o las doctrinas jusnaturalistas ejercieron una dominación ilimitada e indiscutida en toda Alemania. Pero el derecho natural como todos los movimientos espirituales llevaba en el tiempo de su auge los mismos gérmenes de su decadencia. Esta clase de jurisprudencia abstracta y casuística engendró una reacción acerba que procedía no de los anti—wolffianos que luchaban contra una sola filosofía jusnaturalista, sino de las escuelas historicistas de Jena y de Halle que luchaban contra toda filosofía jusnaturalista y en general contra toda filosofía que no fuera un análisis de las instituciones históricas, y que no se agotara en este estudio del derecho positivo. Eran estas Escuelas un eco de la doctrina de Montesquieu sobre la dependencia de las instituciones jurídicas del ambiente natural en que se dan, especialmente del Montesquieu de los Libros XIV, XVII y siguientes del *Espíritu de las leyes*.

La doctrina jurídica de Kant se halla en el desenlace de estas dos direcciones. Antes de que el empirismo desembocara en la Escuela histórica y antes de la muerte del derecho natural. La teoría del derecho kantiana es una superación respecto a las concepciones jurídicas anteriores, lo mismo que la teoría del conocimiento lo había sido dieciséis años antes con sus precedentes. Pero es una superación que constituye una nueva y profunda doctrina. Su punto de gravedad se encuentra en el concepto de ideal jurídico, en el papel que ocupa el derecho positivo, y en la concepción del Estado. Hasta Kant se había buscado el ideal del derecho o el derecho ideal en la naturaleza empírica del hombre, y sólo los predicados concretos y necesarios de esta naturaleza, eran dados como el fundamento del más alto derecho. La razón era aquí el medio para conocer estos predicados fundamentales que de ella derivaban. En Kant, en cambio, el ideal del derecho es pensado como una simple idea regulativa, y la razón no es el medio de conocerlo simplemente, sino su fuente misma; el fundamento del derecho ideal se encuentra en la razón, pero la razón en sentido abstracto, la exactitud misma, como Kant

dice en sus papeles póstumos con una locución intraducible, la *Folgerichtigkeit*. La gran importancia de la doctrina de Kant, en esta relación en que ahora la estudiamos, se encuentra en su consideración del papel del derecho positivo, su valor y su significación respecto al Ideal jurídico. El derecho natural de la Edad Moderna se desarrolla en conexión con la lucha que la burguesía mantiene contra las clases privilegiadas y posee desde sus comienzos una significación esencialmente revolucionaria. No era como el derecho natural escolástico medieval un sistema abstracto ideal que se encontraba más allá del derecho positivo como una meta que éste debiera alcanzar, el derecho natural moderno es lo justo, lo racional, lo conforme a naturaleza por contraposición al derecho positivo que es lo arbitrario, el guardador de los privilegios que había que arrasar. Este papel revolucionario culmina en el siglo XVIII durante los prolegómenos de la Revolución francesa. ¡Quemad vuestras leyes –había ya clamado Voltaire– y haced otras nuevas! ¿De dónde sacar éstas? ¡De la razón! Para Kant, la consideración del derecho positivo es totalmente otra. Por el juego del concepto de libertad transcendental, corresponde al derecho positivo una profunda significación ética. En la libertad transcendental la razón se hace práctica a sí misma, por su parte el derecho, el orden jurídico es la condición de posibilidad de la libertad, y así los ordenamientos positivos quedan insertos en un reino transcendente de los fines que es la conquista perdurable de Kant para la filosofía del derecho. Sobre este concepto del valor del orden positivo, no en cuanto realización de un ideal, no en cuanto encarnación de un sistema jurídico absoluto, sino sólo en cuanto es, se basa toda la doctrina de la seguridad jurídica, y de la aplicación del derecho sobre la naturaleza de las cosas o la relación, cuyas raíces de origen kantiano, da a la doctrina del filósofo un puesto preeminente aunque a veces inconfesado en el desenvolvimiento de la técnica jurídica contemporánea.

En forma tan profunda y renovadora se comporta la filosofía política de Kant respecto a la teoría del Estado de sus contemporáneos y antecesores. La consciencia de la dignidad humana, ese pensamiento obsesionante de Kant, que tantas veces ha sido designado como el núcleo de su ética, es llevado por el filósofo a la teoría del Estado con todas sus consecuencias. Al Estado absorbente y totalitario de Wolff y el gran Federico, al Estado como una máquina o una invención técnica según la comparación favorita de los juristas federicianos, Kant opone el Estado de derecho, y el Estado como dotado de una interna dignidad ética y como producto de una necesidad teórica. Así como la naturaleza en la teoría del conocimiento kantiana se encuentra transida de razón, así también el Estado se encuentra penetrado de racionalidad bajo la forma del derecho, como dice Walz en su *Die Staatsidee des Rationalismus*,¹⁰ regularidad en la naturaleza, y juridicidad en la sociedad civil.

Delimitada así la significación y las conexiones esenciales de la doctrina jurídica kantiana podemos penetrar en la misma contextura del sistema. Nosotros no hemos denominado caprichosamente el trabajo de que nos ocupamos *Kant y la filosofía del Estado*. Para mí es una verdad *inconcusa*, y que la lectura de los textos verifica a cada paso, que Kant escribió sobre teoría del derecho porque quería escribir una teoría del Estado. Éste era su gran problema, no sólo era una necesidad histórica, no se hallaba impelido [sólo] por la experiencia de la Revolución francesa y por el espectáculo del Estado del gran emperador, sino íntimamente empujado por su misma eterna pregunta acerca del sentido y el valor de la personalidad humana y su contraposición con el Estado y sus manifestaciones de poder en los órganos estatales. Es esto necesario para poder comprender la doctrina jurídica de Kant, percatarse de que el derecho es la llave

¹⁰Cfr. G. A. WALZ, *Die Staatsidee des Rationalismus und der Romantik und die Staatsphilosophie Fichtes: zugleich ein Versuch zur Grundlegung einer allgemeinen Sozialmorphologie*, Berlin—Grunewald, 1928. (N. de los eds.)

para entender el Estado, pero que el derecho es tratado en esta misma significación en función del Estado, y como prolegómeno para entenderlo.

Nosotros hemos deducido y desarrollado esta doctrina del derecho de Kant, interpretándola a través del concepto de libertad transcendental. El hombre es naturalmente una esencia animal, una cosa entre cosas del mundo sensible, y en este sentido el hombre se encuentra sometido a sus instintos y apetitos e inserto en la serie causal. Como esencia sensible que se encuentra en dependencia de impulsos sensibles, el hombre no es libre, como tal obedece y tiene que obedecer y hallarse sometido a las leyes naturales que hacen seguir un efecto de una causa determinada. Todas sus acciones son necesarias y determinadas por el conjunto de las circunstancias, y sus influencias sobre él son el resultado de la necesidad natural, no menos, dice una vez Kant, que el viento o las nubes, o el caer de las piedras abandonadas en el vacío a su propio peso. Nada modifica esto el que los impulsos determinantes para el obrar del hombre se encuentren en motivos de los llamados interiores, en apetitos, y tendencias provenientes de él mismo. Si nosotros conociésemos perfecta y detalladamente las leyes naturales y sus últimos efectos, nos parecería claro que también estos impulsos interiores se insertan en la serie casual, que también ellos se encuentran en relación de dependencia necesaria con respecto a una causa cualquiera del conjunto de la naturaleza. Inmenso engaño, exclama Kant, si la libertad humana se basara simplemente en este seguir los impulsos interiores del hombre, el mismo engaño que el del asador que creyese en su libertad porque desconocía la mano que le impulsaba a girar sin fin. Pero esto no quiere decir que haya que renunciar a afirmar y probar la libertad del hombre. La esencia del hombre no se agota con esta consideración de él como un simple elemento del mundo sensible, como una cosa entre cosas en la forma que decíamos anteriormente. En el hombre existe algo que no es esencia sensible, y él mismo no es

esencia sensible. De todas las cosas del mundo sabemos sólo cómo nos aparecen, *erscheinen*, sólo las aprehendemos por los sentidos; del hombre, de nosotros mismos, en cambio, sabemos no sólo lo que por los sentidos aprehendemos, esto es, su esencia sensible, sino que además de nosotros mismos tenemos un conocimiento directo, por pura apercepción. Este conocimiento inmediato nos muestra al hombre, no sólo como una cosa entre otras, sino como una esencia racional e inteligible. Como tal, el hombre puede obrar con arreglo a un criterio objetivo, con arreglo a ideas, conocidas por su entendimiento y propuestas como fines a su voluntad. Con ello, el hombre es libre en sentido transcendental. En la razón se encuentra la libertad. Ya así el hombre no obra en virtud de impulsos e influjos físico—psicológicos, sino que él mismo se determina idealmente. El hombre es libre porque es el único animal que puede plantearse fines ideales. Con ello quedan además deslindados los dos aspectos del concepto de la libertad, el negativo y el positivo, tal como se encuentran expuestos especialmente en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y en la «Introducción» a la *Metafísica de las costumbres*. El aspecto negativo de la libertad consiste en la independencia del hombre de los influjos sensibles. El hombre es, en este sentido, libre por determinarse a sí mismo, y con ello hacerse independiente de la serie causal físico—mecánica a la que como ente material y sensible se encuentra sometido. Pero la libertad es también libertad positivamente. En este sentido significa la capacidad de la pura razón de hacerse práctica a sí misma, y es, ante todo, cumplimiento de la ley moral, de esa ley moral que para Kant existe, como dice Goedeckemeyer,¹¹ como si literalmente estuviera escrita en el corazón del hombre.

El que la libertad en sentido positivo sea, es decir, el que la razón se haga práctica a sí misma, o en otras palabras, el que la ley moral sea cumplida, es un

¹¹« ...als ob es ihm buchstäblich ins Herz geschrieben wäre», A. GOECKEMEYER, *Kants Lebensanschauung in ihren Grundzügen (Kant—Studien Ergänzungshefte*, vol. 54), Berlin, 1921, p. 11. (N. de los eds.)

postulado de la razón. Y el que la libertad en este sentido sea, exige también en la razón que el mero arbitrio de los individuos, es decir, la voluntad aún no determinada idealmente, el simple capricho por contraposición a la libertad, que es la voluntad determinada con arreglo a su propio fin, sea limitado para que ésta última, la libertad, pueda tener lugar. Aquí hace entrada el derecho en el sistema de Kant. Por eso éste es definido como «el conjunto de condiciones en cuya virtud el arbitrio de cada uno puede co—existir con el arbitrio de los demás, según la ley general de libertad.»¹² El derecho queda aquí determinado como condición para la posibilidad de la libertad. Para que la libertad sea posible, es decir, para que el hombre pueda obrar de conformidad con su voluntad determinada idealmente, dirigida a su propio fin, es preciso que los demás individuos no perturben este obrar. Pero esta perturbación, estos impedimentos no pueden verdaderamente provenir del obrar libre transcendentamente de los demás individuos, pues éste es un obrar conformado objetivamente por su fin que es una medida ideal, el hecho de la ley moral en el hombre. Este obrar no puede encontrarse nunca ni coincidir. La colisión de los impedimentos a este obrar provienen del obrar de los individuos conforme a una voluntad no determinada idealmente conforme a su propio fin, es decir, del simple arbitrio de este obrar caprichoso para impedir que el obrar conforme a un fin objetivo pueda ser perturbado. El derecho es, en suma, la garantía de la libertad transcendental en sentido positivo, como dice una vez Bruno Bauch,¹³ es la ley de validez de la idea en la sociedad humana. Con este mismo concepto de la coercibilidad como carácter esencial para la determinación del derecho, y el criterio para la separación de las dos esferas normativas, moral y derecho. Si el

¹²Cfr. I. KANT, *Metaphysik der Sitten; Akademie—Ausgabe*, vol. VI, p. 230. En 1954 el propio F. González Vicén traduce: «El derecho es, pues, el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio del uno puede conciliarse con el arbitrio del otro, según una ley general de libertad.» I. KANT, *Introducción a la teoría del derecho*, versión del alemán e introducción por F. González Vicén, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1954, p. 80. (N. de los eds.)

¹³Cfr. B. BAUCH, «Das Rechtsproblem in der kantischen Philosophie», *Zeitschrift für Rechtsphilosophie*, 3/ 1920, p. 13; véase también, *id.*, «Recht und Staat bei Kant», *Mitteilungen des Jenaer Instituts für Wirtschaftsrecht*, 7/ 1924. (N. de los eds.)

derecho es condición para que la libertad sea, el derecho tiene que ser coercible. La coacción se encuentra en el sistema de Kant de tal forma ligada con el concepto de derecho, que se da simplemente con él una vez pensado. El derecho posibilita la libertad positiva y con ello el cumplimiento de la ley moral, y es en este sentido que Kant expresa en la *Rechtslehre* que la máxima que obra con arreglo a derecho es una exigencia ética. Quien no lo hace así impide mi libertad y el impedir este impedimento es a la vez afirmar mi libertad. El carácter coercible del derecho ha sido deducido por Kant teniendo en cuenta que el derecho posibilita la libertad. Si ahora nos fijamos sólo en el carácter del derecho como exigencia dirigida a la voluntad, aparece clara la distinción que existe entre la exigencia jurídica y la exigencia moral, una separación que Kant designa como fundamental para establecer las dos partes de una metafísica de las costumbres. En toda exigencia dirigida a la voluntad pueden, dice Kant, distinguirse dos momentos: la ley en sentido estricto, es decir, la presentación de un obrar como un deber ser, la transformación de un obrar en obligación, y en segundo término un motivo que determina subjetivamente la voluntad a obrar objetivamente en coincidencia con la pretensión contenida en la ley. En la exigencia moral como jurídica, dice Kant, la ley es siempre formalmente del mismo carácter, la transformación de un obrar en un deber ser, en una obligación, por el motivo, en cambio, se diferencian ambas exigencias. Aquellas, de una parte, que elevan un obrar a la categoría de obligación y hacen justamente de esta idea de la obligación el motivo determinante del obrar, y aquellas cuyo motivo es otro distinto al de la idea de la obligación. La primera es una legislación ética, la segunda una legislación jurídica. Consecuentemente con esta distinción, surgen los conceptos de legalidad y moralidad. Legalidad es la coincidencia de un obrar con la ley sin consideración al motivo que induce a obrar en esta coincidencia. La moralidad se

caracteriza porque si bien es también un obrar coincidente con el contenido material de la ley, el motivo que induce a este obrar es precisamente el respeto a la ley.

Determinado así el concepto del derecho y sus características y diferenciación de la Moral, podemos ya preguntarnos cuál sea en Kant el problema del Estado. La validez de la ciencia natural quedaba afirmada en la *Crítica de la razón pura*, probando que los presupuestos lógicos de la ciencia de la naturaleza posibilitaban a la vez la naturaleza como objeto de conocimiento. Estos presupuestos lógicos, es decir, las formas del conocimiento, son a la vez la forma de la naturaleza, porque sólo por ellas se objetiva como naturaleza el caos de las impresiones. El problema de Kant en la teoría del Estado, guarda analogías externas con el de la teoría del conocimiento. Kant se pregunta cómo es posible el Estado, no cómo es posible históricamente el Estado, sino cómo es posible que esta situación de dominación física de unos hombres por otros que es el Estado como realidad física, nos aparezca como justificado absolutamente, es decir, nos aparezca como una necesidad ética. El Estado, eso que Kant estudia, no es un Estado ideal, un Estado como debiera ser, sino el mismo Estado histórico que nosotros conocemos y experimentamos, pero tampoco exclusivamente éste, sino aquellos conceptos que lo hacen ética y teóricamente posible, aquellos conceptos que lo justifican no ahora y aquí, no este o aquel Estado, sino el Estado en absoluto. Por eso Kant decía que el Estado que él estudiaba era cosa en sí, y en otro lugar que el Estado en el sentido de la teoría del Estado, era eterno.

Los dos grandes problemas con los que Kant cree solucionar o mejor dicho, agotar la teoría del Estado y dar solución a esta su pregunta central, son el del origen y el del fin del Estado. Comencemos con el primero.

Ya con la enunciación del planteamiento del problema y de su alcance queda expuesto que Kant no persigue ni le interesa el origen histórico del Estado; en virtud de

qué fuerzas u ocasiones históricas ha surgido el Estado, sino que este origen histórico de que él habla es pensado como principio regulativo, pensando el cual, el Estado se nos da como justificado ética y teóricamente. Esto se ve con especial claridad comparando diversos escritos de Kant. En algunos como *Zum ewigen Frieden*, y en las recensiones de las *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* de Herder, ha dedicado expresamente atención a cuál fuera el origen histórico real del Estado, y allí cree que los Estados han surgido por las desavenencias intestinas de los hombres, o por la amenaza de los pueblos vecinos a fin de oponer a ellas una fuerza unitaria, o bien simplemente por un acto de dominación dentro del grupo. En cambio, en otros lugares el origen del Estado aparece en este sentido ideal—regulativo de que venimos hablando con toda claridad. Especialmente en su *Idee einer Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, y en sus *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. De estos dos escritos, el primero expone una idea acerca del origen del ideal del Estado impregnada de un sabor eudemonístico y basada sobre una teleología de la naturaleza, en la segunda obra se encuentra la idea definitiva del origen del Estado sobre la idea del contrato social. Para Kant el contrato social se encuentra más allá de toda experiencia histórica posible, se mueve en el puro terreno de la idea de la presuposición necesaria para asegurar la validez del Estado y del orden jurídico positivo. Con ello enlaza Kant con una dirección de la filosofía política en la Edad Moderna, que contra las doctrinas que aseguraban que el contrato social era un hecho verdaderamente acaecido, un hecho en cuya virtud real y verdaderamente habían surgido los Estados, afirmaba la naturaleza del contrato social como una idea, como un simple principio regulador. Es ésta una manera de concebir el contrato social que se halla ya en Spinoza según se ha puesto de manifiesto en las valiosas interpretaciones de Eckstein,¹⁴ que pasa por Locke, y que alcanza su máximo

¹⁴Cfr. W. ECKSTEIN, «Die rechtsphilosophischen Lehren Spinozas im Zusammenhang mit seiner allgemeinen Philosophie», *Archiv für Rechts— und Wirtschaftsphilosophie*, vol. XXVI/ 1933 y «Zur

apogeo y popularidad en Rousseau. Esta doctrina es de nuevo reelaborada por Kant que le da un sentido y profundidad desconocido en sus antecesores, y la coloca en el centro del sistema.

El punto de partida de Kant, como el de todo contractualista, es el del espectáculo injusto e infundado de por sí de que unos hombres dominen a otros, una dominación que Kant en sus papeles póstumos ha designado como más indigna y vejatoria que la dependencia necesaria del hombre respecto a las cosas exteriores. La pregunta de Kant es ahora, cómo es posible justificar esta situación; es decir, no disculparla, sino justificarla absolutamente, cómo es posible afirmar la sustancia ética del Estado. El pensamiento de Kant en la respuesta a esta pregunta se desenvuelve a través de tres momentos distintos. El estado de naturaleza, el contrato social y el concepto de voluntad general o unificada. Examinemos ahora estos tres puntos. En primer término el estado de naturaleza.

El estado de naturaleza no es para Kant un estado en que se haya encontrado la humanidad, uno o muchos hombres, sino una categoría. La razón, dice Kant, exige *a priori* que antes de que los hombres se constituyeran en Estado, exista con prioridad ideal y necesaria, un estado en que ningún hombre pudiera estar seguro de la agresión de los demás, esto es, la existencia de una situación ajurídica. Pero con decir que en el estado de naturaleza se trata de una situación ajurídica no ha querido decir Kant que se trate de un estado en que no tenga validez ningún derecho. En el estado de naturaleza tiene también validez el derecho natural que es, según Kant, aquel conjunto de reglas cognoscibles por la simple razón y que valen allí donde existen hombres. Lo que quiere decir Kant al designar el estado de naturaleza como situación ajurídica, es que en tal estado no existe seguridad y certeza jurídica. Es un estado en que existen reglas

Lehre vom Staatsvertrag bei Spinoza», *Zeitschrift für öffentliches Recht*, vol. 13/ 1993. (N. de los eds.)

jurídicas, las reglas del derecho natural, pero en el que estas reglas no pueden cumplir la misión específica de todo derecho, esto es, el aseguramiento de la libertad en sentido transcendental, porque no hay autoridades ni organización a las que esté atribuido de modo permanente y eficaz la aplicación de aquellas reglas ni el cuidado de su inviolabilidad y cumplimiento. Por eso, el estado de naturaleza es un estado contradictorio, que exige en sí mismo, racionalmente, el salir de él. Este argumento ha sido desenvuelto por Kant en torno a una institución jurídica singular, el derecho de propiedad. En el estado de naturaleza, dice Kant, existe como postulado jurídico, la máxima de que sería contradictoria una proposición según la cual objetos que se hallan a mi disposición tendrían que permanecer sin dueño. Pues un objeto se encuentra a mi disposición cuando yo físicamente puedo colocarlo bajo mi poder, y si el usar de esta posibilidad fuera incompatible con la libertad de todos los demás, ocurriría que la ley de libertad limitaría el ejercicio de mi arbitrio a objetos cuyo uso es objetivamente compatible con la libertad de todos los demás, con lo que prácticamente se aniquilaría. Así, pues, en el estado de naturaleza existe como principio *a priori*, la proposición de que tiene que ser algo como mío y tuyo, pero el tener algo como mío, exige la vinculación de los demás a darlo como tal, y el tener algo como suyo exige a su vez que yo me vincule a considerarlo como tal. Esto no puede, pues, lograrse en el estado de naturaleza, pues en él no existe poder público que garantice la permanencia de la vinculación y con ello la posibilidad de tener algo como mío o suyo, ya que en tal estado no existe quien defina el derecho, y cada cual es juez de sí mismo, de suerte que contra la fuerza que contradice el ejercicio de la libertad no existe otro medio sino el ejercicio de la fuerza. Por eso, el ejercicio de lo tuyo y lo mío en el estado de naturaleza estaría entregado a los azares de la contradicción entre el mero arbitrio de los individuos y últimamente el cumplimiento de la ley de libertad, a la contienda física de todos. Esto

es contradictorio y lo mismo lo es toda la situación en el estado de naturaleza, en que lo *a posteriori*, es decir, el mero arbitrio de los individuos, puede impedir lo *a priori* que es la idea del derecho y el cumplimiento de la ley de libertad. Por eso, con la noción del estado de naturaleza está ya dada la exigencia de la pura razón de salir de él y entrar en uno en que un poder público asegure el ejercicio del derecho a lo mío y lo tuyo, esto es, entrar en un estado en el que el derecho se asegure y defina coactivamente. El acto por el cual se cumple este imperativo de la razón práctica, es decir, el acto por el cual se sale del estado de naturaleza, para entrar en el estado civil, es decir, el acto por el que se cumple el tránsito de un estado ajurídico, en el sentido de Kant, a un estado jurídico es el contrato social.

El contrato social, que Kant define como el acto por el cual todos quienes componen un pueblo entregan su libertad para recibirla de nuevo como miembros de una esencia común, no es por eso un hecho de cualquier clase, un algo acontecido, sino sólo una idea, que simboliza un momento regulativo y un fundamento para asegurar la validez del Estado y el orden jurídico. El contrato así entendido surge de un mandato de la razón, porque es contradictorio con ella el estado de naturaleza. Este mandato de la razón en cuya virtud tiene lugar el contrato social, y se pasa de consiguiente del estado de naturaleza a uno en que puede tener lugar la libertad, es lo que Kant llama voluntad general y, en otro lugar, voluntad unificada. Esta voluntad general o unificada es como Kant ha expuesto repetida y uniformemente una noción *a priori* que se diferencia de la voluntad de todos y de la voluntad particular de cualquiera. Estas dos últimas, la voluntad de todos, o la voluntad particular de cualquiera, son momentos *a posteriori* que justamente por eso exigen uno *a priori*. Quien algo quiere no puede exigir la vinculación de los demás individuos a su querer, sino en tanto que este querer sea objetivo, es decir, vinculatorio para él como para los demás. Por eso, la voluntad de

todos, que es la reunión de la voluntad de los individuos singulares, es también en sí singular, pues nunca de un *a posteriori* puede ser deducido un *a priori*.

Sólo con esta breve exposición es suficiente para poder presentir el interés y la significación que la filosofía del Estado de Kant guarda para la historia de la teoría política en la Edad Moderna. Con decir que la voluntad general o, en otras palabras, el imperativo que empuja a la conclusión del contrato social, es una necesidad racional, ha dicho Kant palabras definitivas para la consideración del Estado. Si bajo el contrato social se esconde un mandato o imperativo de la razón, el Estado mismo es resultado de ella, es racional en sí, se apoya en suma en una necesidad ética. Con esto Kant se aparta de todos sus predecesores en la teoría del contrato social, y en general de toda la teoría individualista del Estado cuya culminación señalaban los *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* de Fichte. Se diferenciaba sobre todo de Rousseau, cuyo concepto de *volonté générale* nutre con una nueva y profunda significación. El contrato social en Rousseau quiere significar la supremacía del interés común sobre el particular, y la idea de voluntad general es la idea del interés común como fin del Estado y medida suprema del orden jurídico en contraposición con la voluntad de todos que es la voluntad psicológica en que se encarna el interés particular. De esta suerte la doctrina del Estado de Rousseau posee un tono eudemonístico que la aleja definitivamente de Kant. Para Rousseau, el principio de justificación y a la vez el fin del Estado se encuentra en el interés común bien entendido, para Kant el Estado se justifica como nacido de un mandato racional, y es este mismo mandato racional lo que le otorga su justificación, como una necesidad teórica. Si el Estado descansa en un mandato racional su fundamento no se encuentra en los individuos, sino que él mismo posee en sí un rango y una dignidad propia, que es la posibilidad del reino de la libertad. Pero que si el Estado existe indiferentemente de los individuos como

fenómenos, su esencia radica, sin embargo, en hacer posible el propio destino del hombre como noumeno, esto es, la realización de la idea. El estado de Kant se encuentra respecto del hombre como esencia inteligible y ética, como noumeno, en la misma relación que el estado de Rousseau con los individuos considerados en su misma individualidad. En Kant, como en Rousseau, el Estado es para la realización de un fin de los hombres, pero en Rousseau este fin era el interés bien entendido, algo que el hombre podía querer o no, y aquí el fin es la posibilidad de la libertad trascendental para con ella sentar la condición inexcusable para la realización de la idea, no es algo que el hombre como noumeno pueda querer o no; no es algo presentado a su arbitrio para que sobre ello pueda decidirse, sino algo que el hombre tiene que querer porque es lo que le constituye como noumeno, a diferencia del hombre como fenómeno cuya voluntad aún no determinada, puede inclinarse hacia diversas posibilidades que le indican sus simpatías, sus instintos o las circunstancias exteriores. Si el fin, pues, que el Estado condiciona es un fin en general, es un algo que tiene que ser forzosamente querido, porque es un imperativo racional y ético, el Estado es racional en sí mismo, tiene un profundo sentido ético, y con ello se han dado los primeros pasos en ese camino típico del Idealismo alemán, que es una lucha íntima por encontrar el más profundo sentido del Estado como configuración de la moralidad de historia, una idea cuyos acentos más patéticos se encuentran en la filosofía del Estado de Hegel.

En segundo lugar, por su concepción del estado de naturaleza, el Estado y sus fines aparecen con un sentido especial en Kant. El estado de naturaleza de Hobbes, por ejemplo, es un estado vacío normativamente, en él no domina sino la potencia física, cada cual puede hacer y obrar hasta los límites de esa potencia. Para Kant, en cambio, el estado de naturaleza es un estado en que existe un sistema de normas válidas y obligatorias, las normas del derecho natural. Por eso el Estado que surge de la teoría de

Hobbes es un Estado despótico, es un Estado creado simplemente para establecer esa normación y como ella es creada radical y originariamente, sin límites objetivos a su validez o a su contenido, queda su creación entregada libremente al arbitrio del legislador. En Kant, en cambio, el Estado que surge es un Estado no tanto para la creación del derecho, como para la aseguración. El derecho, siquiera en su forma de derecho natural, existe también en el estado de naturaleza, lo único que en él no existe, y el Estado surge justamente para ocurrir a esta necesidad, es la fijeza en el derecho, la aseguración de su cumplimiento y la determinación de aplicación en cada caso individualizado. El Estado es, pues, ante todo, para la aseguración del derecho, para la garantía de la seguridad jurídica.

JACOB BURCKHARDT Y EL PROBLEMA DE LAS CRISIS HISTÓRICAS¹⁵

(1946)

El problema de las crisis históricas constituye un problema central en la filosofía de la historia y en la historiografía de J. Burckhardt. Dos de sus obras principales y más conocidas, *La época de Constantino el Grande* (1853) y *La cultura del Renacimiento en Italia* (1860), están dedicadas al estudio de las dos grandes crisis del mundo occidental, el tránsito del mundo pagano al mundo cristiano, y el nacimiento del mundo moderno, mientras que, de otra parte, la publicación póstuma de sus cursos universitarios inéditos, especialmente de los conocidos con el título de *Consideraciones sobre la historia universal*,¹⁶ así como de su correspondencia personal, ha puesto de manifiesto hasta qué punto el último tercio de su vida es una continua reflexión sobre la crisis del mundo moderno.

El lugar excepcional que ocupa el problema de las crisis históricas en el pensamiento de Burckhardt no es casual ni, menos aún, fruto de una preferencia subjetiva, sino consecuencia directa de su misma concepción de la historia y del sentido que atribuía a la ocupación histórica. Para la naturaleza esencialmente contemplativa de

¹⁵El texto sirvió originalmente como epílogo al libro de Jacob Burckhardt, *Sobre las crisis en la historia*, editado y traducido por F. González Vicén (Ediciones Nueva Época, Madrid 1946, pp. 77-83). El libro de Burckhardt constituía el primer volumen de la *Colección «Ene»* que dirigía el propio González Vicén para esa editorial.

¹⁶La célebre obra que hoy conocemos con el título de *Weltgeschichtliche Betrachtungen* reproduce, en efecto, un curso «Sobre el estudio de la historia», al que Burckhardt dedicó los dos semestres de invierno 1868—69 y 1870—71. Basándose en los papeles y notas de Burckhardt, el curso fue dado a la publicidad en 1905 con el título actual por Jakob Oeri, sobrino del autor. Sobre los orígenes y carácter de la obra, cfr. H. BÄCHTOLD, «Die Entstehung von Jacob Burckhardts ‘Weltgeschichtliche Betrachtungen’», en *Gesammelte Schriften*, Aarau 1939, pp. 318 ss., A. NEUMEYER, «Jacob Burckhardts ‘Weltgeschichtliche Betrachtungen’», en *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, tomo VI (1928), pp. 103 ss., E. GROHNE, «Ueber Grundlage und Aufbau der ‘Weltgeschichtlichen Betrachtungen’ Jacob Burckhardts», en *Historische Vierteljahrsschrift*, tomo XIX (1919); y la ediciones de las *Weltgeschichtliche Betrachtungen* de W. KAEGI (Bern, 1941) y de R. MARX (*Kröners Taschenausgabe*, tomo 55). En su forma actual, el libro constituye una de las obras fundamentales de la moderna filosofía de la historia. En 1913 lo calificaba E. TROELTSCH de «arsenal de profundísimos pensamientos» (*Gesammelte Schriften*, tomo IV, p. 296 n.) y últimamente J. HUIZINGA no ha vacilado en decir que es «una de las obras más fecundas que nos han sido brindadas por la moderna literatura histórica» (*Wenn die Waffen schweigen*, Basel, 1945, p. 31).

Burckhardt, el tema propio del historiador no era la sucesión de los acontecimientos singulares, el hacer y deshacer de los hombres, sino aquella constelación de fuerzas permanentes, predicado de la naturaleza humana, que constituye en sentido riguroso el sustrato de toda acción histórica: «como profesor de historia – escribía una vez Burckhardt – se me ha hecho claro un curioso fenómeno: la repentina desvalorización de todos los meros sucesos del pasado. Mis cursos ponen de relieve tan sólo lo histórico—cultural, conservando del armazón externo no más que lo absolutamente indispensable».¹⁷ No la imaginaria reproducción y reconstrucción del pasado, como pretendía L. v. Ranke, su antiguo maestro,¹⁸ sino la comprensión universal de la posibilidad de la historia, era lo que Burckhardt entendía como objeto de la ciencia histórica. Para esta concepción de la historia, que se hacía problema bajo la capa de los hechos de lo «constante y típico», situando en el centro de su consideración al «hombre paciente, actuante y penetrado de aspiraciones»,¹⁹ las crisis históricas tenían que revestir una significación fundamental. Estos momentos en que las constantes del tiempo histórico revienen sobre sí, pierden su dirección tradicional y se recuperan y entrecruzan buscando nuevos rumbos, constituían para Burckhardt algo así como la piedra de toque de toda su filosofía de la historia. Y así vemos que en las *Consideraciones sobre la*

¹⁷Carta a Friedrich von Preen, de 31 de diciembre de 1870 (*J. Burckhardts Briefe an Fr. v. Preen*, Stuttgart—Berlin, 1922, p. 30). Burckhardt mantiene la misma idea en la historia del arte: «Otros autores se concentran en la descripción de los medios de que se sirvió el arte del pasado; yo, en cambio, me concentro más en la voluntad que le animaba». Cfr. H. WÖLFFIN, «Jacob Burckhardt und die Kunst», en *Gedanken zur Kunstgeschichte*, 3ª ed., Basel, 1941, p. 143. Aun cuando R. Marx lo niega (*ob. cit.*, p. 299) es indudable el influjo de Schopenhauer en la concepción histórica de Burckhardt. Esta polarización, sobre todo, del acontecer histórico en hechos externos y sustancia humana inmutable (cfr. también *Weltgesch. Betrachtungen*, W. Kaegi ed., p. 45) procede directamente de Schopenhauer; cfr. *Die Welt als Wille und Vorstellung, Werke* (Frauenstaedt ed.) III, 505 ss. y II 288 ss.

¹⁸Ello no quiere decir, naturalmente, que Ranke se moviera dentro de los límites de un tosco positivismo. Sus palabras son, al contrario, claras y distintas en este punto: «yerran también los historiadores que conciben toda la historia simplemente como un enorme agregado de hechos, que hay que tener el mérito de fijarse en la memoria; con lo cual resulta que los sucesos singulares penden los unos de los otros, unidos todos sólo por una moraleja general». Cfr. L. v. RANKE, «Geschichte und Philosophie», en *Geschichte und Politik (Kröners Taschenausgabe*, tomo 146), p. 134. Pero sí es cierto, en cambio, que Ranke consideraba los hechos como la única base posible desde la que elevarse a la totalidad del acontecer histórico. Sobre la posición de Burckhardt frente a Ranke, cfr. R. DÄUBLE, *Die politische Natur J. Burckhardts als Element seiner Geschichtschreibung* (Tesis doctoral de Munich), Heidelberg, 1929, pp. 127 ss.

¹⁹*Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Kaegi ed., p. 45.

historia universal, verdadero resumen de su teoría de la historia, el capítulo dedicado a las crisis históricas constituye, puede decirse, la conclusión y remate de toda la exposición, la parte en que ésta recibe último sentido.

De otra parte, además, Burckhardt se sentía llevado irresistiblemente al estudio de las crisis en la historia por la función que la ocupación histórica desempeñaba en su pensamiento e incluso en su destino personal. El «apoliticismo» de Burckhardt,²⁰ esa su resignación de hondas raíces humanistas, a la que se ha llamado «temerosidad erasmiana»,²¹ no es una huída frente al imperativo de la época, ni mucho menos una forma de acomodamiento, sino el camino para comprender el presente «desde» la historia y «en» la historia, como única realidad sustancial. Burckhardt, que sabía perfectamente que lo que distingue al hombre civilizado del bárbaro es la consciencia de saberse en la historia, de hacer al presente necesario desde el pasado²²; si se alejó de lo actual fue exactamente para mejor entenderlo como parte de una comprensión histórico—universal. Y como el presente era para él primaria y radicalmente crisis, su comprensión sólo podía ser posible – formalmente – desde la comprensión de las grandes crisis históricas en que se hallaba ya preformado, no en su singularidad concreta, pero sí en sus posibilidades generales. Todavía hoy suena en los oídos de quien lee con atención *La época de Constantino el Grande* o *La cultura del Renacimiento en Italia* el eco de motivos que, desde las dos situaciones históricas,

²⁰Sobre la actitud negativa de Burckhardt frente al poder político y frente a la política diaria de su tiempo existe ya toda una suma de trabajos. CHR. STEDING ha dado a este apoliticismo valor típico, constituyéndolo en paradigma de su teoría de la neutralización política y considerando a Burckhardt como ejemplo del nihilista del siglo XIX. (Cfr. *Das Reich und die Krankheit der europäischen Kultur*, Hamburg, 1938, pp. 73, 253, 264, 328 ss., 401, etc.) En sentido análogo, aunque refiriéndose esencialmente a la «polis griega» juzga también a Burckhardt R. STADELMANN, «J. Burckhardt und die Dekadenz», en *Vom Schicksal des deutschen Geistes*, Berlin, 1934, pp. 117 ss. El problema ha sido clarificado decisivamente por K. Löwith, al fijar la «hermenéutica histórica» del apoliticismo de Burckhardt (cfr. K. LÖWITH, *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte*, Luzern, 1936, pp. 152 ss.). Sobre la significación de lo político en la obra de Burckhardt, cfr. también la obra más arriba citada de R. DÄUBLE, y H. J. STÖRIG, *J. Burckhardt als politischer Historiker* (Tesis doctoral de Hamburgo), Würzburg, 1937.

²¹R. Marx, *op. cit.*, p. 293.

²²*Griechische Kulturgeschichte*, en *Gesamtausgabe*, VIII, p. 11, y *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Kaegi ed., pp. 50—51.

parecen proyectarse en el futuro y aludir a una tipología fundamental de las crisis históricas. Así, por ejemplo, en el primer capítulo del *Constantino*, al hablar de la sucesión de las formas políticas de despotismo, «desde las más horrendas hasta las más favorables»,²³ o al trazar en *La cultura del Renacimiento* con trazos indelebles la figura turbulenta de los tiranos, los comienzos de la nivelación cultural con la propaganda publicitaria de la Reforma o la idea secularizada de la dicha y la fama.²⁴

Impulsado por estos dos motivos fundamentales, la necesidad inmanente derivada de su filosofía de la historia, y la voluntad de comprender en su singularidad y generalidad el tiempo presente, Burckhardt vuelve su atención cada vez más intensamente al estudio de las crisis históricas, trazando las líneas fundamentales de una «teoría de las tormentas en la historia».²⁵ Por crisis entiende Burckhardt toda modificación brusca, no de fuerzas y potencias últimas que se hallan en la base del devenir histórico, sino de su relación mutua y de la constelación en que hasta entonces se habían dado. Una modificación brusca, decimos, es decir, una modificación que, si bien contenida potencialmente en el pasado inmediato – «la esencia de la historia es la transformación»²⁶ — tiene lugar, sin embargo, fuera del desarrollo paulatino de las posibilidades de una situación histórica concreta. Una revolución, el derrumbamiento de un Estado o de un sistema de formas culturales por obra de agentes externos, todo ello son crisis en el sentido que Burckhardt da a esta palabra. De acuerdo con su método «cultural», Burckhardt no nos ofrece, empero, un repertorio de estos «procesos acelerados» de la historia,²⁷ tal como efectivamente han tenido lugar en el decurso de los tiempos, sino que sirviéndose del acontecer real de modo ilustrativo, traza una tipología de las crisis, en sus comienzos, su trayectoria y sus últimos resultados. Una

²³*Die Zeit Konstantins des Grossen*, en *Gesamtausgabe*, II, 5.

²⁴*Die Kultur der Renaissance in Italien*, en *Gesamtausgabe*, V, 95 ss., 120 n., 367 ss.

²⁵*Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Kaegi ed., p. 42.

²⁶*Ibidem*, p. 72.

²⁷*Ibidem*, p. 251.

tipología, sin embargo, que no es sólo estricta y exclusivamente formal, sino que incluye también en sí la gran «causalidad humana» del suceder histórico. Justamente porque Burckhardt no conoce tampoco la causalidad objetiva ni la dialéctica real del acontecer, sino sólo la causalidad interna implícita en la naturaleza humana. Las infinitas posibilidades de lo real quedan referidas así a las posibilidades determinadas del ser del hombre, y hechas susceptibles de conocimiento. Sobre esta base está construida también la fenomenología de las crisis históricas trazada por Burckhardt en las *Consideraciones sobre la historia universal*. Prendido en este esquema, el tiempo histórico se nos ofrece como pensamiento, despojado de su carácter fortuito y meramente casual; y a su través Burckhardt se acerca y nos acerca a la comprensión de esos momentos solemnes en que la historia se orienta por nuevos caminos.

La ejemplificación de las crisis históricas en el *Constantino* y en la *Cultura del Renacimiento*, así como su tipificación en la *Consideraciones sobre la historia universal* sirven al propósito de Burckhardt de entender también como crisis su propio horizonte histórico. No hay nadie entre los grandes historiadores y escritores políticos del siglo XIX que haya visto con la claridad y exactitud de Burckhardt que su tiempo constituía el fin de toda una edad y el acabamiento de un mundo cultural. Nadie, sobre todo, lo vio como él, es decir, «históricamente». Mientras que la filosofía católica de la contrarrevolución, que es la que durante toda la centuria brinda las aportaciones esenciales al entendimiento de la crisis política y espiritual de la época, se sitúa para su diagnóstico «fuera de la historia» — basta pensar en J. de Maistre o en Donoso Cortés²⁸— Burckhardt trata de entender a su tiempo inmanentemente, es decir, como

²⁸En mi conferencia, «Donoso Cortés als Deuter seiner Zeit (Vortrag gehalten vor der Philosophischen Gesellschaft in Leipzig)», Berlin, 1942, me he esforzado en poner de relieve este carácter antihistórico de la crítica política contrarrevolucionaria en el siglo XIX. Cfr. asimismo mi crítica del libro de D. WESTEMEYER, *Donoso Cortés, Staatsmann und Theologe*, 1940, en *Literaturblatt für germanische und romanische Philologie*, Jhrg. 64 (1943), col. 57—60 [cfr. la recensión de la obra de Westemeyer en este mismo volumen (*N. de los eds.*)].

verificación de sus propias posibilidades históricas. Estas posibilidades, que son, a la vez, posibilidades generales de lo que se llama el mundo moderno, quedan definidas en el Renacimiento y alcanzan su realización última en el proceso que se inicia con la revolución francesa. El acontecimiento esencial en estos siglos modernos es la independización del hombre europeo de las vinculaciones que habían determinado la existencia occidental, y, como consecuencia de ello, la desaparición de la libertad, que todavía poseía como su mundo propio el «*uomo singolare*» del Renacimiento. Este hecho, la pérdida de la capacidad de libertad, es para Burckhardt el fenómeno decisivo en la crisis del mundo moderno. Su expresión clásica se halla en la revolución francesa, en la cual la libertad sustantiva del hombre individual queda sustituida por la libertad meramente formal y negativa del hombre como ciudadano. «Sólo lo disolvente y nivelador posee hoy verdaderamente fuerza», escribía Burckhardt en una ocasión.²⁹ Las individualidades desaparecen absorbidas por una «masa instruida»,³⁰ y el hombre convierte más y más en fines de su existencia la actividad económica y el medro personal. Esta reducción paulatina del existir humano a la esfera estrictamente privada, y su consecuencia en el terreno político, la potencialización del Estado y su conversión en un aparato coactivo con fines propios e independientes,³¹ determinan la fisonomía de una época cuya esencia se halla en el carácter provisorio de todas las formas por las que discurre su existencia.³²

²⁹*Briefe an Fr. v. Preen*, p. 97.

³⁰El fenómeno esencial del siglo XIX era para Burckhardt la difusión de una instrucción y cultura media, pero sin que el hombre mantuviese una relación auténtica e individual con su saber. Antes que él también Goethe había previsto con clarividencia esta situación. Cfr. J. P. ECKERMANN, *Gespräche mit Goethe*, H. H. Houben ed., Leipzig, 1909, p. 294. (Conversación del 15 de abril de 1829).

³¹J. BURCKHARDT, «Historische Fragmente aus dem Nachlass», en *Gesamtausgabe*, VII, pp. 378 s., 434 s.

³²*Briefe an Fr. v. Preen*, p. 262.

Por entender así — «históricamente» — la crisis de su tiempo, Burckhardt puede dirigir también la mirada hacia el futuro. No en ademán profético,³³ sino como saber histórico de la trayectoria del presente. Para Burckhardt el futuro que se contenía en el presente de su tiempo era la «barbarie civilizada», una época en la que pervivirían los elementos instrumentales y puramente externos de la cultura tradicional, pero de la que habría desaparecido el tipo humano que creó esta cultura y que hizo de ella su destino individual. Fruto de esta época será la constitución de un nuevo poder político que combinará en sí la disciplina militar y la técnica industrial y que se incorporará «cuanto hay de demoníaco en la naturaleza humana».³⁴ Con tremenda agudeza, que raya a veces en lo visionario, vio Burckhardt dibujarse en el horizonte la silueta del Estado total, con su nihilismo radical, su dominio técnicamente perfecto de las posibilidades humanas, su ignorancia de los fines individuales, y su cálculo detallado del azar. A este Estado le reserva Burckhardt como cometido dar cima al aniquilamiento del hombre³⁵, cerrando así lógicamente el ciclo de la cultura occidental.

Con esta visión resignada del futuro —desprovista de ilusiones, pero no pesimista— pone fin Burckhardt a su consideración de las crisis históricas. En ella adquiere sentido, un sentido dramático e inexorable, el futuro del espíritu europeo, tal como se ha hecho real en la historia.

³³Nada está más lejos de Burckhardt que el pathos profético de un Donoso Cortés, por ejemplo. Sobre la imposibilidad de diagnosticar el futuro, él mismo se ha expresado inequívocamente en las *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Kaegi ed., pp. 56-57.

³⁴*Briefe an E. und H. Schauengurg*, Basel, 1923, pp. 71 ss.

³⁵No deja de ser instructivo ver hasta qué punto se encuentran ya formulados más o menos expresamente en Burckhardt casi todos los conceptos con que hoy trabaja la crítica cultural y política de nuestro tiempo. Así este del «aniquilamiento del hombre», al que ha dado expresión popular LESLIE PAUL, *The Annihilation of Man. A Study of the Crisis of the West*, 3ª ed., London, 1945, esp. pp. 131 ss. y 144 ss.

BERKELEY Y EL PROBLEMA DE LA REALIDAD³⁶

(1948)

Como otros pensadores de los siglos XVIII y XIX, como Hemsterhuis, como Chr. Weiss, como Bolzano, también Berkeley ha sido «descubierto» por nuestra época. Descubierto, es decir, entendido en su significación fundamental, comprendido por primera vez en la conexión total del pensamiento filosófico moderno. Hasta hace escasamente unos decenios, si las historias de la filosofía mencionaban el nombre de Berkeley era tan sólo por lo peregrino de sus doctrinas, como quien registra una figura extraña e insólita al margen de las grandes corrientes filosóficas e irreducible a ninguna de ellas. ¿Cómo parar, en efecto, la atención en un filósofo que pretendía negar la realidad del mundo corpóreo, es decir, de aquello de que, al parecer, poseemos una evidencia más necesaria y directa? Con su afirmación de la irrealidad de los objetos exteriores, con sus elucubraciones neoplatónicas y su aceptación de las doctrinas ocasionistas, Berkeley, «el bueno de Berkeley» como le denominó Kant entre irónico y conmisericordioso,³⁷ parecía constituir el punto de confluencia de teorías absurdas o superadas, mantenidas con argumentos sutiles sólo por amor a la paradoja. Ya Hume lo había dicho: «sus argumentos... no admiten respuesta y no producen convicción. Su único efecto es provocar la confusión e irresolución momentáneas que son el resultado

³⁶Felipe González Vicén tradujo del inglés para la editorial Espasa-Calpe dos escritos del filósofo George Berkeley: *Ensayo sobre una nueva teoría de la visión* y *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, que fueron publicados en Buenos Aires en 1948. Asimismo escribió una introducción a este volumen, a la que en alguna ocasión se referiría con el título de «Berkeley y el problema de la realidad». Este texto ha sido establecido teniendo en cuenta los trabajos preparatorios y manuscritos que se encuentran en el Archivo del Fondo Felipe González Vicén de la Biblioteca de la Universidad de La Laguna, la introducción publicada y, por último, las correcciones realizadas por el propio autor en su ejemplar personal de tal publicación.

³⁷Cfr., I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (F. Gross ed.), p. 82. Acerca de ésta y otras expresiones de Kant sobre Berkeley, cfr. J. JANITSCH, *Kants Urteile über Berkeley*, Strassbourg, 1879.

del escepticismo». ³⁸ En la ruta segura del empirismo inglés, Berkeley representaba el retroceso, un salto atrás hacia la «metafísica», un abandono de todas las posiciones conquistadas en dos siglos de especulación.

En la actualidad, nuestra visión de Berkeley es aproximadamente la contraria. El interés por los problemas gnoseológicos dentro de las corrientes críticas del positivismo contemporáneo, y, de otra parte, el creciente sentido histórico de la conciencia filosófica, han llevado de consuno a una revalorización fundamental de la filosofía de Berkeley. ³⁹ Hoy sabemos que sin Berkeley no es posible entender adecuadamente el gran movimiento empírico de Bacon a Hume, que su pensamiento es un momento esencial de la dialéctica del espíritu europeo en una de sus direcciones específicamente «modernas». Y sabemos, asimismo, que su tesis de que la experiencia es un proceso interno en nuestra conciencia que no contiene ninguna «alusión» a un mundo de objetos sensible, al igual que su crítica, del concepto de sustancia o su doctrina de las posibilidades de la percepción, no son ingeniosidades arbitrarias, sino reflexión consecuente sobre problemas que se hallan en el centro mismo de la preocupación filosófica de nuestros días. ⁴⁰ La doctrina de Berkeley no es ya una curiosidad erudita, sino, al contrario, un elemento vivo de nuestro horizonte filosófico. Y no deja de revestir cierta ironía, que el pensamiento de Berkeley, tenido un día por un conjunto de nebulosidades metafísicas, haya alcanzado vigencia, sobre todo, en aquellas direcciones

³⁸D. HUME, *An Inquiry concerning Human Understanding*, en *Essays and Treatises on several Subjects*, Edinburgh, 1800, vol. II, p. 484.

³⁹Lo esencial de la bibliografía sobre Berkeley hasta 1922 se encuentra en F. UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin 1924, vol. III (12ª ed.), pp. 691—692. Entre las publicaciones posteriores, cfr. R. REININGER, *Locke, Berkeley, Hume (Kafkas Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellung*, vol.22/23), München 1922; R. METZ, *G. Berkeleys Leben und Lehre (Frommans Klassiker der Philosophie)*, Stuttgart 1925. A. A. LUCE, *Berkeley's Immaterialism*, London 1945; F. BENDER, *George Berkeley's Philosophy re-examined*, Paris-Amsterdam 1946. También merecen leerse, por último, las breves páginas dedicadas a Berkeley por BERGSON, en su conferencia «L'intuition philosophique», incluida en el volumen *La pensée et le mouvant*, 5ª ed., Paris 1934, pp. 143 y ss.

⁴⁰Sobre la significación de Berkeley en el pensamiento filosófico actual, cfr. REININGER, *op. cit.*, pp. 121 y ss.

filosóficas contemporáneas que, como el empiriocriticismo de R. Avenarius y E. Mach o la filosofía de la inmanencia de W. Schuppe, han convertido la eliminación de la metafísica en premisa necesaria de toda reflexión.

Este juicio contradictorio sobre el valor y el sentido de la doctrina de Berkeley hace que todo estudio de su obra tenga que comenzar con una consideración histórica acerca del puesto que ésta ocupa dentro del curso general de la filosofía moderna. ¿Cuál es, en efecto, el problema de Berkeley, la cuestión en cuyo torno se concentra su pensamiento? Si quisiéramos expresarlo en pocas palabras, podríamos decir que el problema y la cuestión de todo empirismo: el problema de la experiencia. En la teoría del conocimiento empírica, es decir, en la convicción de que el hombre conoce por los sentidos, de que el raudal de impresiones múltiples que nos afectan por las ventanas abiertas de la sensación constituye el fundamento de validez de nuestro conocimiento del mundo externo e interno, se halla implícita, en efecto, una dificultad inmanente. ¿Cómo es posible el tránsito del mundo externo al mundo de la conciencia cognoscente? ¿En qué se basa nuestra creencia en una realidad trascendente a la actividad del espíritu? Y finalmente, ¿qué nos autoriza a afirmar que el contenido de nuestra conciencia está constituido por «reproducción» o «imágenes» de objetos independientes de ella? Este problema, que es en suma el problema de si la experiencia es el puente que nos une con el mundo de los objetos o, más bien, una barrera que nos encierra en el círculo de nuestras sensaciones, no aparece elevado todavía a conciencia filosófica en las primeras construcciones metodológicas del empirismo moderno. Para Bacon, la realidad objetiva de un mundo exterior, así como la correspondencia de su estructura con los contenidos de la conciencia cognoscente no es un problema, sino un postulado. Su problema es tan sólo la eliminación en nuestras sensaciones y representaciones de aquellos elementos subjetivos con que nosotros mismos perturbamos el mensaje claro y distinto de las

cosas. Es aquí, en esta intromisión de factores ajenos a la sensación, y sólo en ella, donde se halla la posible fuente de error en nuestro conocimiento. «El entendimiento humano semeja un espejo quebrado, el cual, al recibir irregularmente los rayos luminosos, perturba y modifica la naturaleza de las cosas, mezclando con ella la suya propia».⁴¹ Suprimida esta causa de error, el entendimiento reflejará «la imagen del mundo tal como éste es de hecho».⁴² Y el lenguaje del mundo exterior hablará al espíritu tan segura e inequívocamente, con tal automatismo, que para el conocimiento carecerá de importancia «la agudeza o el vigor del ingenio» y quedarán «situados al mismo nivel todos los espíritus y todas las inteligencias».⁴³

El problema que se esconde bajo esta concepción ingenua del mecanismo del conocer surge planteado con todo rigor en la teoría del conocimiento de Locke. La filosofía de Locke no es ya una construcción pragmática y meramente metodológica destinada a asegurar el funcionamiento más perfecto de un proceso aceptado como premisa indiscutible. Locke, al contrario, hace objeto de su reflexión este proceso mismo, y su obra es una respuesta a la cuestión doble de su naturaleza y su origen: de la cuestión, para decirlo con sus propias palabras, de la naturaleza de «nuestras facultades» y de «los objetos posibles o imposibles de nuestro conocimiento».⁴⁴ Locke sigue fiel a los presupuestos gnoseológicos de Bacon. También para él es la experiencia — entendida ahora como sensación y como reflexión— la fuente única de nuestro conocimiento. No hay ideas ni principios innatos, en el sentido del racionalismo; nuestro espíritu es un *white paper void of all characters*, en el cual van trazando paulatinamente su lenguaje las sensaciones y la actividad reflexiva de nuestra

⁴¹F. BACON, *Novum Organum*, en *The Philosophical Works*, (Ellis & Spedding eds.) London, 1905, p. 264.

⁴²F. BACON, *Parasceve ad historiam naturales et experimentalem*, *op. cit.*, p. 404.

⁴³F. BACON, *Novum Organum*, *op. cit.*, p. 270.

⁴⁴J. LOCKE, *An Essay on Human Understanding*, 15ª ed., London, 1790, vol. I, pp. VII, 4-5.

conciencia.⁴⁵ Este hecho, empero, de nuestro conocimiento, que Bacon había entendido como una «impresión» o «imagen» de las cosas, es analizado y problematizado por Locke en toda su complejidad, poniendo al descubierto aquel punto en que la actividad inmanente del espíritu se convierte en condición de posibilidad de nuestra representación coherente de un mundo del ser.

Y no sólo esto. Locke se plantea además, por primera vez, otro problema que, desde entonces, será central en el desarrollo del pensamiento filosófico: el problema del «mundo real». La eliminación por principio de todo sistema de conexiones necesarias del espíritu, es decir, de toda posible determinación *a priori* de las condiciones del conocimiento de lo real, hace abocar siempre al empirismo al problema de la «objetividad» del contenido de la conciencia. Aun admitiendo que nuestro conocimiento proceda de la experiencia, ¿qué nos prueba que nuestra conciencia refleja efectivamente el mundo de las cosas que afectan nuestra sensibilidad? Aun concediendo la realidad de un mundo exterior, ¿cómo probar que ese mundo se proyecta en el mundo subjetivo de nuestras representaciones? ¿Qué nos asegura que la combinación de los datos de nuestras sensaciones no son una fantasmagoría sin relación con nada «real»? Locke ve este problema en toda su amplitud y hace de él un motivo fundamental de su pensamiento. «Si es cierto que todo conocimiento consiste en la percepción de la correspondencia o no correspondencia entre nuestras propias ideas, las visiones de un incitado y los razonamientos de un hombre cuerdo poseen la misma certeza. Aquí no se trata de cómo las cosas son; un incitado observa la correspondencia entre sus propias fantasías y, de acuerdo con ella, dice que todo es verdad, todo cierto... Que una arpía no es un centauro es, de esta suerte, un conocimiento tan cierto y de la misma verdad como

⁴⁵*Ibidem*, pp. 67-68.

que un cuadrado no es un círculo».⁴⁶ Para escapar al escepticismo es preciso probar que el contenido de la conciencia cognoscente no sólo es provocado por el mundo exterior, sino, además, que es provocado como su imagen, como una versión de él. Y es preciso probarlo sin salir de los límites del empirismo, es decir, sin dejar de considerar a la experiencia como la única vía posible de conocimiento, como único puente entre la conciencia y el mundo situado más allá del sujeto cognoscente. Pudiera decirse paradójicamente, que el problema radica en conocer por la experiencia algo situado fuera de la experiencia misma, algo que es su propia presuposición. «Nuestro conocimiento sólo es real... si existe conformidad entre nuestras ideas y la realidad de las cosas... ¿Cómo, empero, es posible al espíritu, que no percibe más que sus propias ideas, saber si éstas corresponden a las cosas mismas?»⁴⁷

Como es sabido, Locke intenta escapar de este círculo vicioso apelando a los resultados mismos del conocimiento. La constancia de nuestras sensaciones del mundo exterior y su independencia de nuestra voluntad nos muestran la realidad objetiva de las cosas que las provocan; de otra parte, el uso que hacemos del conocimiento basado en estas sensaciones, la posibilidad de obrar y de provocar fuera de nosotros efectos queridos en concordancia con los datos que nos sirven de punto de partida, prueba que la experiencia nos brinda algo «real» y que nos lo brinda bajo el modo de su realidad.⁴⁸ Recapitando, empero, sobre este argumento, que Locke entiende decisivo, se ve que, en el fondo, es tan sólo la formulación bajo un nuevo aspecto del mismo problema planteado. Si de lo que se trata es de probar que la experiencia puede servir de vía de un conocimiento objetivo de lo «real», es contradictorio elevar esta misma experiencia a criterio de tal posibilidad. O dicho en otras palabras: si la experiencia es nuestro único

⁴⁶J. LOCKE, *op. cit.*, vol. II, p. 186.

⁴⁷*Ibidem*, p. 187.

⁴⁸*Ibidem*, vol II, pp. 237 ss.; vol I, pp. 345 ss.

medio de conocimiento, toda cuestión acerca de su posibilidad o su objetividad será siempre un problema sin solución, porque habrá que apelar por definición a esa misma experiencia para encontrarle una respuesta. Tácitamente, Locke llega a reconocerlo también así. Las impresiones que poseemos del mundo exterior han de ser entendidas, nos dice, «como los signos por los cuales conocemos y distinguimos las cosas con las que tenemos que tratar»; y siendo ello así, «nuestras *ideas* nos sirven para tal propósito y poseen un carácter real, lo mismo si son efectos constantes tan sólo, que si son imágenes exactas o algo dado en las cosas mismas... Nada importa que respondan a la constitución real de las cosas como si ésta fuera la causa o su modelo; basta con que sean producidas constantemente por ellas».⁴⁹ Una vez situado así el problema, la puerta queda abierta al escepticismo. Nada firme hay que se oponga a la idea de que el hombre vive en el mundo de sus sensaciones y representaciones como en un ámbito fantasmal sin ningún contacto con la corriente real del suceder. La experiencia puede constituir, constituye de hecho, no el modo de contacto de la conciencia cognoscente con la supuesta realidad objetiva, sino la barrera que nos encierra con nosotros mismos y nos separa de ella.

De aquí, de este punto en que el empirismo tropieza con sus propios límites, arranca el pensamiento de Berkeley. Empírico él también en la teoría del conocimiento, su problema no es si las premisas gnoseológicas de Locke precisan revisión, si es necesaria la superación del empirismo para hallar una respuesta a las cuestiones planteadas por él, sino, al contrario, cómo es posible que «deducciones correctas que parten de principios verdaderos, vayan a parar, sin embargo a consecuencias insostenibles».⁵⁰ En otros términos: ¿qué puede explicar que una doctrina del

⁴⁹*Ibidem*, vol. I, pp. 345-46, y análogamente vol. II, p. 254.

⁵⁰G. BERKELEY, *A Treatise on the Principles of Human Knowledge* (A.D. Lindsay, ed.); London, 1938, *Intr.*, § 3.

conocimiento exacta en su misma esencia, lleve en último término a la inseguridad y al escepticismo? En este camino de elucidación de las presuposiciones y consecuencias de la teoría del conocimiento empírica, repensando la obra de Locke, Berkeley llega a su propia filosofía. Para él, el error de Locke radicaba en no haber permanecido fiel a los postulados del empirismo. Las consecuencias a que se ve llevado en último término no son consecuencias necesarias de los principios sobre los que descansa su filosofía, sino, al contrario, resultado de la desviación de su pensamiento por caminos incompatibles con él. Poner a Locke de acuerdo consigo mismo, radicalizar y dar consecuencia interna al empirismo elaborado por él, he aquí el cometido que Berkeley se impone. Veamos cómo esto tiene lugar. Para Berkeley, lo mismo que para Locke, las «ideas», es decir, los contenidos de la conciencia, proceden siempre de la experiencia interna o externa, de la reflexión o de la sensación,⁵¹ e igualmente coinciden ambos en que nuestras ideas del mundo exterior se basan, en último término, en la sensación. Locke, empero, al considerar nuestras «ideas» de las cosas del mundo exterior, distinguía dentro de ellas dos categorías: «ideas» de «cualidades primarias», es decir, de cualidades inherentes a las cosas, consustanciales a ellas e inseparables de su ser real, como solidez, extensión, forma, movimiento o reposo y número, e «ideas» de «cualidades secundarias», color, sonido, tacto, gusto, que no se hallan en los objetos mismos, sino sólo en nuestra conciencia, y son producidas por determinadas «fuerzas» que tienen su origen en los objetos percibidos.⁵² Y como las «ideas» de estas cualidades no pueden ser pensadas por sí mismas, *sine re substantive*, hemos de admitir también la noción de un sustrato, de un algo permanente del que aquéllas sean predicado: la noción de sustancia. En el pensamiento de Locke aparecen, pues, dos especies de contenidos de conciencia: unos inmanentes a ella, producidos sólo mediatamente por los objetos de la

⁵¹*Ibidem* § 1, J. Locke, *op. cit.* vol I, pp. 67 y ss.

⁵²J. LOCKE, *op. cit.*, vol. I, pp. 97 y ss.

realidad exterior, y otros constitutivos de «reproducciones» o «imágenes» de una realidad trascendente al espíritu. O, lo que es lo mismo: de un lado, la conciencia cognoscente, y de otro, un mundo real conocido.

En el mantenimiento de este dualismo, sobre el que se basaba también dogmáticamente el pensamiento de Bacon, ve Berkeley el error y la inconsecuencia de Locke. Berkeley se pregunta, y no sin razón, si este esquema conciencia cognoscente—realidad objetiva no es incompatible con la misma teoría del conocimiento empírica. Si, por definición, el hombre «no conoce las cosas inmediatamente, sino sólo por las *ideas* que posee de ellas»,⁵³ ¿cómo es posible hablar de una realidad o de objetos trascendentes a la conciencia, es decir, de una realidad o de unos objetos de los que sabríamos independientemente del único modo por el que nos es dable conocer? Y, por otra parte, ¿qué se intenta decir cuando se habla de que la «realidad» es el criterio o el arquetipo de las «ideas»? ¿No es contradictorio hablar de una comparación entre contenidos de conciencia y algo extraño a esa misma conciencia? Como dice Berkeley, «una idea no puede ser semejante más que a una idea, lo mismo que un color o una forma sólo pueden ser semejantes a otro color o a otra forma».⁵⁴ ¿Son o no perceptibles esas cosas reales y externas? Si lo son, constituyen otras tantas «ideas», y si no lo son, es absurdo afirmar que un color es semejante o comparable a algo invisible o un sonido a algo inaudible.⁵⁵ Todo el mundo reconoce que las «ideas» provenientes de la reflexión, nuestras pasiones, nuestras fantasías, existen sólo en la conciencia; y, sin

⁵³*Ibidem*, vol. II, p. 187. En el mismo vol. II, p. 138 se lee análogamente «*We can have knowledge no farther than we have ideas*».

⁵⁴G. BERKELEY, *op. cit.*, § 8.

⁵⁵*Ibidem*.

embargo, un prejuicio general hace que no se admita lo mismo de las «ideas» provenientes de los sentidos.⁵⁶

Detengámonos un momento, empero, dice Berkeley, a analizar la naturaleza de esas «ideas» de las llamadas «cualidades primarias», y nos convenceremos de que tampoco son reproducción de algo real, es decir, independiente de nuestra percepción de ellas. Si lo decisivo para afirmar el carácter inmanente a la conciencia de las «ideas» de las «cualidades secundarias» es su variabilidad, o, lo que es lo mismo, su subjetividad, nada las diferencia de las «ideas» que poseemos de las «cualidades primarias». Consideremos la extensión. Hay que suponer que un insecto ve también sus patas, y que las ve como objetos de igual o poco menor tamaño que él mismo, es decir, como algo de considerable dimensión, mientras que las mismas patas apenas si son discernibles para nosotros. Y si imaginamos seres menores aún que el insecto en cuestión, las patas de éste le aparecerían como elevadas montañas. Y nosotros mismos, no experimentamos diariamente que la extensión visible de las cosas varía con nuestra distancia de ellas y nuestro punto de observación?⁵⁷ Lo mismo puede decirse de la solidez, de la forma o del movimiento. La velocidad de un cuerpo se halla, en efecto, en relación con el tiempo que tarda en recorrer un espacio dado; ahora bien, como este tiempo es medido por la sucesión de ideas en nuestra conciencia, es indudable que un mismo cuerpo puede parecer a una persona que se mueve más o menos rápidamente que a otra.⁵⁸ Si al hablar, por eso, de tales «cualidades primarias», nos referimos exclusivamente a nuestras «ideas» de ellas, hablamos con propiedad; pero si con las palabras extensión, movimiento, número, pretendemos significar algo situado más allá de la conciencia

⁵⁶*Ibidem*, § 3.

⁵⁷G. BERKELEY, *Three Dialogues between Hylas and Philonous, in opposition to sceptics and atheists* (A. D. Lindsay, ed.), London, 1938, pp. 219 y ss. Cfr. *Principles* §§10 y ss.; cfr. también *An Essay towards a new Theory of vision*, (A. D. Lindsay, ed.), London 1938, §§ 53 y ss.

⁵⁸G. BERKELEY, *Three Dialogues...*, pp. 221 y ss.

cognoscente y dotado de realidad «objetiva», no hacemos más que utilizar palabras a las que no se halla vinculado ningún sentido. Lo mismo puede decirse, y aún doblemente, de la «idea» de sustancia, esa «idea oscura y relativa» como el propio Locke la designaba.⁵⁹ Nada hay más carente de contenido y, en último término, más impensable, que esta noción de un algo desprovisto de todo predicado y, a la vez, no susceptible de percepción. «Por materia hemos de entender... una sustancia inerte e insensible, en la cual subsisten con carácter actual extensión, forma y movimiento. Ya hemos demostrado, empero, que extensión, forma y movimiento son sólo ‘ideas’ existentes en la conciencia, así como también que una idea no puede ser semejante a nada más que a otra idea, y que, por consiguiente, ni ellas ni sus arquetipos pueden existir en una sustancia no dotada de percepción. De todo lo cual se deduce, que la noción misma de la llamada materia o sustancia corpórea encierra en sí una contradicción.»⁶⁰

Es evidente, pues, concluye Berkeley, que no hay más que «cualidades secundarias» en el sentido de Locke, que todas nuestras «ideas» son eso, «ideas», contenidos de la conciencia, cuyo ser, por tanto, consiste en su «ser percibidos».⁶¹ Las «ideas» constituyen nuestro único modo de conocer y, a la vez, por tanto, el límite de nuestro conocimiento, siendo imposible deducir de ellas la existencia de una realidad trascendente a la conciencia, es decir, de una realidad que *ex hypothesi* tendría que ser incognoscible. Locke sostuvo erróneamente lo contrario, dice Berkeley, por una inconsecuencia dentro de su pensamiento, por haber creído en la existencia de «ideas» independientes de la sensación y de la reflexión. La noción de las «ideas abstractas», en la que Locke había visto incluso el signo distintivo de la superioridad del hombre sobre

⁵⁹J. LOCKE, *op. cit.*, vol. I, p. 244.

⁶⁰G. BERKELEY, *Principles* § 9 y *Three Dialogues...*, pp. 229 y ss.

⁶¹G. BERKELEY, *Principles* § 2.

los animales,⁶² es, en efecto, para Berkeley, la base sobre la que se apoya la creencia en un mundo corpóreo independiente de la conciencia, y, en último extremo, la causa de todo escepticismo.⁶³ «Ideas abstractas» son las ideas de las llamadas «cualidades primarias», de la extensión, el movimiento, el número, y una «idea abstracta» es también la idea de materia. Las «ideas abstractas» constituyen, por así decirlo, el estarcido del supuesto «mundo real»,⁶⁴ y es en virtud de ellas y con ayuda del idioma que caemos en el error de creer en la existencia objetiva de las «cosas», de un algo permanente que se encuentra como su sustrato y su núcleo debajo de cada grupo de sensaciones.

El análisis y la crítica de la noción de «idea abstracta» se convierte, por eso, para Berkeley, en motivo central de todo su pensamiento. La conciencia elaboraba, según Locke, las «ideas abstractas» por reflexión sobre las «ideas» particulares de la sensación, abstrayendo de ellas, en primer término, todo cuanto podían tener de común con las «ideas» de otras existencias, y, en segundo lugar, cuanto representaba en cada una determinaciones de una existencia real. Ahora bien, se pregunta una vez más Berkeley, ¿no constituye este concepto de «idea abstracta» una *contradictio in adjecto* desde el punto de vista del empirismo?⁶⁵ Yo puedo, dice Berkeley, imaginarme un hombre con dos cabezas, o el tronco de un hombre unido al cuerpo de un caballo, y puedo también considerar separadamente y en sí mismas la mano, la nariz o la cabeza de una persona; es decir, puedo combinar a mi voluntad «ideas» sensibles actuales o pasadas. Lo que no puedo, en cambio, es abstraer o concebir aisladas cualidades que no

⁶²J. LOCKE, *op. cit.*, vol. I, p. 120.

⁶³G. BERKELEY, *Principles, Intr.* § 6.

⁶⁴Locke mismo había llamado a las «ideas abstractas» el «patrón» del que se sirve el entendimiento «para agrupar por especies existencias reales»; Cfr. *Essay*, vol. I, p. 120.

⁶⁵La crítica de Berkeley a la noción de «ideas abstractas» se encuentra en *New Theory of Vision*, §§ 122-26; *Principles, Intr.* §§ 9-12; *Three Dialogues*, pp. 224 y ss. Sobre el nominalismo de Berkeley, cfr., E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, Halle, 1913, vol II, pp. 153 y ss

pueden existir por sí mismas. Lo que constituye una imposibilidad es concebir un movimiento ni rápido ni lento, o una extensión sin dimensiones, o un número sin determinación cuantitativa; como la constituye concebir un hombre que no sea ni blanco ni negro, ni esbelto ni corcovado, ni alto ni bajo ni de estatura mediana, o un triángulo que no sea ni rectángulo ni oblicuángulo ni obtusángulo, ni equilátero ni isósceles ni escaleno.⁶⁶ La existencia de estas «ideas abstractas» o «generales», sugeridas por el uso del idioma,⁶⁷ no responden a ninguna realidad en la conciencia. Lo que nosotros percibimos no son «ideas» de objetos, sino sensaciones aisladas e inconexas. La representación de las «cosas» surge sólo por la unificación nominativa de un grupo de estas sensaciones, de las que la experiencia repetida nos dice que se dan siempre juntas. «Al observar que cierto color, sabor, olor, forma y consistencia se dan unidas, las tenemos por una cosa distinta a la que significamos con el nombre de *manzana*. Otra colección de *ideas* constituye una piedra, un árbol, un libro y cosas sensibles semejantes».⁶⁸

Con esto el círculo se cierra. Con radicalidad ejemplar, Berkeley repiensa las premisas metódicas del empirismo hasta sus últimas consecuencias, y traza sobre su base los límites del conocimiento. Su argumento fundamental es, bajo múltiples formulaciones, siempre uno y el mismo: si conocemos a través de los sentidos y de la reflexión, es decir, por las «ideas», éstas son también el único objeto posible del conocimiento. Y como «la existencia de una idea consiste su ser percibida»,⁶⁹ todo intento de inferir de ellas una realidad distinta, toda referencia de su contenido a «cosas» u «objetos» independientes es sólo una quimera, menos aún que una quimera, un juego de palabras. Nuestro conocimiento es un conocimiento del contenido de la

⁶⁶El ejemplo es de LOCKE, *op. cit.*, vol II, pp. 216—17.

⁶⁷G. BERKELEY, *Principles... Intr.*, §§ 18 y ss.

⁶⁸*Ibidem*, § 1.

⁶⁹*Ibidem*, § 2.

conciencia y nuestra experiencia una experiencia de su curso y su conexión.⁷⁰ «Toda la bóveda celeste y todo cuanto la tierra contiene, en una palabra, todas las cosas que componen la gigantesca estructura del mundo, no tienen subsistencia sin una conciencia cognoscente: su ser (*esse*) es ser percibidas o conocidas».⁷¹ La existencia de cuerpos exteriores a nosotros no es algo que nos brinden directamente los sentidos, sino algo que postulamos como resultado de una deducción racional: de una deducción racional, empero, basada en nuestras «ideas» sensibles, en las cuales no puede descubrirse ninguna conexión necesaria con posibles «realidades» exteriores. Los sueños, las fantasías, las alucinaciones prueban suficientemente que para explicar la existencia de nuestras «ideas» no es preciso suponer «cosas» fuera de nosotros. ¿O no es evidente que «podríamos estar afectados por las mismas *ideas* que ahora poseemos aun cuando no existieran fuera de nosotros cuerpos semejantes a ellas?»⁷² De nuevo el lenguaje nos induce aquí a error. Cuando hablamos, en efecto, de la «existencia» de un objeto, lo que pretendemos significar con ello no es que el objeto se dé con existencia real y sin relación alguna con nuestra percepción, sino sólo el hecho de la conexión constante de un grupo de «ideas» con la unidad de la conciencia cognoscente.⁷³

En este apretado edificio de deducciones estrictas, un solo punto parece quedar en el aire. ¿Cuál es el origen de nuestras ideas y cómo se explica su concatenación y su maravillosa regularidad? Porque si es cierto que podemos provocar «ideas» a nuestro arbitrio por medio de la imaginación o de la memoria, no es menos cierto que estas «ideas» se distinguen radicalmente de las «ideas» provenientes de los sentidos, las

⁷⁰El problema de las leyes naturales y el de la explicación mecánica de la experiencia ocupó repetidamente a Berkeley, especialmente en su obra *Siris. A Chain of Philosophical Reflexions and Inquiries concerning the Virtues of Tar Water*, 2ª ed, London 1744, pp. 120 y ss, cfr. también *Principles*, §§ 30, 77.

⁷¹G. BERKELEY, *Principles*, § 6.

⁷²*Ibidem*, § 18.

⁷³*Ibidem*, § 3.

cuales poseen una necesidad y un vigor de que aquéllas carecen. Este hecho, así como la conexión de las «ideas» sensibles, parece aludir a una causa externa a nosotros que opera y provoca en la conciencia las sensaciones y representaciones.⁷⁴ ¿Cuál es la causa? Dios, responde Berkeley. La separación radical entre el mundo corpóreo y el mundo del espíritu, que se halla en los orígenes del racionalismo moderno, y la imposibilidad consiguiente de explicar la acción de aquél sobre éste, había hecho que, desde Descartes, la idea de Dios revistiera cada vez más un papel central en la teoría del conocimiento. Malebranche, sobre todo, se había planteado con nuevo rigor el problema del conocimiento de los objetos del mundo exterior a través de nuestras ideas de ellos, analizando sutilmente el origen posible de los contenidos de la conciencia. En este análisis, el filósofo francés llega a la conclusión de que las ideas que poseemos no son «nuestras» en el estricto sentido de la palabra, sino ideas de un ser infinito y omnisciente, en el que se hallan contenidas todas las ideas de los objetos de la creación; que nuestro conocimiento de las cosas es, por eso, una participación en el saber de ese ser infinito, una visión de Dios.⁷⁵ Esta doctrina de Malebranche, que ya había ocupado incidentalmente la atención de Locke,⁷⁶ es recogida por Berkeley e incorporada a su filosofía en una nueva versión.⁷⁷ Las «ideas», había dicho ya Berkeley, no pueden existir en un ser no percipiente, ya que «tener una idea es exactamente lo mismo que percibir».⁷⁸ Ahora bien, si esto es así, y si nuestras «ideas» tienen que tener un origen extraño a nosotros, hay que concluir que su causa se encuentra en un espíritu diferente del humano y superior a él: es decir, en Dios. En Dios ve, en efecto, Berkeley el origen último, el agente activo que imprime las ideas sensibles en nuestro espíritu. Sin el

⁷⁴*Ibidem*, § 29.

⁷⁵N. MALEBRANCHE, *La recherche de la vérité*, París 1771, t. II, pp. 75 y ss., y *Meditations chrétiennes et métaphysiques*, Lyon, 1699, t. I, pp. 1 y ss. y 96 y ss.

⁷⁶Cfr. *Remarks upon some of Mr. Norris's Books, wherein he asserts F. Malebranche's Opinion of our seeing all things in God*, en la publicación póstuma *A Collection of several Pieces of Mr. John Locke*, 2ª ed., London, 1739, pp. 45 y ss.

⁷⁷En *Three Dialogues...*, p. 247. Berkeley alude a la diferencia entre su doctrina y la de Malebranche.

⁷⁸G. BERKELEY, *Principles*, § 7.

intermedio de un mundo corpóreo —lo cual es totalmente innecesario para la omnipotencia divina⁷⁹—, Dios va produciendo directamente en todos los espíritus finitos las «ideas» y su orden y conexión. En este sentido, a través de sus obras, el hombre ve constantemente a Dios; nada hay más evidente, por eso, que su existencia, que la existencia de un espíritu, íntimamente presente a nuestra conciencia, que produce en ella toda aquella variedad de ideas o sensaciones que nos afectan continuamente, y respecto al cual «nos encontramos en una total y absoluta dependencia; de un espíritu, en una palabra, en quien vivimos, nos movemos y somos».⁸⁰ He aquí en sus líneas fundamentales el pensamiento de Berkeley. Un sistema en el pleno sentido de la palabra, una construcción filosófica trabada en todas sus partes y deducida con rigor lógico de unas pocas premisas. La teoría del conocimiento empírica, tal como había sido desarrollada de Bacon a Locke, es aquí repensada fundamentalmente, elevada a conciencia filosófica. Dos son los problemas sobre los que se alza la filosofía de Berkeley: el problema de la relación entre espíritu y materia, y el de la realidad del mundo corpóreo exterior a nosotros. Dos problemas centrales de la reflexión filosófica a partir del Renacimiento, que habían alcanzado su más radical formulación en el empirismo. Berkeley los hace suyos y los lleva a una nueva solución. Su filosofía es un ensayo grandioso de reducir toda experiencia a experiencia interna, de desplazar el centro de gravedad de nuestro conocimiento de un mundo exterior meramente postulado al suelo cierto e incontrovertible de los contenidos de la conciencia cognoscente. Entraña, por eso, un craso error de interpretación decir que Berkeley niega la existencia de la realidad, transformando el mundo dado en un mundo imaginado sólo existente en nuestro cerebro. Su filosofía está, al contrario, dirigida a fundamentar la posibilidad de una experiencia pura del contenido de la conciencia, es decir, de lo único que nos es

⁷⁹G. BERKELEY, *Three Dialogues...* pp. 252 y ss.

⁸⁰G. BERKELEY, *Principles*, § 149.

«dado» en sentido estricto. La crítica a que somete el concepto de sustancia y de las llamadas cualidades primarias en el sentido de Locke, tiende justamente a eliminar de esta experiencia cuanto no nos es «dado» en ella, sino postulado por nosotros, todo aquello que no se halla implícito en el contenido de la conciencia. Este proceso de reducción de la experiencia trascendente a experiencia inmanente, que encontrará su gran continuador en Hume, conducirá en último término a un nuevo planteamiento del problema gnoseológico. ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de toda experiencia? Con él, Kant procederá a la superación del empirismo.

ARTÍCULOS

UNAMUNO Y EL PROBLEMA DE ESPAÑA⁸¹

(1938)

En ti vive también lo irredimido de mi juventud; y como vida y juventud estás sentada, llena de esperanza, sobre ruinas de tumbas amarillas. Sí, aún eres para mí lo que destruye todas las tumbas. ¡Oh, voluntad mía! Y sólo donde hay tumbas hay resurrecciones.

Friedrich Nietzsche, *Así habló Zarathustra*⁸²

Como en Kierkegaard y en Nietzsche, también la filosofía de Unamuno es expresión de su tiempo. Tanto en aquéllos como en éste, el tiempo se eleva —en medio del desasosiego del espíritu— hacia nuevas alturas para situarse en la existencia. Su filosofía es autoconsciencia del tiempo. Es la época que se piensa a sí misma. Además, en Unamuno, es él mismo, el hombre Unamuno, quien se comprende en su propia temporalidad, quien expresa en sí mismo la estructura llena de contradicciones del período en que se encuentran él y su obra. Eso otorga un sentido eterno a su filosofía, pues aunque se origina como polémica contra su época, como lucha contra el mal de su mundo, es su época —y ahí está su secreto— la que se enfrenta consigo misma en esa polémica. Se trata del esfuerzo desesperado de un mundo esencialmente ficticio por captarse, por procurar claridad sobre su destino. Y eso se traslada al plano de la existencia humana, se entiende como el problema del hombre. Por eso la filosofía de Unamuno sólo puede comprenderse desde su tiempo y su mundo. Sólo de ese modo es posible penetrar en el núcleo vivo de su pensamiento.

⁸¹El texto fue publicado en alemán con el título «Unamuno und das Problem Spaniens» en la revista *Geist der Zeit*, 16 Jahrgang, Heft 1, enero de 1938 (pp. 1-8).

⁸²F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*; Mit Peter Gats Einführung und Nachwort von Prof. Alfred Baeumler, Leipzig, 1930, p. 122. (*N. de los eds.*)

El mundo con el que se encuentra Unamuno, es un mundo que ha devenido desgarramiento. En él —en la España de la Restauración a finales del pasado siglo— las formas transmitidas ocultan el horizonte histórico. Lo característico de esas formas es que son meramente tales y que se presentan esencialmente como pasado. No expresan ya un movimiento histórico, ni buscan su justificación ni su fundamento existencial en su función, sino en el hecho de haber sido ya. En un mundo que ha adquirido formas absurdas —y que, no obstante, pretenden crear el presente— la vida de un pueblo no puede ser sino alienación y ensueño. En la España del cambio de siglo, la vida del espíritu es también existencia vaga, extrañamiento de sí misma. El espíritu se encontrará forzado a abandonar su realidad peculiar y concreta para vivir la anticuada vida que expresan esas formas. La historia se convierte en historiografía, se transforma en mero juego externo, en una mecánica de símbolos: el Estado se diluye en política —y ésta, de nuevo, en actos aislados del rito político— la religión se diluye en culto y la ciencia en formulismos. La historia, «interpretación del espíritu en el tiempo»,⁸³ permanece oculta a éste bajo lo que brota de las formas. Al espíritu se le aparece como naturaleza, como límites en los que encuentra «la contradicción indisoluble». «En este estado hay paz y reposo; pero al mismo tiempo hay otra cosa, que, sin embargo, no es guerra ni agitación, pues no hay nada contra qué guerrear. ¿Qué es? Nada. ¿Qué efecto ejerce? Ninguno. Produce angustia. Este es el profundo misterio de la inocencia que es, al mismo tiempo, angustia. El espíritu proyecta soñando su propia realidad de antemano. Y esta realidad es nada. Pero la inocencia ve delante de sí esa nada.»⁸⁴ La filosofía de Unamuno nace de esa angustia. Quien en ese mundo lleno de contradicciones mira detrás de las formas, encuentra la Nada. Y la Nada lo impulsa a la búsqueda de un punto fijo en el que el nihilismo se alza con la victoria.

⁸³G. W. F. HEGEL, *Philosophie der Weltgeschichte*, WW, Bd. XI, p. 89.

⁸⁴S. KIERKEGAARD, *Der Begriff der Angst*, WW, Bd. V, p. 36.

La estructura del mundo hispano ha sido reiteradamente analizada e interpretada por Unamuno. Y su figura la expresa por medio de la contraposición de dos tradiciones que se dan en todo pueblo: la tradición externa de las formas, de las ceremonias y los ritos, aquello que es palpable y perceptible; y la tradición eterna que se constituye en el trabajo, en las aspiraciones y fuerzas vitales del pueblo. La primera de ellas se agota en «el bullicio de la historia», en las noticias de la prensa, en los discursos, en la política. Por el contrario, la otra transcurre en silencio, imperceptible, originada en una fuerza cósmica inmensurable. «Las olas de la Historia (...) ruedan sobre un mar continuo, hondo, inmensamente más hondo que la capa que ondula sobre un mar silencioso y a cuyo último fondo nunca llega el sol. Todo lo que cuentan a diario los periódicos, la historia toda del ‘presente momento histórico’, no es sino la superficie del mar, una superficie que se hiela y cristaliza en los libros y registros, y una vez cristalizada así, una capa dura, no mayor con respecto a la vida intra-histórica que esta pobre corteza en que vivimos con relación al inmenso foco ardiente que lleva dentro. Los periódicos nada dicen de la vida silenciosa de los millones de hombres sin historia que a todas horas del día y en todos los países del globo se levantan a una orden del sol y van a sus campos a proseguir la oscura y silenciosa labor cotidiana y eterna, esa labor que como la de las madréporas suboceánicas echa las bases sobre que se alzan los islotes de la Historia.»⁸⁵ Ambos mundos se comportan entre sí como forma y sustancia. Entre ellos se establece una tensión cuya estructura constituye la vida del pueblo. Cuando las formas históricas expresan la tradición eterna, honda, cuando la vida es contenido de esas formas, cuando la cultura y la civilización alcanzan unidad, entonces se vive en la época clásica. Que en España ese no sea el caso es la desgracia del tiempo. «Nuestra actual época en nuestro país» —expresa Unamuno en 1903— «no es clásica ni mucho menos; porque aquí la

⁸⁵M. DE UNAMUNO, *En torno al casticismo*, en *Ensayos*, Prólogo y notas de B. G. de Candamo, Tomo I, Madrid, 1942, pp.19 s. (*N. de los eds.*)

civilización y la cultura no están de perfecto acuerdo, o cuando menos, somos muchos ya los que vivimos en un estado de conciencia disorde con la trama de las instituciones y de las concepciones públicas confesadas.»⁸⁶

La misma convicción se daba en todo español que pensara en el destino de su país en torno al cambio de siglo. El espíritu hispano se encuentra en una situación trágica «como una mujer que, atraída por irresistible vocación a la vida monástica y ascética y casada contra su voluntad y convertida en madre por deber, llegara al cabo de sus días a descubrir que su espíritu era ajeno a su obra, que entre los hijos de la carne el alma continuaba sola, abierta como una rosa mística a los ideales de la virginidad.»⁸⁷ De ahí que en España se ramifique la vida de la nación en dos mundos: uno abstracto, una forma de existencia fantástica, la realidad propia del espíritu; y otro concreto que se encuentra en los márgenes de la consciencia. Las formas constituyen un sistema cerrado dentro del que cada parte se apoya en las restantes, mientras el todo —sin contacto con la realidad— sólo se mantiene en equilibrio por medio de su fuerza gravitatoria. «Cuando se pierde la fe, se cae en la superstición fetichista; cuando las ideas se secan quedan sus coberturas.»⁸⁸ La irrealidad de ese mundo se extiende a todos los ámbitos de la vida social. Existe el Parlamento, la Policía y la Administración, pero ya no el Estado. Desaparece la solidaridad interna entre el pueblo y las instituciones, y la nación sólo es «un rey y una bandera». Deja de ser propiamente una patria, «tierra difusa y tangible, dorada por el sol, la tierra en que sazona y gana su sustento, los campos conocidos. El valle y la loma de la niñez, el canto y las campanas que tocó a muerto por sus padres».⁸⁹ La religión ha de ser «vida íntima (...), algo hondamente personal que informe nuestras acciones todas, un modo de sentir, pensar y obrar, más que un complejo de ideas y de

⁸⁶M. DE UNAMUNO, «Contra el purismo», en *Ensayos*, tomo I, p. 393. (N. de los eds.)

⁸⁷A. GANIVET, *Idearium español*, en *Obras completas*, tomo I, Madrid, 1923, p. 5.

⁸⁸M. DE UNAMUNO, «Contra el purismo», en *Ensayos*, tomo I, p. 391. (N. de los eds.)

⁸⁹M. DE UNAMUNO, «La vida es sueño (Reflexiones sobre la regeneración de España)», en *Ensayos*, tomo I, p. 215. (N. de los eds.)

prácticas definidas e impuestas por una autoridad externa.»⁹⁰ Pero ha decaído paulatinamente en meras ceremonias, se disuelve en un culto pomposo y bizantino. Ahora la religión es solamente Iglesia, y la Iglesia un aparato de poder que cierra el paso al pueblo a la senda de la autoconsciencia, para que no despierte de su estado de ensueño. Para la nación, el catolicismo no es ya una religión, sino una tradición histórica. Se defiende el catolicismo «no por creerlo la única doctrina religiosa que puede salvar las almas, (...) sino por creerlo más castizo, más español, más tradicional que cualquier otra forma de religión cristiana.»⁹¹ Y las ideas mismas —que han de ser herencia viva e inmortal renovable cada día— se fosilizan en dogmas, devienen repertorio de consignas, «un cemento conjuntivo social en que como moluscos en un conglomerado quedemos presos.»⁹² El pueblo se hace incapaz para la vida del espíritu: «han proclamado nuestra libertad de emisión del pensamiento después de acotada y embargada la tierra toda espiritual de este pueblo, podemos expresar libremente nuestras ideas, pero clamando en el desierto, en lengua ininteligible al pueblo, porque han hecho ininteligible la voz de la verdad.»⁹³ Toda actividad del espíritu se diluye en una lucha entre dogmas, entre axiomas indiscutibles. «Todo español es un maniqueo inconciente; cree en una Divinidad cuyas dos personas son Dios y el Demonio, la afirmación suma, la suma negación, el origen de las ideas buenas y verdaderas y el de las malas y falsas. Aquí lo arreglamos todo con afirmar o negar redondamente, sin pudor alguno, fundando banderías.»⁹⁴

Lo funesto de ese mundo de formas, es que su esencia de memoria y pasado impide el paso a la historia; lo funesto es que quiere matar al presente: «¡Tierra de los antepasados...! Por tanto, no nuestra, no libre propiedad de los españoles actuales. Los

⁹⁰M. DE UNAMUNO, «Religión y patria », en *Ensayos*, tomo I, p. 468. (*N. de los eds.*)

⁹¹*Ibidem*, p. 465. (*N. de los eds.*)

⁹²M. DE UNAMUNO, «La ideocracia», en *Ensayos*, tomo I, p. 236. (*N. de los eds.*)

⁹³M. DE UNAMUNO, «La juventud 'intelectual' española», en *Ensayos*, tomo I, p. 285. (*N. de los eds.*)

⁹⁴M. DE UNAMUNO, «La ideocracia», en *Ensayos*, tomo I, p. 242. (*N. de los eds.*)

que antes pasaron siguen gobernándonos y forman una oligarquía de la muerte, que nos oprime.»⁹⁵ Y Unamuno exclama: «La Historia, la condenada Historia, nos oprime y nos ahoga».⁹⁶ Todo lo pasado y olvidado surge de nuevo como forma e institución, como ideas y concepciones, y entabla una lucha fructífera contra la historia. Entre las cosas y los hombres se alzan las formas históricas como un poderoso aparato que ahoga la vida libre: «hemos vivido aquí creyendo lo que nos enseñaban; que las cosas consisten en la consistidura, y edificando sobre tal base un castillo de naipes, con apariencias de apariencias, con sombras de sombras. La vida interior, entre tanto se asfixiaba en el vacío bajo la campana neumática de las escolásticas consistiduras.»⁹⁷ La vida de la nación no es actividad histórica, sino anacronismo, esfuerzo por realizar los ritos y las prescripciones formales de un mundo que ha devenido absurdo. Las más elevadas preocupaciones, los momentos más trascendentales, adquieren la estructura de la cotidianidad, de actividades banales. Es esencial, como dice el recuerdo, hacer el hoy como el ayer, hacer eso que siempre se hizo, y evitar especialmente lo genial, lo que se engendra de las pasiones fuertes, aquello que quiebra el ritmo establecido. La vida de la nación parece un mar en permanente calma. «No hay corrientes vivas internas en nuestra vida intelectual y moral; esto es un pantano de agua estancada, no corriente de manantial. (...) No hay frescura ni espontaneidad, no hay juventud.»⁹⁸ Y en ese mundo, la tragedia del pueblo también lo es del individuo: «sólo en la sociedad te encontrarás a ti mismo».⁹⁹ Pero de esa comunidad se escapa el hombre. Es una sociedad ritual y simbólica. En ella, el trato de unos hombres con otros tiene algo de difuso, uno se ve obligado para con todos, a alienarse para consigo mismo. «La lógica justicia, reina en el mundo de las ideas puras, ahoga a las obras de la misericordia, que brotan del amor,

⁹⁵J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote, Obras*, Madrid, 1932, p. 15.

⁹⁶M. DE UNAMUNO, «La crisis del patriotismo», en *Ensayos*, tomo I, p. 269. (*N. de los eds.*)

⁹⁷M. DE UNAMUNO, «La ideocracia», en *Ensayos*, tomo I, p. 243. (*N. de los eds.*)

⁹⁸M. DE UNAMUNO, *En torno al casticismo*, en *Ensayos*, tomo I, pp. 112 s. (*N. de los eds.*)

⁹⁹M. DE UNAMUNO, «¡Adentro!», en *Ensayos*, tomo I, p. 231. (*N. de los eds.*)

soberano en el mundo de los puros espíritus.»¹⁰⁰ Lo importante no es el hombre, su esencia concreta, sino el cumplimiento del rito, la adaptación a las formas. «Se puede entrar en sociedad —sociedad que se dice cristiana— sin creer en Dios ni en el Demonio, con el corazón seco y la cabeza hueca, pero... ¿sin corbata? ¡Eso no!»¹⁰¹ De ese estado procede el sentimiento de soledad, esa «enfermedad mortal» del español moderno; una enfermedad tanto más trágica cuanto el estar junto a otros hombres no se convierte en su superación, sino en su comienzo, el punto en el que se es consciente de ella. En su relato *La novela de Don Sandalio, jugador de ajedrez* Unamuno describió magistralmente la aparición de un hombre en el horizonte de un español, de la misma manera que Robinson descubre la huella de unos pies descalzos sobre la arena de su isla.

Entre las tumbas Unamuno ha creído en la resurrección, y en el silencio percibió la llamada de la voluntad. También él, como Kierkegaard, hunde los dedos en la tierra «para oler en qué país se está».¹⁰² Como pocos españoles, quizás como ninguno en los últimos doscientos años, Unamuno ha creído íntimamente en España. De manera clara ha reconocido la eterna fuerza creadora del pueblo español frente a la molicie y el fariseísmo: «el pueblo está aquí en lo firme; su aparente indiferencia arranca de su cristiana salud. Acúsane de falta de pulso los que no saben llegarle al alma, donde palpita su fe secreta y recogida. Dicen que está muerto los que no le sienten cómo sueña su vida.»¹⁰³ A fin de que ese pueblo pueda ascender a la luz, deberá destruir un mundo fantástico. Para erigir uno real, tiene que dar por terminado el sueño, «que nunca tu pasado sea tirano de tu porvenir; no son esperanzas ajenas las que tienes que colmar.»¹⁰⁴

¹⁰⁰M. DE UNAMUNO, «La ideocracia», en *Ensayos*, tomo I, p. 237. (N. de los eds.)

¹⁰¹M. DE UNAMUNO, «Contra el purismo», en *Ensayos*, tomo I, p. 403. (N. de los eds.)

¹⁰²S. KIERKEGAARD, *Die Wiederholung*, en *Gesammelte Werke*, hg. v. E. Hirsch, Düsseldorf/ Köln, 1950 y ss.; vol.VII, p. 70. (N. de los eds.)

¹⁰³M. DE UNAMUNO, «La vida es sueño», en *Ensayos*, tomo I, p. 215. (N. de los eds.)

¹⁰⁴M. DE UNAMUNO, «¡Adentro!», en *Ensayos*, tomo I, p. 226. (N. de los eds.)

Por eso Unamuno ha predicado hasta su muerte la rebelión contra la locura, la catástrofe, lo que debería poner en movimiento lo inamovible, lo que en la angustia de la existencia pudiese retrotraer al pueblo a la consciencia de sus posibilidades, de su destino natural: «los que así vivimos, tenemos el deber de luchar por nuestra emancipación; y a la vez, el de despertar en los esclavos inconcientes la dormida conciencia de la esclavitud en que vegetan.»¹⁰⁵ Tiene que implantarse en el pueblo la convicción de que vive fuera de sí, de que, aquello que le es más propio, aquello que necesita, se le ha despojado: «en España, hay quienes ponen el grito en el cielo porque dicen que nos han arrebatado algo que era nuestro, nuestro y muy nuestro; y, en cambio, ven que nos están arrebatando a nosotros mismos, y se callan.»¹⁰⁶ Habría que abandonar, sobre todo, la monotonía de la vida y el frío cumplimiento de las formas. «Ésta es una sociedad cristalizada en que los individuos se mueven sincrónicamente y a batuta».¹⁰⁷ Debe perder el miedo a la transformación y tener la fuerza demoníaca para saber que la llamada de la existencia queda en pie en medio de la rebelión. En el conflicto Unamuno divisó la salvación del espíritu: «espíritu es lo que nos hace falta, porque el espíritu, la realidad, hace ideas o apariencias, y éstas no hacen espíritu, como la tierra y el trabajo hacen dinero, y el dinero por sí no hace (...) ni tierra ni trabajo.»¹⁰⁸

Sólo comprende quien realmente ama. Unamuno comprendió España, porque la amó con pasión desesperada. Nadie amó o creyó amar algo por su superficialidad, sino por mor de su esencia. También el comprender se encuentra en el umbral del amor. Unamuno amó a España por aquello de lo que carecía; la quiso desde el mal de su destino, despreciando todo aquello que la adulteraba. Pero para querer a un pueblo hay hacerlo en su esencia. Es decir ha de entenderse, y ese entender sólo es posible desde la

¹⁰⁵M. DE UNAMUNO, «Contra el purismo», en *Ensayos*, tomo I, pp. 392 s. (*N. de los eds.*)

¹⁰⁶M. DE UNAMUNO, «Sobre la filosofía española (Diálogo)», en *Ensayos*, tomo I, p. 547. (*N. de los eds.*)

¹⁰⁷M. DE UNAMUNO, «La juventud 'intelectual' española», en *Ensayos*, tomo I, p. 287. (*N. de los eds.*)

¹⁰⁸M. DE UNAMUNO, «La ideocracia», en *Ensayos*, tomo I, p. 238. (*N. de los eds.*)

historia: «para llegar, lo mismo un pueblo que un hombre a conocerse, tiene que estudiar de un modo o de otro su historia. No hay intuición directa de sí mismo que valga; el ojo no se ve si no es con un espejo, y el espejo del hombre moral son sus obras, de que es hijo. Al árbol se le conoce por sus frutos; obramos según somos, y del conocimiento de nuestras obras entramos al de nosotros mismos, con la misma marcha que al de nuestros prójimos por las suyas.»¹⁰⁹ Pero la historia no es una sucesión de hechos; no es un espectáculo con desenlace, sino una continuidad ininterrumpida, objetivación unitaria en el tiempo de la esencia del hombre y de los pueblos. De ahí que la historia no tenga principio ni final, porque es la esencia del hombre o de los pueblos tal como se expresa ante los problemas últimos de la vida y de la muerte. Esa forma de reaccionar continua e idéntica, ese principio que anima la existencia, es lo eterno en los pueblos: «no me explico una patria que sea tal, un pueblo que tenga un cierto vislumbre de su misión y papel en el mundo no siendo que su conciencia colectiva responda, aunque sea por manera oscura, a los grandes y eternos problemas humanos de nuestra finalidad última y de nuestro destino.»¹¹⁰ Sin pecar contra la historia no es posible erigir una época o un sistema como modelo atemporal, aunque sí lo es —y también un deber— tener presente la esencia de la nación, la que da forma y vida a las épocas y sistemas concretos, la que sostiene las ideas y las interpretaciones y la que las abandona cuando obstaculizan su camino de libre autodeterminación. En medio de su tiempo, Unamuno desea salvar lo más propio de la nación, queriendo renovar a España, situándola ante las cuestiones más decisivas, y desde una vida inauténtica llamarla hacia sí misma. «Y desgraciado del pueblo en que se agosta o se hiela el hondo sentimiento religioso (...). En tales pueblos, y muy pronto las clases cultas de ellos pierden el apetito de vivir, cayendo en las formas del tedio disfrazado y en toda clase de deportes, entre

¹⁰⁹M. DE UNAMUNO, *En torno al casticismo*, en *Ensayos*, tomo I, p. 29. (N. de los eds.)

¹¹⁰M. DE UNAMUNO, *Contra esto y aquello*, en *Ensayos*, tomo II, p. 1018. (N. de los eds.)

los que se cuenta la política. Porque la política en estos desgraciados pueblos, cuando no es un medio de medrar y de satisfacer concupiscencias o codicias personales, es un deporte, un verdadero juego.»¹¹¹ El atormentado pensador espera todo de esa vuelta a una profunda religiosidad, «y es que el elemento más genuina y eficazmente revolucionario, es decir, progresista, el resorte más enérgico de todo progreso es el entusiasmo religioso, es la fe (...). Es la ilusión la que hace avanzar a los pueblos.»¹¹² Por eso la revolución ha de ser una vuelta hacia la propia alma, tiene que dirigir la mirada hacia sí misma y, al mismo tiempo, romper con todo lo que no es ya más que mera apariencia, con lo que si bien antes fue creado por el pueblo, ya no es parte de él, sino que lo lastra e impide su vuelo. Y una patria construida desde su esencia es la más completa expresión de la universalidad. «Así como no conozco doctrina que más ahogue la individualidad que eso que, por antítesis tal vez, llaman individualismo, tampoco conozco credo que más desconozca la universalidad, la Humanidad más bien, que el credo cosmopolita al uso. (...) Humanidad, sí, universalidad; pero la viva, la fecunda, la que se encuentra en las entrañas de cada hombre (...) no en el abstracto ‘contratante social’ de los jacobinos. El genio mismo, ¿es otra cosa que lo universal revelándose en lo individual y en lo temporal lo eterno? Shakespeare, Dante, Cervantes, Ibsen, son humanos en fuerza de ser inglés, florentino, castellano y noruego respectivamente.»¹¹³

Para trabajar por esta patria, para luchar contra la mentira y la farsa, Unamuno ha llamado a todo español con poderosa voz, que resonó por los anchos campos castellanos mientras el viento azotaba las llanuras. «Lo que mata es la mentira, y no el error, y hay mentiras que tiemblan de reconocerse tales, mentiras que temen encontrarse a solas consigo mismas. Hay gentes que, vislumbrando vagamente que viven de

¹¹¹*Ibidem*, p. 1061. (N. de los eds.)

¹¹²*Ibidem*, p. 1059. (N. de los eds.)

¹¹³*Ibidem*, p. 1123 s. (N. de los eds.)

mentiras, rehuyen examinarlas, y repiten: ‘¡No quiero pensar en eso!’»¹¹⁴ Pensar en eso es, precisamente, lo que no se hace ¡Hay que poner la mano sobre el cadáver! ¡Los muertos deben ser enterrados! Tal es la obra que reclama la hora de los españoles, la construcción de su patria. «¿Qué temen esos hombres de poca fe amilanados ante la carcoma gigante que va haciendo polvo viejas instituciones? ¿No llevan en sí mismos, en el hondón de su alma, lo eterno de ellas, su semilla viva?»¹¹⁵ «No debe un hombre verdaderamente libre malgastar sus energías en acomodarse así como al espíritu ambiente. Lo propio del animal es acomodarse pasivamente al medio; lo propio del hombre adaptar el medio a sí, hacerse el mundo, manera la más noble de hacerse al mundo. (...) El hombre que dobla la cerviz a la suerte sin luchar con ella, no es verdadero hombre, no es de los que aspiran al sobrehombre.»¹¹⁶

En la lucha contra el mal, en la creación de su patria, el hombre lucha por la humanidad, lucha para sí, se hace más hombre y forja su destino. La patria no es algo extraño que se nos confronte sino nosotros, siempre que seamos fieles a nosotros mismos y no nos falseemos. Se debe ser totalmente; sólo es quien quiere ser. La voluntad clausura el mundo: «si la religión no se funda en el íntimo sentimiento de la propia sustancialidad y de la perpetuación de la propia sustancia, entonces no es tal religión. Será una filosofía de una religión, pero religión, no. La fe en Dios arranca de la fe en nuestra propia existencia sustancial; para explicar las apariencias basta un Dios apariencial, quiero decir, que sobra todo Dios. (...) Nada más caduco que el Dios de un universo bajo cuyo sol no haya nada nuevo. (...) Si existe un Dios, es el Querido, que quiere perpetuarse en el Universo y manifestarse en él.»¹¹⁷

¹¹⁴M. DE UNAMUNO, «La fe», en *Ensayos*, tomo I, p. 256. (*N. de los eds.*)

¹¹⁵M. DE UNAMUNO, «Civilización y cultura», en *Ensayos*, tomo I, p. 296. (*N. de los eds.*)

¹¹⁶M. DE UNAMUNO, «Contra el purismo», en *Ensayos*, tomo I, pp. 404 s. (*N. de los eds.*)

¹¹⁷M. DE UNAMUNO, «¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!», en *Ensayos*, tomo I, pp. 564 s. (*N. de los eds.*)

**LA FIGURA DE DON QUIJOTE Y EL DONQUIJOTISMO
EN EL PENSAMIENTO DE MIGUEL DE UNAMUNO¹¹⁸**

(1943)

A Karl Voßler en su septuagésimo cumpleaños.
*Alles kann am Ende zur Philosophie werden,
so z. B. Cervantes' Don Quichote.*
Novalis, *Schriften* (Minor) III, 298.

En el centro de la obra y del pensamiento de Miguel de Unamuno se alza, como símbolo e imperativo a la vez, la silueta de Don Quijote, el héroe cervantino. Ningún otro personaje literario, ni siquiera Hamlet, Segismundo u Obermann, las tres trágicas existencias por él tan amadas, ha sido estudiado por Unamuno con afán tan apasionado y terco, con voluntad más honda de captar en el seno de la ficción un latido de humanidad; ningún otro tampoco ha sido utilizado más a menudo por el pensador español para dar expresión a las partes inefables y recónditas de su mundo mental, para prestar plasticidad viva a sus anhelos y a sus dudas, a su fe y a su desesperanza. Desde que lanza a la publicidad sus primeros trabajos, en el postrer decenio del último siglo, hasta su muerte en 1936, la figura señera de Don Quijote acompaña sin cesar la labor de Unamuno como una metáfora genial, a cuyo través va él adquiriendo cada vez mayor claridad sobre sí mismo y sobre las últimas raíces de su pensamiento. Paso a paso talla y cincela así Unamuno una figura del héroe cervantino que arroja, a la vez, sus reflejos sobre la persona misma del autor, uniéndose de esta suerte al «Don Quijote unamunESCO» un «donquijotesco don Miguel de Unamuno», según reza el célebre verso de Antonio Machado.

¹¹⁸Este artículo fue publicado en la revista alemana *Romanische Forschungen. Zeitschrift für romanische Sprachen und Literaturen*, vol. 57, 2/3, 1943 (pp. 192-227).

Y sin embargo, es ésta quizás la parte menos y peor entendida de toda la obra de Unamuno. Bajo la suma de alabanzas ditirámicas, harto vagas para querer decir algo, discurre ininterrumpidamente una corriente de opinión que, desde un principio, va lanzando dardos de crítica a la concepción por Unamuno del inmundo quijotesco. Hay quienes la han considerado como una ocurrencia ingeniosa aunque desprovista de «carácter científico»;¹¹⁹ otros han visto en ella una síntesis de cosas ya dichas,¹²⁰ otros una labor «parasitaria».¹²¹ No falta ni el adjetivo de «místico» lanzado casi como una injuria¹²², ni la alusión hosca, aunque velada.¹²³ Las causas que explican esta actitud son de índole diversa. De una parte, las mismas que dificultan la comprensión de la obra entera de Unamuno: su terco asistematismo, su escribir al correr de la pluma, «como quien habla o dicta, sin volver atrás la vista ni el oído hacia delante»¹²⁴, su desprecio por la concatenación de ideas, por lo que él llamaba «el tejido conjuntivo».¹²⁵ De otra parte, empero, una razón específica y concreta: el error de creer que Unamuno ha emprendido o llevado a cabo una «interpretación» del *Quijote*, cuando, en realidad, la labor de Unamuno en relación con el héroe cervantino no es de carácter interpretativo, sino «constitutivo». La interpretación presupone siempre un algo de contornos fijos y definitivos, del que el intérprete intenta extraer un significado. Esta presuposición es justamente la que falta en la visión quijotesca de Unamuno. Si se acerca al *Quijote*, no es para desentrañar su significado, el inmanente o el que Cervantes pretendiera depositar en sus páginas, sino para construir sobre la ocasión de la novela una figura en

¹¹⁹Cfr. ya C. Pitoulet en *Revue Critique d'Histoire et de Littérature*, vol. LX (1905), pp. 198 ss. y la réplica de Unamuno en *Ensayos*, Madrid (Publicaciones de la Residencia de Estudiantes), 1916 ss. (en adelante citados: ER) tomo VI, pp. 78 ss. La misma idea ha sido expuesta también por G. J. Geers en su lección inaugural *Unamuno en het karakter van het Spaansche volk*, Groningen 1928, p. 14.

¹²⁰M. Romera-Navarro, *Miguel de Unamuno*, Madrid, 1928, p. 183.

¹²¹F. A. de Icaza, *El «Quijote» durante tres siglos*, Madrid, 1918, pp. 214 ss.

¹²²Así en el poco inteligente libro de Q. Saldaña, *Miguel de Unamuno*, Madrid, 1919, p. 119.

¹²³Cfr., por ej., J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote en Obras*, Madrid, 1932, p. 17.

¹²⁴M. de Unamuno, *Mi religión y otros ensayos breves* (1910) en *Ensayos*, Madrid (Aguilar), 1942 (citados en adelante: EA) tomo II, p. 455.

¹²⁵Carta de M. de Unamuno a Clarín de 31. 5. 1895, en *Epistolario a Clarín*, Madrid, 1941, p. 52.

la que alcanza expresión un mundo del espíritu. No de una interpretación del *Quijote*, por eso, sino de un «mito quijotesco», hay que hablar en Unamuno. Mito, porque «la pretensión de lo mítico es (...) develar el pensamiento»,¹²⁶ servirle de ruta y de modo de revelación. Mito, empero, sobre todo, porque el Don Quijote que Unamuno crea no es un ser al que después arranque su significado interpretativamente, sino este mismo significado hecho realidad activa. El hecho de que en la figura de Don Quijote que Unamuno traza, lo concreto no simboliza, sino que *es* lo general, es decir, el hecho de que en ella «el significado es, a la vez, el ser mismo y ha pasado al objeto haciéndose uno con él»,¹²⁷ es lo que hace que Don Quijote no sea dentro del pensamiento de Unamuno ni ficción ni hermenéutica, sino mito.

Las líneas siguientes pretenden exponer, junto con sus principios metódicos, las líneas generales de esta mitología quijotesca en la obra de Unamuno.

I

Don Quijote y Cervantes

En el umbral de su visión del mundo quijotesco establece Unamuno como principio fundamental la distinción entre el *Quijote*, en tanto que obra literaria, y la figura misma de Don *Quijote*. El *Quijote* es la obra cumbre de la literatura española, la única obra de «arte eterno y universal»¹²⁸ con que cuenta un pueblo sin fantasía,¹²⁹ cuyas obras de ficción son «hijas de los sentidos y de la memoria, o llenas de didactismo, hijas de la intelectual». ¹³⁰ Este su rango único lo debe, empero; la novela

¹²⁶G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, WW XIII, 105.

¹²⁷F. W. J. Schelling, *Philosophie der Kunst*, WW Abt. I, Bd. V, 411.

¹²⁸M. de Unamuno, *En torno al casticismo* (1895) en ER I, 36-37. Cfr. también *¡Ramplonería!* (1905) en ER IV, 14: «¡Y qué razón tenía Montesquieu, al hablar del Quijote, en decir que el único libro español que merece ser leído es el que pone de manifiesto lo malos que son todos los demás». La cita no es, por lo demás totalmente exacta. Lo que Montesquieu dijo, refiriéndose a los españoles, en la LXXVIII de sus *lettres persanes* fue: «*Le seul de leurs livres qui soit bon, est celui qui a fait voir le ridicule de tous les autres*». (Montesquieu, *Oeuvres complètes*, Paris 1816, V, 213).

¹²⁹M. de Unamuno, *En torno al casticismo*, p.108; *¡Ramplonería!* p. 13.

¹³⁰M. de Unamuno, *En torno al casticismo*, p.109; M. de Unamuno, *Algunas consideraciones sobre la literatura hispano-americana* (1905) en ER VII, 103.

cervantina, no a sus condiciones artísticas formales,¹³¹ sino al hecho de que su autor es el «evangelista»¹³² de una figura eterna, de una visión de la última realidad humana, encarnada en el hidalgo manchego. Don Quijote es «símbolo verdadero y profundo, símbolo en toda la fuerza etimológica y tradicional del vocablo, concreción y resumen vivo de realidades, cuanto más ideales más reales, no mero abstracto engendrado por exclusiones»;¹³³ esta realidad íntima, de la que la figura del Caballero es símbolo, es lo universal e imperecedero en la novela, lo que, independientemente de la personalidad y el aliento creador de Cervantes, califica a su libro. Con esta relativización de la obra y esta absolutización de su personaje central, con esta independización de Don Quijote de su sustrato literario, Unamuno persigue un fin concreto: poner de manifiesto que, así como el *Quijote* se halla sometido en su misma esencia a las determinaciones de lugar y tiempo y es, en este sentido, producto de una circunstancia externa, la figura de Don Quijote hunde sus raíces en el seno eterno e inmutable de la historia y es, por eso, realidad absoluta.

La metafísica histórica de Unamuno se halla dominada, en efecto, por la concepción de que el mundo histórico en sentido propio no está constituido por la sucesión de los hechos humanos que, bajo la forma de causas y efectos, parecen determinar el destino de la humanidad, sino por la continuidad en el tiempo de una sustancia humana única e invariable.¹³⁴ Esta oposición entre una superficie inesencial y

¹³¹Sabido es cuán poco apreciaba Unamuno las calidades literarias del *Quijote*, que, para él, no constituía «ningún buen modelo de lenguaje y estilo literarios castellanos» (M. de Unamuno, *Sobre la lectura e interpretación del Quijote* en ER V, 215). En esta actitud alienta, claro está, una gran dosis de intención polémica, dirigida a poner de relieve el contenido del libro en contra del fetichismo literario tradicional. Lo mismo puede decirse de otra frase radical: «Y ahora voy a leer el *Quijote*, pero en inglés, para ver en él las cosas que en castellano me las turba y vela el lenguaje. Gana traducido» (¡*Ramplonería!*, op. cit., p. 38).

¹³²M. de Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho* (citada en adelante: *Vida*) 3ª ed. Buenos Aires (Colección Austral), 1941, p. 97.

¹³³M. de Unamuno, *El Caballero de la Triste Figura. Ensayo iconológico* (1896) en ER II, 102.

¹³⁴Esta idea central proviene directamente de Schopenhauer, que también distinguía en la historia un acontecer externo y casual, «*der lange, schwere und verworrene Traum der Menschheit*», y en su seno una esencia humana, siempre la misma, único objeto posible de la reflexión filosófica. Cfr. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, WW (Frauenstädt) III, 505 ss. y II, 288 ss.

un fondo eterno en el curso del acontecer humano la ha expuesto a menudo Unamuno en la metáfora de las dos tradiciones: «Las olas de la historia, con su rumor y su espuma que reverbera al sol, ruedan sobre un mar continuo, hondo, inmensamente más hondo que la capa que ondula sobre un mar silencioso y a cuyo último fondo nunca llega el sol. Todo lo que cuentan a diario los periódicos, la historia toda del ‘presente momento histórico’, no es sino la superficie del mar, una superficie que se hiela y cristaliza en los libros y registros (...) Los periódicos nada dicen de la vida silenciosa de los millones de hombres sin historia que a todas horas del día y en todos los países del globo se levantan a una orden del sol y van a sus campos a proseguir la oscura y silenciosa labor cotidiana y eterna, esa labor que como la de las madréporas suboceánicas echa las bases sobre que se alzan los islotes de la historia (...) Esa vida intra-histórica, silenciosa y continúa como el fondo mismo del mar, es la sustancia del progreso, la verdadera tradición, la tradición eterna, no la tradición mentira que se suele ir a buscar al pasado enterrado en libros y papeles y monumentos y piedras».¹³⁵ Estas dos tradiciones no son dos modos de considerar la historia, ni siquiera dos corrientes paralelas dentro de ella, sino cáscara y núcleo, episodio y sustancia del mundo histórico. La historia es la pervivencia a lo largo de la temporalidad de una sustancia humana, de las ideas y de la actitud vital que la constituyen, las cuales van formándose en un aluvión continuo y en un aluvión continuo van transmitiéndose también en el curso de las generaciones. Aquí no hay interrupciones ni saltos, aquí no hay «sucesos» que puedan situarse en una línea cronológica, sino tan sólo el fluir ininterumpido de formas vitales que van afirmándose sin cesar en una renovación y decantación constantes.¹³⁶

¹³⁵M. de Unamuno, *En torno al casticismo*, p. 40.

¹³⁶En esta concepción de la historia como tradición se percibe la huella de Nietzsche y su crítica del historicismo en la segunda de sus *Unzeitgemäße Betrachtungen*. Para Unamuno ha sido decisiva, sobre todo, la exposición de la especie de consciencia histórica que Nietzsche llamaba *antiquarische* y describía metafóricamente como «*das Wohlgefühl des Baumes an seinem Wurzeln*» (WW Großoktavausg. I, 303 ss.). Entre los papeles póstumos de Nietzsche de esta época se encuentra un pasaje —que Unamuno no

Este «mundo de los silenciosos»¹³⁷ se revela al exterior, no en hechos como los del «acontecer histórico» que cabalgan sobre la esencia, intemporal del suceder, sino en símbolos que dan calor de vida a la continuidad que corre por su entraña. Uno de estos símbolos, símbolo por antonomasia de la «intra-historia» española, es Don Quijote, y es ésta su referencia a una realidad primaria la que da a su figura carácter necesario, independiente del contenido de una obra literaria o de la fantasía de un artista singular. Don Quijote es, en suma, el «héroe» de España, porque el «héroe» «no es... otra cosa que el alma colectiva individualizada... el prototipo y resultante, el nodo espiritual del pueblo».¹³⁸ Hay veces en que el «héroe» reviste realidad carnal, pero otras es demasiado espiritual para corporeizarse en un hombre concreto y entonces se refugia en las regiones de la fantasía. «El héroe, presentado en preñez augusta, es muchas veces harto sublime para vestir carne mortal, o sobrado estrecho el ámbito que haya de recibirle; brota entonces ideal, legendario o novelesco, no de vientre de mujer, sino de fantasía de varón».¹³⁹ Don Quijote no pertenece a aquella especie de personajes novelescos «que no pasan de *homúnculos*, por brotar de la fantasía virgen de su autor», sino a la de los que «son hijos de verdadera generación sexuada, de una fantasía fecundada y hecha madre por el alma de un pueblo».¹⁴⁰ La figura de Don Quijote surge por la reflexión del genio hispano sobre sus propios presupuestos y es en ella donde éste alcanza plena transparencia para sí mismo.¹⁴¹ En España, donde no ha habido nunca filosofía como

pudo conocer, por razones cronológicas, cuando daba al papel sus ideas sobre la historia— en el cual se formula la tradición en forma idéntica a como puede leerse en el primero de los ensayos *En torno al casticismo*: «*Alle Tradition wäre jene fast unbewußte der ererbten Charaktere: die lebenden Menschen wären, in ihren Handlungen, Beweise, was im Grunde durch sie tradiert werde; mit Fleisch und Blut liefe die Geschichte herum, nicht als vergilbtes Dokument und als papiernes Gedächtnis*” (WW X, 267).

¹³⁷M. de Unamuno, *En torno al casticismo*, p. 42.

¹³⁸M. de Unamuno, *El Caballero de la Triste Figura*, op. cit., p. 113.

¹³⁹*Ibidem*.

¹⁴⁰*Ibidem*, p. 115.

¹⁴¹Cfr. M. de Unamuno, *Vida*, pp. 225, 266, y M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, 3ª ed. Madrid 1928 (citado en adelante: *Sentimiento*) pp. 315 ss.

expresión rigurosa del pensamiento abstracto,¹⁴² no hay que buscar la esencia de la actitud vital española ni en libros ni en pensadores, sino en la persona del hidalgo manchego: «Donde acaso hemos de ir a buscar el héroe de nuestro pensamiento, no es a ningún filósofo que viviera en carne y hueso, sino a un ente de ficción y de acción, más real que los filósofos todos: es a Don Quijote».¹⁴³

Como símbolo y reflejo de la corriente eterna que discurre en el alma de su pueblo, Don Quijote se mueve, por eso, para Unamuno, en horizontes mucho más amplios y sustantivos que los propios de la novela en que se nos narra su vida. De aquí la relación que Unamuno establece entre Cervantes y Don Quijote, una relación que no es la del creador con lo creado, sino la del intérprete y cronista de una realidad existente antes e independientemente de él. «Y es que, en rigor, no puede decirse que Don Quijote fuese hijo de Cervantes; pues si éste fue su padre, fue su madre el pueblo en que vivió y de que vivió Cervantes»; «Cervantes no fue más que un mero instrumento para que la España del siglo XVI pariese a Don Quijote (...) Cervantes, como autor del Quijote, no es más que ministro y representante de su pueblo».¹⁴⁴ Cervantes fue un genio, pero lo fue en un sentido concreto y determinado; no porque acertara a crear una figura imperecedera, sino porque supo encarnar en un momento preciso toda la esencia ideal de su pueblo. «El genio es, en efecto, el que en pura personalidad se impersonaliza, el que llega a ser voz de un pueblo, el que acierta a decir lo que piensan todos sin haberlo acertado a decir los que lo piensan. El genio es un pueblo individualizado».¹⁴⁵ Durante un tiempo estuvo Cervantes «bajo las alas espirituales de su patria, recibiendo la incubación de ésta» y en este tiempo «engendróse en su alma

¹⁴²Cfr. M. de Unamuno, *Sobre la lectura e interpretación del Quijote* op. cit., p. 206 y M. de Unamuno, *Algunas consideraciones sobre la literatura hispano—americana*, op. cit., p. 146, así como en otros lugares.

¹⁴³M. de Unamuno, *Sentimiento*, p. 309.

¹⁴⁴M. de Unamuno, *Sobre la lectura e interpretación del Quijote*, pp. 218, 220.

¹⁴⁵*Ibidem*, p. 220.

Don Quijote, es decir, engendró su pueblo en él a Don Quijote».¹⁴⁶ La figura del Caballero, en tanto que símbolo, no sólo no debe su existencia intemporal a Cervantes, sino que existió antes y después de él con vida propia. Antes, porque «el alma de un pueblo se empreña del héroe venidero antes que éste brote a luz de vida, le presente como condensación de un espíritu difuso en ella, y espera su advenimiento»;¹⁴⁷ después, porque el mismo Don Quijote que surge de las profundidades de la historia española retorna una vez más a ella como parte de la corriente infinita del acontecer, y allí se decanta, trasmite y vivifica: «El vulgo como el agua, esculpe gota a gota y minuto tras minuto las montañas del ideal que levanta el genio. Éste nos da el bloque, como el fuego subterráneo nos dio el de nuestra terrenal morada; pero es el vulgo quien con su labor pacienzuda y lenta, como la del río, nos la hace habitable, es él quien con sus avenidas deja rica tierra de aluvi6n. Cervantes nos dio el bloque de Don Quijote; el pueblo lo ha vivificado».¹⁴⁸ A esta pervivencia de Don Quijote por su incorporación al mundo esencial de la historia se refiere Unamuno cuando dice estar «más seguro de la realidad histórica de Don Quijote que de la de Cervantes».¹⁴⁹ Mientras que Cervantes ha desaparecido en su individualidad, arrastrado por el curso de la sucesión temporal, Don Quijote sigue vivo con existencia histórica, porque «existir es obrar» y él «ha obrado y obra en los espíritus tan activa y vivamente como en el suyo obraron los caballeros andantes que le habían precedido».¹⁵⁰

Para Unamuno, por eso, y este es el centro de gravedad de su mitología quijotesca, la figura del Caballero es susceptible de una intuición autónoma, de un conocimiento no sometido a la letra ni al espíritu de la «visión» que Cervantes tuvo del

¹⁴⁶*Ibidem*, p. 222.

¹⁴⁷M. de Unamuno, *El Caballero de la Triste figura*, p. 112.

¹⁴⁸Cfr. la antología epistolar de Unamuno dada a luz por B. G. de Candamo en EA II, p. XLIII.

¹⁴⁹M. de Unamuno, *La agonía del cristianismo*, Madrid, 1937, p. 45.

¹⁵⁰M. de Unamuno, *El Caballero de la Triste Figura*, p. 112, y M. de Unamuno, *Vida*, pp. 121, 142, 296.

hidalgo manchego. A Cervantes le dictó su obra «un espíritu que en las profundidades de su alma habitaba»¹⁵¹ y este espíritu, y no el texto de la novela, ha de ser también para nosotros la clave para penetrar en la realidad humana a que da cuerpo la figura de Don Quijote. Refiriéndose a las «eternas páginas» de Cide Hamete lo dice así ya Unamuno en uno de sus primeros ensayos: «Don Quijote vivió y vive fuera de ellas, y el pintor español digno de retratarlo puede sorprenderle vivo en las profundas honduras de su propio espíritu, si busca en él con amor y lo ahonda y escarba con contemplación persistente».¹⁵² Cervantes, que en un atisbo genial percibió los perfiles de este símbolo inmortal, no puede constituir la única y última instancia para juzgar de ella. «No por haber sido su evangelista hemos de suponer fuera quien más adentró en su espíritu. Baste que hoy nos haya conservado el relato de su vida y hazañas».¹⁵³ Unamuno predica, por eso, una cruzada contra el «cervantismo» contra la interpretación histórico-literaria de la novela, que quiere ver en ella una realidad última y no un camino para llegar al conocimiento del mito quijotesco. «El culto a Don Quijote puede ser y es fuente de poesía, es poesía el culto mismo; el culto al *Quijote*, al libro, no es más que literatura. Y en esto estriba todo, en fomentar el culto a las almas, no a las letras».¹⁵⁴ El *Quijote*, esa obra «mal entendida y peor sentida»¹⁵⁵, tiene que ser leído en función de Don Quijote, no como fin en sí. Unamuno mismo ha dado realidad polémica a esta concepción en su *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905), obra en la que, según su propio testimonio, no sólo puso «pasión y encendimiento de ánimo y hondas inquietudes y ardorosos anhelos»,¹⁵⁶ sino «lo mejor de mi espíritu».¹⁵⁷ En este libro –un «ensayo de

¹⁵¹M. de Unamuno, *Vida*, pp. 295 y s.

¹⁵²M. de Unamuno, *El Caballero de la Triste Figura*, p. 111.

¹⁵³M. de Unamuno, *Vida*, p. 97, y M. de Unamuno, *Sobre la lectura e interpretación del Quijote*, pp. 210 ss.

¹⁵⁴M. de Unamuno, *Algunas consideraciones sobre la literatura hispano-americana*, p. 156. Cfr. en sentido análogo *Niebla*, Buenos Aires, Colección Austral, 1939, p. 20 y, M. de Unamuno, *Sobre la lectura e interpretación del Quijote*, pp. 212 ss., etc.

¹⁵⁵M. de Unamuno, *Vida*, p. 225.

¹⁵⁶*Ibidem*, p. 109

filosofía española» lo llama su autor—¹⁵⁸ nos ofrece Unamuno las líneas fundamentales de su mitología quijotesca, de una mitología que consiste esencialmente en «repensar el *Quijote* contra cervantistas y eruditos, para hacer obra de vida de lo que era y sigue siendo para los demás letra muerta». ¹⁵⁹

II

Don Quijote y el problema de la existencia

Concibiendo a Don Quijote como símbolo de la «intra-historia» española, Unamuno no entiende hacer psicología nacional convirtiendo la figura del hidalgo inmortal en suma y corporeización de los rasgos episódicos y excluyentes de «lo español» frente a las formas de vida de los restantes pueblos. Su punto de partida es aquí, más bien, el de que la «tradición eterna» —por contraposición con la «tradición castiza»— es sólo un modo de revelación individual de lo universal, la forma única de conocimiento de la sustancia humana que se halla, como su soporte, en el seno de todo acontecer. ¹⁶⁰ Por eso, porque «la tradición eterna es el fondo del ser del hombre mismo», ¹⁶¹ Don Quijote, al encarnar el mundo esencial español, lo que encarna es, a la vez, una actitud humana fundamental frente a la vida y el ser, de la que él es expresión y actualización simbólica. Esta actitud es denominada por Unamuno con el nombre genérico de «sentimiento trágico de la vida», rótulo con el cual alude al existir que sabe de la nada como horizonte de todo ser y que extrae de esta consciencia un elemento de vida.

El pensamiento de Unamuno, que se alza con toda consciencia en las últimas vertientes del proceso de disolución de un mundo de valores secular, gira, en efecto,

¹⁵⁷Cfr. la antología epistolar citada p. XXXVIII.

¹⁵⁸M. de Unamuno, *Algunas consideraciones sobre la literatura hispano-americana*, p. 147.

¹⁵⁹M. de Unamuno, *Sentimiento*, p. 305.

¹⁶⁰Cfr. M. de Unamuno, *Vida*, pp. 214 y s. La metáfora de que aquí se sirve Unamuno procede de A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, WW II, 292.

¹⁶¹M. de Unamuno, *En torno al casticismo*, p. 44.

desde un principio en torno al problema de nihilismo. Hasta que la labor disolvente del racionalismo de la Edad Moderna no socavó la validez del sistema de valores del cristianismo, el hombre sabía de su puesto en el cosmos y de las relaciones de su ser con las demás formas y manifestaciones del ser.¹⁶² Desaparecida, empero, a los embates del análisis racional, la zona de eternidad que delimitaba y sostenía metafísicamente su ser, el hombre se ve hoy frente a frente a la nada y, por tanto, frente a frente a la pregunta por el fin y sentido del acontecer universal. Esta pregunta se hace problema constitutivo para el hombre por la reflexión sobre el hecho fundamental de su finitud, es decir, sobre el hecho de que su ser, que en determinado momento «todavía no era», ha de «no ser ya», también en otro momento preciso. Este carácter de la existencia del hombre no constituyó para la consciencia teórica y ética un problema negativo mientras la fe en una trascendencia y en una voluntad cósmica ordenadora articulaban el límite extremo del existir humano en el sentido total de todo el ser; ha sido preciso que esta fe desaparezca para que la muerte haya dejado de ser para el hombre un «momento» en el seno de su destino universal, convirtiéndose en puro aniquilamiento de su ser y retorno a la nada. Esta fugacidad de su existencia hace problemático al hombre, no sólo el sentido de su vida, sino también, en tanto que concibe la realidad como referida a sí mismo, el sentido del mundo en el que él es. Porque «si al morir los organismos que las sustentan vuelven las consciencias todas individuales a la absoluta inconciencia de que salieron, no es el género humano otra cosa más que una fatídica procesión de fantasmas que va de la nada a la nada».¹⁶³ «Si del todo morimos todos, ¿para qué todo? ¿Para qué? ».¹⁶⁴

La vida de Unamuno y con ella su obra entera se hallan presas en el aro de fuego de esta pregunta inexorable. En sus primeros escritos asoma todavía un momento la

¹⁶²M. de Unamuno, *Sentimiento*, pp. 294 y ss. y, en general, pp. 43 ss., y 84 ss.

¹⁶³M. de Unamuno, *La vida es sueño* (1898) en ER II, 174 y M. de Unamuno, *Niebla*, 10 y s. y, M. de Unamuno, *Amor y pedagogía*, Barcelona 1902, pp. 172 y s.

¹⁶⁴M. de Unamuno, *Sentimiento*, p. 48.

tentativa de superar el nihilismo por la afirmación de la vida como immanencia absoluta,¹⁶⁵ pero es un solo momento, al que sucede el «salto mortal» decisivo, la concepción fundamental de que el nihilismo no es susceptible de una «solución» que devuelva al hombre las raíces metafísicas de su existencia, sino el «otro lado» de ésta misma, la vivencia constitutiva «contra» la que la vida es vivida. La disolución racionalista de la fe en toda trascendencia provoca en el hombre, no el acatamiento de la nada como horizonte definitivo de su existencialidad, sino la rebelión contra esta «certeza abstracta», es decir, «la desesperación».¹⁶⁶ El «hambre de inmortalidad», impulso en el que Unamuno quería ver la raíz de toda la historia humana,¹⁶⁷ lanza al hombre contra un postulado que arranca todo sentido a su vivir. No es que oponga una «verdad» a otra «verdad» trasladando la polémica a la esfera deshumanizada del pensar abstracto, sino que refuta existencialmente una verdad racional; la refuta existencialmente, es decir, no la hace desaparecer como tal demostrando su «falsedad», sino que se la incorpora como una determinación de la existencia concreta.¹⁶⁸ Mientras que la existencia del que no ha sido rozado por las alas del nihilismo «no es vida aún»,¹⁶⁹ la del que asiente a la fuerza lógica del raciocinio en que se disuelve todo sentido del vivir «no es vida ya», sino camino de muerte; sólo el que sabe del nihilismo, el que se lo ha integrado en su existencia para alzarse contra él, sólo éste vive y vive en su «desesperación» y «tormento».¹⁷⁰ La vida es, por eso, para Unamuno, «agonía», es decir, lucha «contra la muerte y también contra la verdad, contra la verdad de la muerte».¹⁷¹ Por el hecho de que la única solución del nihilismo es la renuncia

¹⁶⁵Cfr. M. de Unamuno, *Amor y pedagogía*, p. 224.

¹⁶⁶M. de Unamuno, *Sentimiento*, p. 39.

¹⁶⁷*Ibidem*, pp. 35 y ss., cfr. También, 43 y ss. M. de Unamuno, *Amor y pedagogía*. pp. 176 y s.

¹⁶⁸Cfr. la antología epistolar ya citada pp. XLVII y s.

¹⁶⁹Cfr. M. de Unamuno, *Vida*, p. 258 y lo que de los niños se dice en M. de Unamuno, *El hermano Juan o el mundo es teatro*, Madrid 1934, p. 52.

¹⁷⁰Cfr. M. de Unamuno, *Sentimiento*, p. 39 y, M. de Unamuno, *Sobre la europeización* (1906) en ER VII 182 y, M. de Unamuno, *Mi religión*, op. cit., p. 453 y otros lugares.

¹⁷¹M. de Unamuno, *La agonía del cristianismo*, op. cit., p. 21.

desesperada a solucionarlo»,¹⁷² esta lucha es, a la vez, finalidad en sí o, más bien, el modo absoluto del existir humano.¹⁷³

La exposición de esta dialéctica del existir no tiene lugar en Unamuno «abstracta», sino «directamente», en el espejo de la existencia, de Don Quijote. Por saber de la incomunicabilidad e inexpresabilidad de la existencia¹⁷⁴ apela para su descripción al «ejemplo» de una vida concreta, la del héroe cervantino. Es en este sentido que habla del *Quijote* como de la obra en la que «llegó el alma de nuestro pueblo, encarnada en hombre, a los abismos del misterio de la vida».¹⁷⁵ Es por eso también que concibe a Don Quijote como una filosofía,¹⁷⁶ y no por sus dichos o por sus hazañas, sino por la estructura de su misma existencia: «¿Y qué ha dejado Don Quijote? diréis. Y os diré que se ha dejado a sí mismo y que un hombre, un hombre vivo y eterno, vale por todas las teorías y por todas las filosofías».¹⁷⁷ Don Quijote es figura de la vida vivida radicalmente, con la vista fija en el único y verdadero problema del existir. Su existencia es teatro de la misma tragedia que tiene lugar en el alma de su pueblo, de la lucha constante entre «lo que el mundo es» y «lo que queremos que sea».¹⁷⁸ Por haber apurado este combate, haciendo de él sustancia de su propio existir, no camino hacia la conquista de la seguridad, es Don Quijote «el eterno dechado de todo hombre cuya alma es un campo de batalla entre la razón y el deseo inmortal»;¹⁷⁹ por eso también es su historia, no sólo «real y verdadera», sino además «eterna», «pues

¹⁷²M. de Unamuno, *Sentimiento*, p. 42.

¹⁷³Cfr. M. de Unamuno, *Mi religión*, pp. 296, 311 y, M. de Unamuno, *Soliloquios y conversaciones* (1911) en EA, II, 494. Esta interpretación de la vida por Unamuno constituye la versión secularizada del concepto de la existencia religiosa expuesto por Kierkegaard. La existencia religiosa, como «dialéctica cualitativa», no tiende tampoco para Kierkegaard a «ningún resultado» (S. Kierkegaard, *Stadien auf dem Lebensweg*, WW IV, 407 ss.), sino que es dinámica en sí y polémica infinita, un nadar constante «sobre una profundidad de setenta mil brazas» (*op. cit.*, p. 411). Cfr. también la noción de la «certeza combatiente» y la imagen de la «vía de agua» en S. Kierkegaard, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift*, WW VI, 298 n. 299.

¹⁷⁴M. de Unamuno, *Sentimiento*, pp. 112, 131.

¹⁷⁵M. de Unamuno, *Vida*, p. 225

¹⁷⁶M. de Unamuno, *Sentimiento*, pp. 309 ss.

¹⁷⁷*Ibidem.* p. 318.

¹⁷⁸*Ibidem.* p. 316.

¹⁷⁹*Ibidem.* p. 125.

se está realizando de continuo en cada uno de sus creyentes». ¹⁸⁰

Esta es la «locura» de Don Quijote, locura de no morir. Sus aventuras y hazañas son símbolo del afán del hombre por vencer, su destino más inexorable, impulso apasionado contra la certeza que nos habla del fin nuestro y del fin de todo robándonos así la fe en el sentido del mundo y de la vida. La «locura» es para Don Quijote la revelación del problema fundamental de la existencia humana, y por eso dice de ella Unamuno que fue regalo de Dios ¹⁸¹ y que «no floreció (...) hasta que su cordura y su bondad hubieron sazonado bien». ¹⁸² «No fue un muchacho que se lanzara a tontas y a locas a una carrera mal conocida, sino un hombre sesudo y cuerdo que enloquece de puro madurez de espíritu». ¹⁸³ Perder la cordura fue para Don Quijote percibir la nada en el horizonte del existir y querer vencerla, sabiendo que no había de conseguirlo, pero empujado al combate por «la necesidad de la sobrevida». ¹⁸⁴ «Llenósele la fantasía de hermosos desatinos y creyó ser verdad lo que es sólo hermosura». ¹⁸⁵ En ansias de dar a su vida sentido y fin, el fin y el sentido que la muerte total le niega, Don Quijote se lanza a la conquista de nombre y fama, esa «sombra de la inmortalidad», ¹⁸⁶ ese «miserable remedo» de la vida ultraterrena. ¹⁸⁷ Todas sus aventuras son emprendidas por amor de la gloria, pero en ella no hemos de ver un algo que él quisiera efectivamente conquistar, sino sólo el síntoma de la dirección en que su espíritu se movía. Persiguiendo la fama, Don Quijote nos indica que, por saber de su finitud, quería romper los límites de su determinación temporal y trascender de sí. «¿Qué te arrastró, Don Quijote mío, a tu locura de renombre y fama y a tu ansia de sobrevivir con gloria en los recuerdos de los

¹⁸⁰M. de Unamuno, *Vida*, p. 93.

¹⁸¹M. de Unamuno, *Vida*, p. 120.

¹⁸²*Ibidem.* p. 27.

¹⁸³*Ibidem.*

¹⁸⁴M. de Unamuno, *Sobre la filosofía española* (1904) en ER V, 51, y M. de Unamuno, *Vida*, p. 76.

¹⁸⁵M. de Unamuno, *Vida*, p. 28.

¹⁸⁶M. de Unamuno, *La reforma del castellano* (1901) en ER III, 85.

¹⁸⁷Carta a Clarín de 9. 5. 1900 en *Epistolario a Clarín*, op.cit.. p. 86.

hombres, sino tu ansia de no morir, tu anhelo de inmortalidad?¹⁸⁸ Y en otro lugar: «El ansia de gloria y renombre es el espíritu íntimo del quijotismo, su esencia y su razón de ser (...) ¡El toque está en no morir! ¡En no morir! ¡No morir! ¡no morir! Ansia de vida; ansia de vida eterna es la que te dio vida inmortal, mi señor Don Quijote; el sueño de tu vida fue y es sueño de no morir».¹⁸⁹ Corriendo tras la fama Don Quijote nos dice que su existencia fue «agonía», contienda sin tregua contra la amenaza del no-ser. Su ansia de renombre no es la ambición de una vida segura de sí que trata de alcanzar nuevas alturas, sino instinto de conservación en el más estricto sentido de la palabra, un esfuerzo por mantenerse en pie mientras acecha implacable «el terror a la nada, mil veces más terrible que el infierno mismo».¹⁹⁰ La seguridad apodíctica de su obrar no ha de engañarnos sobre esta condición sustancial de la existencia del Caballero; en ella ha de verse, al contrario, el reverso de su propia problematicidad, el arma con que resiste a la sugestión del vacío. Como para Unamuno mismo, también para Don Quijote «la lucha es fragor y estruendo (...), y ese fragor y estruendo apaga el incesante rumor de las aguas eternas y profundas, las de debajo de todo, que van diciendo que todo es nada».¹⁹¹

Esta corriente inextinguible, fondo esencial de la verdadera vida, surge también inesperadamente a flor de tierra en la existencia de Don Quijote, como para mostrarnos la significación de su empresa en pos de la gloria. Ello tiene lugar en un pasaje de «profundísima hermosura»¹⁹² en el capítulo LVIII de la Segunda parte de la novela. Don Quijote, después de haberse hecho mostrar las imágenes que los labradores llevaban a su aldea, señala la diferencia que va de él a aquellos «caballeros de las escuadras de Cristo»: «Ellos fueron santos y pelearon a lo divino, y yo soy pecador y peleo a lo

¹⁸⁸M. de Unamuno, *Vida*, p. 283. Cfr. también pp. 27 ss. 33, 75 y s., y 102 etc.

¹⁸⁹M. de Unamuno, *Vida*, pp. 260 y s.

¹⁹⁰*Ibidem.*, p. 210.

¹⁹¹M. de Unamuno, *Mi religión*, p. 312.

¹⁹²M. de Unamuno, *La vida es sueño, op. cit.*, p. 174.

humano. Ellos conquistaron el cielo a fuerza de brazos, porque el cielo padece fuerza, y yo hasta agora no sé lo que conquistó a fuerza de mis trabajos».¹⁹³ Don Quijote pronunció estas palabras, dice Unamuno, «en uno de esos momentos en que sacude el alma el soplo del aletazo del ángel del misterio», preso de esa angustia que, «arrancándonos del conocimiento aparental, nos lleva de golpe y porrazo al conocimiento sustancial de las cosas».¹⁹⁴ A la vista de las imágenes, es decir, en presencia de lo que es una vida edificada sobre el suelo firme e intacto de la fe religiosa, Don Quijote percibe la equivocidad fundamental de la existencia y siente surgir de nuevo la pregunta última contra la que ha construido todo su mundo de hazañas: «¿Por qué afanarse? ¿Para qué todo?»¹⁹⁵ Aquí, en este descorazonamiento repentino, se halla la clave para juzgar de su existencia y del sentido dentro de ella de su carrera de aventuras. A ello alude Unamuno cuando, en una frase capital para la comprensión de su mitología quijotesca, nos dice que tampoco Don Quijote creía en sus propias locuras, pues, aunque era «loco», no era, ni mucho menos, «estúpido».¹⁹⁶ De ser «estúpido» hubiera creído en ellas, es decir, hubiera visto en la gloria, de la que eran camino, sentido y fin último del existir propio. Como era «loco» sabía, empero, que sus afanes por vivir en la memoria de las gentes eran sólo una protesta contra la falta de sentido del todo universal, que ellos eran su defensa, su paz armada. Don Quijote no es, en efecto, un pesimista, no reniega de la existencia ni se siente ahído de ella,¹⁹⁷ sino que la entiende en su verdad sustancial, en su condición de «agonía». Su existencia es, por eso, vida en

¹⁹³Citado según la ed. de F. Rodríguez Marín en *Clásicos castellanos*, VIII, 51.

¹⁹⁴M. de Unamuno, *Vida*, p. 234. Este pasaje del *Quijote* ha preocupado repetidamente la atención de Unamuno. Cfr., por ejemplo, otra interpretación aplicada al problema político de España en *La vida es sueño*, pp. 175 ss. El desmayo de Don Quijote reviste, por lo demás, significación autobiográfica: *Vida*, pp. 233 y s., y M. de Unamuno, *La agonía del cristianismo*, p. 8.

¹⁹⁵M. de Unamuno, *Vida*, p. 229.

¹⁹⁶M. de Unamuno, *Sentimiento*, p. 125. De aquí, de que Don Quijote no crea en sus propias locuras, se deduce el error de la interpretación tan corriente que ve en el Don Quijote de Unamuno un adalid a la conquista del reino de lo ideal, en lucha por la realización de un mundo de valores trascendente. Cfr. por ej. O. Buek en el prólogo a M. de Unamuno, *Das Leben Don Quijotes y Sanchos*, München 1926, p. VI.

¹⁹⁷M. de Unamuno, *Sentimiento*, p. 321.

el más propio y verdadero sentido de la palabra, es decir, «desesperación», y él mismo es «un heroico desesperado, el héroe de la desesperación íntima y resignada».¹⁹⁸ Por eso también, cuando su locura desaparece y recobra la razón, «la de todo el mundo»,¹⁹⁹ desaparece Don Quijote haciendo lugar al moribundo Alonso Quijano,²⁰⁰ como para indicarnos el único modo en que es posible vivir la vida humana. Porque cuando Don Quijote muere «es que tocan a muerto por Alonso el Bueno».²⁰¹

En este existir heroico de Don Quijote se hace vida un nuevo concepto de la verdad. Su «locura» es la rebelión del que sabe de la finitud absoluta de su ser y se alza, sin embargo, existencialmente contra esta certeza abstracta, oponiendo a la verdad «sabida» una verdad «querida». En el coloquio que con Sancho mantiene en el capítulo XXXI de la Primera parte —«admirable diálogo», en el que se cifra «la íntima esencia del qui jotismo en cuanto doctrina del conocimiento»²⁰²— nos muestra Don Quijote, dice Unamuno, qué clase de verdad él encarna. En este pasaje Sancho va relatando al por menor los detalles prosaicos de su mentida entrevista con Dulcinea y su señor le replica también punto por punto convirtiendo lo tosco en refinado y lo bajo en sublime. No que Don Quijote creyese que Sancho le engañaba, sino que a lo que el escudero entendía haber visto oponía él lo que, a su pesar, tenía que haber visto. «A las mentiras de Sancho fingiendo sucesos según la conformidad de la vida vulgar y aparential, respondían las altas verdades de la fe de Don Quijote, basadas en vida fundamental y honda».²⁰³ El criterio de la verdad se halla en la función que una idea desempeña para una existencia concreta. «Lo que basta para la seguridad de la conciencia, eso es la

¹⁹⁸*Ibidem.*, p. 125.

¹⁹⁹ M. de Unamuno, *Cómo se hace una novela*, Buenos Aires, 1927, p. 86.

²⁰⁰ M. de Unamuno, *Vida*, pp. 281 ss.

²⁰¹ M. de Unamuno, *Amor y pedagogía*, p. 231.

²⁰² M. de Unamuno, *Vida*, p. 118.

²⁰³*Ibidem.*

verdad y sólo eso».²⁰⁴ Sólo desde la vida del hombre puede juzgarse de la verdad; ¿o es que «lo que llamamos realidad es algo más que una ilusión que nos lleva a obrar y produce obras?»²⁰⁵ «La vida es el criterio de la verdad y no la concordia lógica que lo es sólo de la razón. Si mi fe me lleva a crear o aumentar vida, ¿para qué queréis más prueba de mi fe? Cuando las matemáticas matan, son mentira las matemáticas».²⁰⁶ Así lo sustenta también Don Quijote, cuando, regresando enjaulado hacia la aldea, disputa con el canónigo sobre la verdad de los libros de caballerías. Su argumento es aquí que los libros de caballerías eran verdad porque «mejoran la condición» y porque a su calidad de caballero andante debía él el ser «valiente, comedido, liberal, bien criado, generoso, cortés, atrevido, blando, paciente, sufridor de trabajos, de prisiones, de encantos».²⁰⁷ Suprema razón, dice Unamuno comentando estas palabras, que el canónigo no podía menos de reconocer en toda su fuerza, «cuando había otras tantas cosas tenidas por él como las más verdaderas de todas, más verdaderas aún que las percibidas por el sentido, y cosas cuya verdad se saca del consuelo y provecho que se recibe de ellas y de que bastan para la seguridad de la conciencia».²⁰⁸ Esta es la verdad que Don Quijote defendía, la verdad que lo es porque de ella extrae el hombre confianza en su destino y fuerza para la acción; y la defendía contra la verdad racional, que es camino de muerte²⁰⁹ por empujar al hombre al abismo de la nada. Tocado por la angustia del no-ser, Don Quijote se alza contra la desesperanza de la razón²¹⁰, siendo justamente esta rebeldía lo que convierte al «esclavo Alonso el Bueno» en el Caballero inmortal.²¹¹ Don Quijote había «perdido la razón, la razón, pero no la verdad», dice

²⁰⁴*Ibidem.*, p. 141.

²⁰⁵*Ibidem.*, p. 179.

²⁰⁶*Ibidem.*, p. 119.

²⁰⁷Cfr. M. de Cervantes, *El Quijote*, II, cap. L (*op. cit.* IV, 282).

²⁰⁸M. de Unamuno, *Vida*, pp. 142 y s.

²⁰⁹M. de Unamuno, *Sentimiento*, p. 95.

²¹⁰M. de Unamuno, *Vida*, p. 235

²¹¹M. de Unamuno, *Amor y pedagogía*, p. 230.

Unamuno.²¹² Había perdido la razón, porque para ella «la verdad, es lo que se puede demostrar que es, lo que existe, consuélenos o no»²¹³ y Don Quijote luchaba, no por la ciencia, sino por un consuelo, por un sentido para la vida y un fin para el obrar. Pero perder la razón no es, sin embargo, perder la verdad, sino, al contrario, conquistarla de veras y radicalmente; y «vivir verdad es más hondo que tener razón».²¹⁴

Don Quijote llega a esta su verdad, no «descubriéndola» en virtud de un proceso intelectual, sino «haciéndola suya» por un acto de la voluntad. Su actitud frente a ella no es la del sujeto cognoscente que se despoja para conocer de todo lo que en él no sea su condición genérica de ser pensante, sino la actitud «apasionada» del individuo concreto que singulariza la verdad incorporándosela a su existencia.²¹⁵

Sólo la fe, la fe absoluta, hace que algo sea verdad para el hombre; la fe no es, dice Unamuno, «creer lo que no vimos», sino «crear lo que no vemos»,²¹⁶ «conocer es... engendrar».²¹⁷ Don Quijote se hallaba animado de esta fe, y por eso, porque su vida fue afirmación constante con obras de *su* verdad, por eso estaba en posesión de *la* verdad. Contra la supuesta verdad de los demás, una verdad «impersonal» que se basa en el testimonio de los sentidos o en la concordancia lógica formal, Don Quijote defendía con sus actos la verdad existencial, la de cada uno, fundada en la «pasión infinita» con que se hace de ella sustancia del propio vivir.²¹⁸ Una de las primeras aventuras del Caballero — nos dice Unamuno — está ya concebida bajo el símbolo de esta fe creadora. Es cuando

²¹²M. de Unamuno, *Cómo se hace una novela*, Buenos Aires 1927, p. 84.

²¹³M. de Unamuno, *Sentimiento*, p. 99.

²¹⁴M. de Unamuno, *La ideocracia* (1900) en ER II, 210.

²¹⁵A esta diferencia entre verdad racional y verdad existencial se refiere Unamuno al decir: «La razón es aquello en que todos estamos de acuerdo... La verdad es otra cosa; la razón es social, la verdad... es completamente individual, personal e incommunicable» (M. de Unamuno, *Cómo se hace una novela*, pp. 84-85). Cfr. también M. de Unamuno, *Vida*, p; 141, M. de Unamuno, *La agonía del cristianismo*, p. 17, M. de Unamuno, *Niebla*, p. 105, etc.

²¹⁶M. de Unamuno, *La fe* (1900) en ER II, 221. En sentido análogo, M. de Unamuno, *Vida* p. 118, M. de Unamuno, *Niebla*, pp. 36-37 y la citada antología epistolar, pp. LV s.

²¹⁷M. de Unamuno, *La agonía del cristianismo*, p. 60.

²¹⁸M. de Unamuno, *Vida*, p. 119, M. de Unamuno, *¿Qué es verdad?* (1906) en ER VI, 243; M. de Unamuno, *La crisis actual del patriotismo español* (1905) en ER VI, 153. La noción de la verdad como subjetividad la aprendió también Unamuno en Kierkegaard. Cfr. sobre todo, S. Kierkegaard, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift*, WW VI, 272 y ss.

Don Quijote, de regreso a su aldea, trata de hacer confesar a los mercaderes toledanos la belleza de Dulcinea. En ésta, «una de las más quijotescas aventuras de Don Quijote», el Caballero «no se dispone a pelear por favorecer a menesterosos, ni por enderezar entuertos, ni por reparar injusticias, sino por la conquista del reino espiritual de la fe. Quería hacer confesar a aquellos hombres, cuyos corazones amonedados sólo veían el reino material de las riquezas, que hay un reino espiritual y redimirlos así, a pesar de ellos mismos».²¹⁹ Por eso, cuando los mercaderes demandan ver un retrato de Dulcinea para poder confesar su hermosura, Don Quijote eleva contra esta noción que ve en los sentidos el fundamento de la verdad, su concepto de la fe como movimiento volitivo que crea la verdad: «Si os la mostrara –replicó Don Quijote— ¿qué hiciéades vosotros en confesar una verdad tan notoria? La importancia está en que sin verla lo habéis de creer, confesar, afirmar, jurar y defender».²²⁰ La misma doctrina de la fe hace valer a Don Quijote cuando en la venta afirma, bacía en mano, que la bacía no es bacía sino yelmo. «Así, así, mi señor Don Quijote; así es el valor descarado de afirmar en voz alta y a la vista de todos y de defender con la propia vida la afirmación, lo que crea las verdades todas. Las cosas son tanto más verdaderas cuanto más creídas, y no es la inteligencia, sino la voluntad la que las impone».²²¹ Y la refriega que a la disputa sigue, en la cual los mismos burladores de Don Quijote combaten por lo que ellos creían mentira, es, dice Unamuno, triunfo también de la fe quijotesca, que por su propia intensidad es creadora de obras. «En pocas aventuras se nos aparece Don Quijote más grande que en ésta en que se impone su fe a los que se burlan de ella y los lleva a defenderle a puñetazos y a coces y a sufrir por ella. ¿Y a qué se debió ello? No a otra cosa sino a su valor de afirmar delante de todos que aquella bacía, que como tal la veía él, lo mismo que los demás, con los ojos de la cara, era el yelmo de Mambrino, pues le

²¹⁹M. de Unamuno, *Vida*, p. 43.

²²⁰M. de Cervantes, *El Quijote*, I, cap. IV (op. cit. I, 126).

²²¹M. de Unamuno, *Vida*, p. 130.

hacía oficio de semejante yelmo». ²²² Y al contrario, Don Quijote no lucha contra el error, sino contra la mentira, contra el acatamiento a la ficción, contra los que sostienen lo que no creen, aunque aquello en que no creen sea una de las llamadas verdades objetivas. ²²³ Por eso acuchilla el Caballero las figuras de Maese Pedro; no porque no supiese que era todo una ficción, sino justamente porque lo que en el retablo tenía lugar era la comedia consentida y, en este sentido, la mentira de todos. «Arman los maeses Pedros sus retablos de farándula y pretenden que por ser las de ellos figurillas de pasta, declaradas tales, se las respete. Y lo que el caballero andante debe derribar, descabezar y estropear es lo que, a título de ficción, hace más daño que el error mismo. Porque es más respetable el error creído que no la verdad en que no se cree». ²²⁴ Precisamente «porque son de pasta las figurillas y estamos en ello todos (...) es por lo que hay que descabezarlas y destrozarlas, pues nada más pernicioso que la mentira por todos consentida». ²²⁵

Don Quijote así concebido, como un «desesperado» y un «creyente», encarna para Unamuno una especie concreta de existencia, la existencia del «héroe». Con esta su «construcción del hombre» añade Unamuno un eslabón más a la cadena que partiendo del «hombre finito» de la izquierda hegeliana y a través del «único» de Max Stirner, del «hombre singular» de Kierkegaard y del «superhombre» de Nietzsche, va señalando en el siglo XIX el final de la idea clásico-cristiana de la *humanitas*. Don Quijote es figura del «héroe» porque su pensar es individual y concreto, un pensar que reposa sobre su propia unicidad y no sobre lo que él, también en tanto que hombre, tiene de común con los demás seres humanos. El punto de partida de Don Quijote es el de que «no hay otro

²²²*Ibidem*, p. 132.

²²³Sobre el error y la mentira cfr. especialmente M. de Unamuno, M. de Unamuno, *La fe*, pp. 239 ss. y M. de Unamuno, *¿Qué es verdad?* pp. 222 ss.

²²⁴M. de Unamuno, *Vida*, p. 183.

²²⁵*Ibidem*

yo en el mundo».²²⁶ El carácter «único e insustituible» de su yo es el suelo que sustenta toda su empresa. Por saber que «cada cual de nosotros es absoluto»,²²⁷ hace de su yo objeto del pensar, no el yo de los demás o «el hombre». No la salvación del prójimo o la resolución de problemas generales es lo que acucia a Don Quijote, sino tan sólo la resolución de su problema íntimo, la respuesta al interrogante de su destino personal. «Si hay un Dios que ha hecho y conserva el mundo, lo ha hecho y conserva para mí. ¡No hay otro yo! Los habrá mayores y menores, mejores y peores, pero no hay otro yo. Yo soy algo enteramente nuevo; en mí se resume una eternidad de pasado y de mí arranca una eternidad de porvenir».²²⁸ Don Quijote es, empero, «héroe», sobre todo, por la consciencia que tiene de su ser en medio de la totalidad del ser. «Yo sé quién soy», responde el Caballero a su vecino Pedro Alonso, mientras éste le conduce a la aldea ²²⁹ y con esta frase da expresión, dice Unamuno, a la raíz esencial de su existencia.²³⁰ Mientras que en el «teatro del mundo», donde «cada cual nace condenado a un papel»²³¹, los hombres flotan arrastrados por el curso del tiempo sin consciencia de su ser ni preocupación por su destino; el «héroe» sabe de la problematicidad de la existencia y conoce, por eso, la lucha como su modo de ser, es decir, se conoce a sí mismo. Está su consciencia en medio de una humanidad arrastrada por el acaso, es la esencia de la «anormalidad» de Don Quijote frente a los demás. «Sí, él sabe quién es y

²²⁶*Ibidem.*, p. 275. La frase la dirige Don Quijote a Altisidora en casa de los Duques: II, cap. LXX (op. cit. VIII, 272).

²²⁷M. de Unamuno, *Vida*, p. 275.

²²⁸*Ibidem.*, pp. 275 y ss.

²²⁹M. de Cervantes, *El Quijote*, I, cap. V (op. cit. I, 138).

²³⁰M. de Unamuno, *Vida*, pp. 47 ss. No deja de revestir interés observar cómo ya antes de la interpretación por Unamuno de este pasaje, se ha visto en la seguridad de sí mismo un carácter sustancial de Don Quijote. Así, por ejemplo, Hegel, que consideraba esta certeza de sí y de su causa como aquello que hacía del Caballero una figura «romántica» (cfr. G. W.F. *Vorlesungen. über die Ästhetik*, WW X, 2, pp. 215). En cierto sentido, análoga es también la concepción de Kierkegaard, que veía en Don Quijote el ejemplo de la «locura subjetiva», es decir, de aquel «desvarío de la interioridad» que consiste en hacer pasión de algo que a ningún otro hombre afecta. Mientras que, en cambio, la locura objetiva consiste en la desaparición de la interioridad, en que el sujeto sabe algo, un algo que a toda la humanidad afecta, a excepción de a él mismo. Cfr. S. Kierkegaard, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift*, WW VI, 271.

²³¹M. de Unamuno, *El hermano Juan*, p. 46 y M. de Unamuno, *Amor y pedagogía*, pp. 69 ss.

no lo saben ni pueden saberlo los piadosos Pedros Alonsos. ‘Yo sé quién soy’, dice el héroe, porque su heroísmo le hace conocerse a sí propio. Puede el héroe decir: ‘Yo sé quién soy’, y en esto estriba su fuerza y su desgracia a la vez. Su fuerza, porque como sabe quién es, no tiene por qué temer a nadie, sino a Dios, que le hizo ser quien es; y su desgracia, porque sólo él sabe, aquí en la tierra, quién es él, y como los demás no lo saben, cuanto él haga o diga se les aparecerá como hecho o dicho por quien no se conoce, por un loco».²³² Este saber de sí no es, empero, saber intelectual, sino existencial, es decir, no saber lo que ha de ser de él, sino saber lo que él tiene que ser. O, con palabras de Unamuno: «Don Quijote discurría con la voluntad, y al decir ‘yo sé quién soy’, no dijo sino ¡yo sé quién quiero ser! Y es el quicio de la vida humana toda: saber el hombre lo que quiere ser».²³³ Saber lo que quiere ser, es decir, esforzarse por trascender la propia finitud, es todo para el individuo, ya que «sólo es hombre hecho y derecho el hombre cuando quiere ser más que hombre».²³⁴ De este su saber existencial de sí se deduce la soledad profunda de Don Quijote, como de todo «héroe», el cual vive siempre «solo en medio de los hombres»²³⁵ porque únicamente él ve «su heroicidad por dentro, en sus entrañas mismas», mientras que los demás no la ven «sino por fuera, en sus entrañas».²³⁶ Y no sólo su soledad, sino también su «incomunicabilidad», es decir, la imposibilidad de «comunicarse» con los demás, de hacerles saber su verdad. Por eso

²³²M. de Unamuno, *Vida*, p. 47. En esta visión del carácter de Don Quijote traza ya Unamuno un rasgo que más tarde iba a subrayar en el terreno psicológico A. Castro como fundamental en la estructura de los personajes cervantinos. Cfr. M. de Unamuno, *El pensamiento de Cervantes*, Madrid 1925, pp. 68 ss.

²³³M. de Unamuno, *Vida*, p. 48.

²³⁴*Ibidem.* Esta es la condición que hace de Don Quijote el polo opuesto de Don Juan, según Unamuno. Mientras que Don Quijote vive sobre la certeza combatiente nacida de la muerte del dogmatismo, «Don Juan no ha dudado nunca de los dogmas de la Iglesia en que le educaron, porque jamás ha pensado seriamente en ellos. Su ocupación de perseguir y seducir doncellas no le ha dejado lugar para tales meditaciones, o más bien su incapacidad para meditar en estas cosas es la que le ha llevado a perseguir doncellas». Al contrario de Don Quijote, que sabe del problema del existir, «Don Juan no tuvo nunca el valor sereno y constante de ponerse a examinar sus propias creencias para buscarles fundamento». Cfr. el ensayo *Sobre Don Juan Tenorio* en M. de Unamuno, *Mi religión*, pp. 397 ss. Es curioso que A. Wills que dedica en su libro *España y Unamuno*, New York 1938, pp. 47 ss. un capítulo especial a Don Quijote y Don Juan en Unamuno no conozca al parecer este ensayo y se pierda, sin duda por eso, en elucubraciones poco felices sobre las relaciones entre los dos mitos dentro del pensamiento unamunescos.

²³⁵M. de Unamuno, *Vida*, pp. 48, 206.

²³⁶*Ibidem.*, pp. 47 y s., y p., 108.

la vida de Don Quijote discurre como en una esfera irreal, encerrada en un mundo hermético del que nadie más que él, y no los demás, poseen la clave. Por ser la verdad de que él vive, no una verdad de estructura abstracta, «participable» por consiguiente a todo hombre en tanto que hombre, sino verdad cuya validez radica en la pasión con que él la hace suya y la convierte en posibilidad de su vivir, la verdad del héroe no puede saltar los límites de su existencia y ser también verdad para los demás que no son él.²³⁷ Su única forma de «comunicación» es para el héroe de naturaleza negativa, es decir, un existir consecuentemente en torno a una verdad que no lo es para el resto de los hombres, y, por tanto, en esencia, un existir «contra» y «a pesar» de los demás. Ya Kierkegaard, que había situado repetidamente el problema de la «comunicación» en el centro de su reflexión filosófica, había visto la imposibilidad de «hacer saber la verdad», justamente porque la verdad para el «existente» no es un «resultado», sino un proceso infinito de «apropiación»²³⁸. Mientras para él, empero, la única forma de «comunicación directa» es, por eso, el martirio,²³⁹ para Unamuno, hijo ya de una época secularizada, la forma de comunicación del héroe es el «ridículo».²⁴⁰ Ésta fue también la forma en que Don Quijote se reveló hacia el exterior y la forma en que vivió con los demás. Don Quijote «se puso en ridículo y fue el ludibrio y juguetes de padres y madres, de zánganos y de reinas»²⁴¹ y fue éste su verdadero y más hondo valor, porque «el más alto heroísmo para un individuo (...) es saber afrontar el ridículo; es, mejor aún,

²³⁷M. de Unamuno, *Sentimiento*, pp. 112, 131.

²³⁸Cfr. S. Kierkegaard, *Einübung im Christentum*, WW IX, 117 ss. y *Abschließende. unwissenschaftliche. Nachschrift*, WW VI, 314.

²³⁹Cfr. S. Kierkegaard, *Die Tagebücher* (ed. Th. Haecker), Innsbruck, 1923, t. I, p. 407 y *Zwei kleine ethisch-religiöse Abhandlungen*, WW X, 108 ss.

²⁴⁰Esta significación del ridículo había sido ya vista claramente por Kierkegaard, que en 1848 escribía en su diario: «Käme Christus jetzt zur Welt, würde er doch vielleicht nicht totesgeschlagen, sondern ausgelacht werden. Dies ist das Martyrium in der Zeit des Verstandes, in der Zeit des Gefühls und der Leidenschaft wird man totesgeschlagen». Cfr. la ed. de los papeles póstumos de Kierkegaard. publicada por W. Küttemeyer con el título *Der Einzelne und die Kirche*, Berlin, 1934, p. 83.

²⁴¹M. de Unamuno, *La tía Tula*, Madrid, 1921, p. 7.

saber ponerse en ridículo y no acobardarse en él». ²⁴² Don Quijote supo arrostrar el ridículo porque sabía que esta era la única forma de, existiendo en su verdad, vivir entre los hombres. Por hacer frente al ridículo pudo Don Quijote revelar su verdad al mundo y triunfar —«no hay más que un modo de triunfar de veras: arrostrar el ridículo»— ²⁴³ arrastrando tras de sí a sus burladores. «Con la risa los llevas tras de ti, te admiran y te quieren». ²⁴⁴ Don Quijote fue grande porque también él se caló la celada «y con ella en la cabeza se immortalizó. Es decir, se puso en ridículo. Pues fue poniéndose en ridículo como alcanzó su inmortalidad Don Quijote». ²⁴⁵

III

El retablo quijotesco

Además de en Don Quijote, su centro y esencia, Unamuno fija la atención también en las demás figuras del retablo quijotesco, entendiéndolas todas en su papel de determinaciones positivas o negativas de la existencia del Caballero. La mirada del comentarista va fijándose a lo largo del libro en los diversos personajes que salen a escena, y apenas hay uno de ellos al que no atribuya, a veces no más que con una pincelada, significación y profundidad simbólicas: Pedro Alonso, el cura, las mozas de partido con quienes departe el hidalgo al apearse ante la venta en su primera salida, el vizcaíno Don Sancho de Azpeitia, el canónigo con quien Don Quijote platica cuando enjaulado retorna a su aldea, los Duques, el capitán de bandoleros Roque Guinart, todos ellos y otros más cobran nueva vida y sentido en la visión de Unamuno. Dulcinea encarna el ímpetu que mueve la vida activa de Don Quijote. Es la gloria, el ansia de perduración que sostiene al Caballero, corporeización de su terca voluntad de seguir

²⁴²M. de Unamuno, *Sentimiento*, p. 311.

²⁴³M. de Unamuno, *Vida*, pp. 133 y s.

²⁴⁴*Ibidem*, p. 113.

²⁴⁵M. de Unamuno, *Sentimiento*, p. 302.

siendo;²⁴⁶ es, a la vez, en tanto que Aldonza Lorenzo, el móvil humano que determina la vida íntima de Don Quijote, un amor callado que le lanza al mundo en codicia de inmortalidad.²⁴⁷ Antonia Quijano, la sobrina de Don Quijote, representa, en cambio, la rémora para todo anhelo noble, el prosaísmo que sabe bien de la vida diaria y nada de la eterna; ciega para todo lo que trascienda de su horizonte mezquino, sus manos impiden que el hombre salga a «heroicas aventuras en que cobre eterno nombre y fama»²⁴⁸ y sirven para apagar «todo heroísmo naciente».²⁴⁹ El dómine de casa de los Duques es, por su parte, cuerpo y figura del sentido común a ras de tierra, del alma de los que, impotentes para toda idealidad, quieren forzar a que se viva la vida sobre su «desvencijado carro por las roderas del camino de servidumbre pública».²⁵⁰

Al lado de todas estas figuras, que se mueven en la periferia del mundo quijotesco, hay, empero, dos personajes a los que Unamuno ha estudiado detenidamente, concibiendo al uno como al otro en relación directa con la persona de Don Quijote: Sancho Panza y Sansón Carrasco, el bachiller por Salamanca. Sancho, sobre todo, es después de Don Quijote, la figura en que Unamuno más se ha recreado y a la que ha hecho objeto de un análisis más minucioso. Su punto de partida y convicción esencial es aquí que Sancho no es la contradicción de Don Quijote, como una interpretación tradicional querría, sino, junto con él las dos facetas de un mismo ser que se nos va mostrando a lo largo de la novela.²⁵¹ «En una misma turquesa forjaron a Caballero y escudero (...). Lo más grande y consolador de la vida que en común hicieron, es el no poderse concebir al uno sin el

²⁴⁶M. de Unamuno, *Vida*, pp. 30, 115 y s., 291 y s., etc.

²⁴⁷Cfr. especialmente, M de Unamuno, *Vida*, pp. 71 ss.

²⁴⁸*Ibidem*, p. 291.

²⁴⁹*Ibidem*, p. 149. En la pintura de Antonia Quijana se refleja toda la actitud crítica de Unamuno frente a la mujer española y su papel en el destino nacional. Cfr. sobre ello M. de Unamuno, *Mi religión*, pp. 328 ss., así como *Soliloquios*, pp. 609 ss. y *Vida*, pp. 149 ss., 290 ss. etc.

²⁵⁰M. de Unamuno, *Vida*, pp. 193 y 191 ss., así como *La locura del doctor Montarco* (1904) en ER IV, 173, 183 y s.

²⁵¹A la «correspondencia íntima» de Sancho y Don Quijote ha aludido también K. Vossler al concebir el Quijote como una «unidad de fantasía y realidad» dentro del marco de su conocida interpretación del «realismo español». Cfr. *Südliche Romania*, München y Berlin 1940, p. 240 n° 4.

otro, y que muy lejos de ser dos cabos opuestos, como hay quien mal supone, fueron y son, no ya las dos mitades de una naranja, sino un mismo ser visto por dos lados. Sancho mantenía vivo el sanchopancismo de Don Quijote y éste quiijotizaba a Sancho, sacándole a flor de alma su entraña quiijotesca»²⁵². Por eso, mientras Don Quijote camina solo por el mundo su figura no está completa; hace falta que Sancho se asiente con él de escudero para que el Caballero comience de veras a ser lo que es. Como dice Unamuno comentando el pasaje en que Sancho consiente en seguir a Don Quijote: «Ya está completado Don Quijote. Necesitaba a Sancho. Necesitábalo para hablar, eso es, para pensar en voz alta sin rebozo, para oírse a sí mismo y para oír el rechazo vivo de su voz en el mundo».²⁵³ Sancho es para Don Quijote su coro, la humanidad entera,²⁵⁴ en él vive el elemento humano general y originario, aún sin forma, sobre cuyo fondo se destaca la figura del héroe. Para Don Quijote fue Sancho «su mundo»,²⁵⁵ no el mundo contra el que Don Quijote existía, no el mundo que hace suyo al Caballero para de él burlarse y en él hallar regocijo,²⁵⁶ sino el «mundo suyo», la verificación de su existencia en la esfera de la realidad exterior. Para Sancho es, por su parte, Don Quijote el héroe, es decir, aquella forma superior de vida, en la aspiración constante hacia la cual su vida

²⁵²M de Unamuno, *Vida*, pp. 146 y s. En sus primeros escritos, sin embargo, Unamuno concibe todavía a Sancho y Don Quijote como encarnación de dos actitudes humanas opuestas. Cfr. M. de Unamuno, *En torno al casticismo*, op. cit. pp. 102 y s, 182, 196.

²⁵³M. de Unamuno, *Vida*, p. 51.

²⁵⁴*Ibidem.*, pp. 51, 53, 146.

²⁵⁵*Ibidem.*, p. 114.

²⁵⁶La entrada de este mundo en la vida de Don Quijote tiene lugar para Unamuno con la aventura de la reina Micomiconia (I, cap. XXIX) y es este hecho el que, según él, divide en dos la carrera del hidalgo. «Hasta aquí todas han sido aventuras de las que la suerte le procuraba al hidalgo al azar de los caminos y veredas, aventuras naturales y ordenadas por Dios para su gloria; más ahora empiezan las que le armaron los hombres y con ellas lo más recio de su carrera». «Hasta aquí desconocía el mundo al héroe, y éste, a su vez, trataba de hacérselo a su antojo; ahora el mundo le conoce y le acepta, más para burlarse de él, y siguiéndole el humor, fraguarle a su antojo». (*Vida*, pp. 112, 113.) Ya Schelling había visto aquí el rasgo fundamental que separa las dos partes del Quijote: «*In der ersten Hälfte des Werks wird das Ideale nur natürlich-realistisch behandelt, d. h. das Ideale des Helden stößt sich nur an der gewöhnlichen Welt und den gewöhnlichen Bewegungen derselben, im andern Teil wird es mystifiziert, d. h. die Welt, mit der es in Konflikt kommt, ist selbst eine ideale, nicht die gewöhnliche*» (F.W. J. Schelling, *Philosophie der Kunst*, WW Abt. I, Bd. V, 679).

misma, hasta entonces informe, se va haciendo vida humana.²⁵⁷ Ni Don Quijote puede vivir, por eso, sin Sancho ni Sancho sin Don Quijote. Unamuno lo ha subrayado así en el comentario a varios pasajes del *Quijote* y especialmente en aquél en que se nos relata la congoja de Sancho cuando, de retorno del gobierno de la ínsula, se ve solo y sin su amo en el fondo de una sima. «Tú, Sancho, no naciste para mandar, sino para ser mandado, y el que para ser mandado nació halla su libertad en que le manden y su esclavitud en mandar; naciste, no para guiar a otros, sino para seguir a tu amo Don Quijote, y en seguirle hasta tu ínsula».²⁵⁸ Por igual razón «apenas se hubo partido Sancho» para la ínsula «cuando Don Quijote sintió su soledad».²⁵⁹ «¿Y cómo no había de sentir su soledad —dice Unamuno— si Sancho era el linaje humano para él?», ¿cómo no, si «sin Sancho Don Quijote no es Don Quijote»?²⁶⁰ Esta comunidad esencial de amo y escudero no es fruto de un sino casual, sino creación de la fe de Sancho. Es ésta, la fe en su amo, la que saca de casa de Sancho aunque él mismo creyera salir arrastrado por la codicia: «Creíste Sancho, salir de casa de tu mujer y tus hijos (...) para buscar para ti y para ellos el gobierno de la ínsula, pero en realidad saliste llevado del heroico espíritu de tu amo y fuiste conociendo, aunque sin darte de ello clara cuenta, que el seguirle y servirle y vivir con él era tu ínsula».²⁶¹ La fe en Don Quijote es lo que mueve a Sancho, una fe que se alimenta de saber que él no puede vivir la vida, sino sólo a través de su amo. O, como dice Unamuno: «Para tí no ha de haber más visiones que las de tu amo; él ve el mundo de las visiones y tú lo ves en él; él lo ve por su fe en Dios y en sí mismo y tú lo ves por tu fe en Dios y en tu amo».²⁶² La fe de Sancho es «fe heroica», porque él

²⁵⁷En este sentido, dice Unamuno, que Sancho «hasta conocer a su amo había vivido, aún sin saberlo, en arrecidísima vida». M. de Unamuno, *Vida*, p. 144.

²⁵⁸M. de Unamuno, *Vida*, p. 218 y en sentido análogo, pp. 100 y 217 ss.

²⁵⁹M. de Cervantes, *El Quijote*, II, cap. XLIV (op. cit. VII, 128).

²⁶⁰M. de Unamuno, *Vida*, pp. 205 y s.

²⁶¹*Ibidem.*, pp. 218 y s.

²⁶²*Ibidem.*, p. 220.

mismo era un «hombre entero y verdadero»;²⁶³ no es la fe ciega del que embaucado o alucinado va creyendo desatinos, sino la fe que lucha contra la propia incredulidad. Lo que caracteriza a Sancho es, en efecto, dice Unamuno, que tampoco él creía en las locuras de su amo, y que si le seguía en sus aventuras era a pesar de ello, en lucha con su propia incredulidad.²⁶⁴ Los ojos le decían que eran desvaríos cuanto Don Quijote afirmaba y, sin embargo, su vida seguía unida a la de su amo por un acto de fe, por una rebelión constante contra esta evidencia de los sentidos.²⁶⁵ Sancho «fue grande, porque siendo cuerdo creyó en la locura ajena, amó al loco y le siguió cuando otros locos no le hubiesen seguido».²⁶⁶ La carrera entera de Sancho en pos de su amo es, por eso, dice Unamuno, un «purgatorio», una carrera de lucha y decantación hacia nuevas alturas en su fe²⁶⁷. «Pocos ven cuán de combate fue tu carrera escuderil; pocos ven el purgatorio en que viviste; pocos ven cómo fuiste subiendo hasta aquel grado de sublime y sencilla fe que llegarás a mostrar cuando tu amo muera. De encantamientos en encantamientos llegaste a la cumbre de la fe salvadora».²⁶⁸ Es, en efecto, en la muerte de Don Quijote cuando alcanza plenitud y sazón la vida de Sancho. Es entonces, cuando el Caballero ve desvanecerse su locura y renace para su muerte definitiva Alonso Quijano, es entonces cuando Sancho, dice Unamuno, hace valer frente a la cordura de su amo moribundo la locura quijotesca aprendida de él. Cuando Don Quijote abomina de «todas las historias profanas de la andante caballería», es Sancho «en la cumbre de su fe, a que llegó después de tantos tumbos, arredros y tropiezos»,²⁶⁹ el que levanta bandera por el

²⁶³M. de Unamuno, *Sentimiento*, p. 125.

²⁶⁴*Ibidem*.

²⁶⁵Cfr. M. de Unamuno, *Vida*, pp. 79 y s., 99, 113, 160 y s.

²⁶⁶M. de Unamuno, *La vida es sueño*, op. cit. p. 176. Cf. también M. de Unamuno, *Vida*. pp. 78 y s., 159, 197 etc.

²⁶⁷Un estadio en este camino de Sancho hacia la fe la ve Unamuno en la aventura de los rebaños. Cfr. M. de Unamuno, *Vida*, p. 86.

²⁶⁸*Ibidem*..

²⁶⁹ *Ibidem*, p. 284.

quijotismo y pugna porque su amo retorne a la vida caballeresca.²⁷⁰ «¡Oh heroico Sancho, y cuán pocos advierten el que ganaste la cumbre de la locura cuando tu amo se despeñaba en el abismo de la sensatez y que sobre su lecho de muerte irradiaba tu fe, tu fe, Sancho, la fe de ti, que ni has muerto ni morirás! Don Quijote perdió su fe y murióse; tú la cobraste y vives; era preciso que él muriera en desengaño para que en engaño vivificante vivas tú».²⁷¹ La figura cervantina en que se corporeiza la oposición fundamental con Don Quijote es, según Unamuno, no Sancho Panza, sino el bachiller Sansón Carrasco, a quien el comentarista dedica las siguientes palabras al aparecer por primera vez en escena: «Es este bachiller por Salamanca el hombre más representativo, después de nuestros dos héroes, que en la historia de éstos juega papel; es el cogollo y cifra del sentido común, amigo de burlas y regocijos, el cabecilla de los que traían y llevaban, dejándola uno para tornarla otro, la Vida del Ingenioso Hidalgo».²⁷² Sansón Carrasco es figura del «intelectual», del hombre que «se cierna en un término de lugares comunes y de nociones de rutina, de conceptos hechos».²⁷³ El hombre «natural» que era Sancho vive su vida instintivamente, sin poner entre sí y ella un velo de conceptos y adornado, en cambio, por una cualidad que es «principio de la sabiduría»: «saber ignorar».²⁷⁴ Los hombres «espirituales», a su vez, de los que es prototipo Don Quijote, son los que se elevan «a la visión serena y compleja de los asuntos»,²⁷⁵ «los que no toleran la tiranía de la ciencia ni aún de la lógica, los que creen que hay otro mundo dentro del nuestro (...), los que discurren con el corazón y aun muchos que no

²⁷⁰La interpretación que Unamuno ofrece de la muerte de Don Quijote se basa en realidad en unas palabras pronunciadas, no por Sancho (*Vida*, p. 284), sino por Sansón Carrasco (II, cap. LXXIV, op. cit. VIII, 324). Es a este pasaje al que —aunque sin precisarlo— se refiere sin duda Unamuno en el prólogo a la 3ª ed. de su obra.

²⁷¹De aquí que, para Unamuno, sea Sancho, una vez muerto su amo, el verdadero heredero del espíritu de la «locura», el que «ha de asentar para siempre el quijotismo sobre la tierra de los hombres». Cfr. M. de Unamuno, *Vida*, pp. 287 ss., y 293 y s.

²⁷²*Ibidem*, pp. 147 y s.

²⁷³M. de Unamuno, *Sobre el fulanismo* (1903) en ER IV, 112.

²⁷⁴M. de Unamuno, *Los naturales y los espirituales* (1905) en ER V, 178 y s. Cfr. también, M. de Unamuno, *Intelectualidad y espiritualidad* (1904) en ER IV, 209.

²⁷⁵M. de Unamuno, *Sobre el fulanismo*, p. 112.

discurren».²⁷⁶ Entre estos extremos, entre Sancho y Don Quijote, se halla Sansón Carrasco, ejemplo de «los que viven en el mundo de los conceptos definibles lógicamente», de «los que se satisfacen con construcciones arquitectónicas de conceptos».²⁷⁷ El bachiller cervantino ha escapado de la esfera en que el hombre mantiene todavía una relación directa con las cosas, sin haber sabido alzarse, sin embargo M. de Unamuno, o, hasta el plano superior de lo «espiritual» en el que pierde validez el mundo fenoménico y el hombre penetra en la sustancia de las cosas. El «espiritual» se entiende con el «natural», pero no con el «intelectual», porque «la brutalidad y la genialidad pueden unirse; lo que ya no es tan fácil que se una con esta última es eso que suelen llamar discreción, o sea el sentido medio».²⁷⁸ Así también en el ámbito quijotesco: «Don Quijote podía entenderse, y se entendió a las mil maravillas, con Sancho; con quien no hubiera podido nunca entenderse era con el bachiller Sansón Carrasco».²⁷⁹ Entre el Caballero y el bachiller existe una relación directa pero de signo contrario a la que une a aquél con Sancho. Mientras que el escudero vive prendido en el anhelo de elevarse hacia su amo y va conquistando poco a poco la fe quijotesca, Sansón Carrasco siente el influjo de la locura del hidalgo tan sólo por su lado mezquino y más pobre, como envidia de la fama de Don Quijote. Por eso «Don Quijote pudo arrastrar tras de sí a Sancho, no al bachiller Sansón Carrasco».²⁸⁰ Su mente, que no sabe moverse sino en el espacio deshumanizado de la lógica, —«la razón racionante, apoyada en el sentido histórico», le llama una vez Unamuno²⁸¹ —no conoce el entusiasmo sincero y no puede, por eso, aprehender la esencia de la locura quijotesca. También él está loco, pero de otro género de locura. Los que como él «tienen el entendimiento tupido de

²⁷⁶M. de Unamuno, *Intelectualidad y espiritualidad*, p. 210.

²⁷⁷M. de Unamuno, *Sobre el fulanismo*, p. 112.

²⁷⁸M. de Unamuno, *Los naturales y los espirituales*, p. 179.

²⁷⁹M. de Unamuno, *Sobre el fulanismo*, p. 112.

²⁸⁰M. de Unamuno, *Los naturales y los espirituales*, p. 178.

²⁸¹M. de Unamuno, *En torno al casticismo*, p. 183.

cordura socarrona, y allende esto se lo han atiborrado de lugares comunes escolásticos en las aulas de Salamanca, suelen tener la voluntad loca de malas pasiones, de rencor, de soberbia, de envidia».²⁸² Esta envidia es la que, encarnada en el bachiller, va siguiendo a Don Quijote durante toda su carrera como la sombra al cuerpo. Y a Don Quijote, que se preguntaba una vez por qué había de ser Sansón Carrasco su enemigo, le responde, por eso, Unamuno: «Fuiste y eres su enemigo, como lo es todo hidalgo heroico y generoso de todo bachiller socarrón y rutinero; le diste ocasión de ojeriza, pues cobraste con tus locas hazañas una fama que él nunca alcanzó con sus cuerdos estudios y bachillerías salamanquesas».²⁸³

IV

Don Quijote y España

Don Quijote no es en el pensamiento de Unamuno tan sólo una forma de expresión de su filosofía de la existencia sino, además, el símbolo del destino español. Con ello Unamuno no sigue un camino ni nuevo ni único dentro de la literatura regeneracionista española de finales de siglo. El primero que en este periodo utiliza las grandes figuras de la mitología patria para corporeizar en ellas toda una obra de crítica política e histórica es J. Costa, que ya en 1883 enfrentaba al «Sancho británico» el «Quijote español»,²⁸⁴ y que iba a hacer famosa más tarde la frase: «Doble llave al sepulcro del Cid para que no vuelva a cabalgar»,²⁸⁵ entendiendo al héroe castellano como representación de la política guerrera de la vieja España. En los últimos años de la centuria fue sobre todo A. Ganivet el que simbolizó la historia y el destino de España en

²⁸² M. de Unamuno, *Vida*, p. 169.

²⁸³ *Ibidem*

²⁸⁴ Discurso de 4. XI. 1883, en J. Costa, *Estudios jurídicos y políticos*, Madrid, 1884, pp. 286 y s.

²⁸⁵ Cfr. el Mensaje de 13. XI. 1898, en J. Costa, *Reconstitución y europeización de España*, Huesca, 1924, p. 17. Sobre la significación del Cid en la ideología histórica y política de Costa cfr. además *Representación política del Cid en la epopeya castellana* (1878) en *Estudios jurídicos. y políticos.*, pp. 86 ss., así como *Programa político del Cid Campeador* en el *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, IX (1885) p. 241, y *Crisis política de España*, 3ª ed. Madrid, 1914, pp. 76 ss.

dos personajes de su literatura: Segismundo, el príncipe calderoniano, y Don Quijote.²⁸⁶

Para Unamuno es también Don Quijote el símbolo de la problemática española, un símbolo que, por adaptarse a las dos etapas de su ideología político-nacional, cobra dos significaciones contrapuestas a lo largo de su pensamiento.

En sus primeros escritos Unamuno concibe la historia de España como un equívoco gigantesco.²⁸⁷ El pasado español constituye, según él, una inversión de los valores sobre los que debe reposar toda existencia nacional, un perseguir afanoso de glorias y trofeos, de conquistas y soberanías al exterior, mientras que el pueblo», la verdadera sustancia humana de todo acontecer histórico, permanecía al margen del tiempo entregado a su soñar infatigable. Cuando la decadencia vino, España «se recogió en sí entrando en el periodo... de crisálida»,²⁸⁸ y, como no había ya para ella fama que ganar, sublimó su pasado haciendo de él «su historia», su tradición única y su esencia. En este proceso veía Unamuno la causa del «marasmo» en que se encontraba la España de su tiempo. Acostumbrada a ver en el acontecer externo de la historia el núcleo de su vida nacional, España, falta de empresas que realizar, se absorbe en la contemplación de un pasado ficticio. Llevada por el «mezquino sentido» que «toma (...) por el *carácter* de un pueblo dado, el símbolo de su desarrollo histórico»,²⁸⁹ España se halla en el trance de aquellos pueblos «que en puro mirarse el ombligo nacional caen en sueño hipnótico y contemplan la nada».²⁹⁰ Precisamente porque esta situación nace de una inversión de los valores nacionales, Unamuno pide, como fórmula para la regeneración de España, un retorno a las esencias populares, a la «tradición eterna», sustancia y suelo nutricio, para

²⁸⁶Cfr. A. Ganivet, *Idearium español* (1897) 4ª reimpr. Madrid, 1923, pp. 153 y s., y las cartas cruzadas con Unamuno en 1898, reproducidas en *El porvenir de España* (en adelante citado: *Porvenir*), Madrid, 1912, pp. 83 ss.

²⁸⁷Sobre la crítica histórica en la literatura política española de finales de siglo cfr. nuestro trabajo *Das Dekadenzproblem im nationalen Denken Spaniens um die Jahrhundertwende*, en *Geist der Zeit*, XIX (1941), pp. 671 ss.

²⁸⁸M. de Unamuno, *En torno al casticismo*, p. 180.

²⁸⁹*Ibidem*, p. 183.

²⁹⁰*Ibidem*, p. 214.

él, de toda verdadera historia. El «pueblo», lo perpetuamente ignorado bajo el brillo de los «hechos históricos», ha de ser el plasma germinativo que fecundado por corrientes europeas, dará vida a una nueva España. « ¿Está todo moribundo? No, el porvenir de la sociedad española espera dentro de nuestra sociedad histórica, en la intra-historia, en el pueblo desconocido, y no surgirá potente hasta que le despierten vientos o ventarrones del ambiente europeo».²⁹¹ Símbolo de esta disyuntiva entre la tradición exterior, castiza, y la intra-historia o tradición eterna, que es, a la vez, una disyuntiva entre lo episódico y lo esencial en el suceder histórico, son, para Unamuno, las dos personas que alientan en el héroe cervantino: Don Quijote y Alonso Quijano y, a veces, también, Don Quijote y Sancho. Don Quijote corporeiza para Unamuno la España que, movida por la locura de la gloria, se lanzó por el mundo a imponer su espíritu a los demás erigiéndose en árbitro de los hombres.²⁹² Cuando el español habla de Don Quijote nunca piensa en «aquel honrado hidalgo manchego Alonso Quijano, que mereció el nombre de Bueno»,²⁹³ sino en el Caballero que, tocado de locura, arremete contra los molinos de viento o ataca sin razón ni sentido al caballero vizcaíno.²⁹⁴ Lo mismo que Don Quijote que, caído en tierra, echaba la culpa de su derrota a Rocinante, así también España atribuye a sus Gobiernos la causa de sus desastres; y de igual suerte que el Caballero dirigía la imaginación en su desgracia a los libros de caballerías, así también España se consuela en su quebranto entregándose al recuerdo del pasado.²⁹⁵ Don Quijote es, en su desvarío, lo contrario de Robinsón que sabe exactamente de la realidad inmediata. «Don Quijote se creó un mundo ideal que le hizo andar a tajos y mandobles con el real y efectivo y trastornar cuanto tocaba sin enderezar de verdad tuerto alguno, y Robinsón reconstruyó un mundo real y tangible sacándolo de la naturaleza que le rodeaba, allí donde el

²⁹¹ *Ibidem.*, pp. 211 y ss., 215, 218, y M. de Unamuno, *La crisis del patriotismo* en ER III, 29 ss.

²⁹² A. Ganivet, *Porvenir*, pp. 31 ss.

²⁹³ M. de Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho*, op. cit., p. 29.

²⁹⁴ *Ibidem*, p. 33.

²⁹⁵ *Ibidem*, p. 36 y s.

caballero manchego se hubiera muerto de hambre, a pesar de jactarse de conocer las yerbas».²⁹⁶ Hoy –escribía Unamuno en 1895– parece que Don Quijote ha muerto, pero en realidad dormita tan sólo en su retiro, dispuesto a hacer armas de nuevo. «Aun persiste el viejo espíritu militante ordenancista, sólo que hoy es la vida de nuestro pueblo vida de guerrero en cuartel o la de Don Quijote retirado con el ama y la sobrina y con la vieja biblioteca tapiada por encantamiento del sabio Frestón».²⁹⁷ La nueva forma en que Don Quijote campea por España, añadía tres años después, es la ideología de la llamada «regeneración» que, como antes con el señuelo de la gloria, quiere ahora sacar de nuevo de su casa al pueblo haciendo brillar ante sus ojos el «Progreso».²⁹⁸ Contra este eterno Don Quijote español predica Unamuno la cruzada nacional. Es preciso que muera Don Quijote, es decir, es preciso que renazca Alonso Quijano el Bueno «abominando de sus locuras de campeonato, locuras grandes y heroicas».²⁹⁹ Hay que matar a Don Quijote para que resucite Alonso Quijano *el Bueno*, el discreto, el que hablaba a los cabreros del siglo de la paz, el generoso libertador de los galeotes, el que, libre de las sombras caliginosas de la ignorancia que sobre él pusieron su amarga y continua leyenda de los libros de caballerías y sintiéndose a punto de muerte quería hacerla de tal modo que diese a entender que no había sido su vida tan mala».³⁰⁰ La muerte de Don Quijote, el retorno a la cordura de Alonso Quijano, que más tarde iba a revestir en el pensamiento de Unamuno una significación esencialmente negativa, aparece ahora como la culminación del destino de España: «Es menester que pueda decirse que ‘verdaderamente se muere y verdaderamente está cuerdo Alonso Quijano el Bueno’; que esos ‘cuentos’ viejos que desentierran de nuestro pasado de aventuras y que ‘han sido verdaderos en nuestro daño’, los vuelva nuestra *muerte* con ayuda del

²⁹⁶ *Op. cit.*, p. 43.

²⁹⁷ M. de Unamuno, *En torno al casticismo*, p. 190.

²⁹⁸ M. de Unamuno, *La vida es sueño*, p. 176.

²⁹⁹ M. de Unamuno, *En torno al casticismo*, p. 73.

³⁰⁰ *Ibidem.*, p. 283.

cielo en provecho nuestro».³⁰¹ Al igual que Don Quijote retorna a su aldea derrotado por el Caballero de la Blanca Luna y reconoce su locura para morir, así también en España tiene que morir el Don Quijote de la locura «para renacer a nueva vida en el sosegado hidalgo que cuide de su lugar, de su propia hacienda».³⁰²

A esta visión del problema de España, dominada en lo fundamental por categorías crítico-negativas, sigue pronto en el pensamiento de Unamuno una concepción dirigida a dar respuesta a este otro problema: ¿dónde ha de verse el centro de gravedad del futuro español y cuál puede ser el papel de España en el destino histórico europeo? Mientras que en la primera fase de su ideología nacional Unamuno quiere poner al descubierto lo que España no debiera ser, en este segundo estadio su finalidad es precisar los contornos de lo que España puede y debe ser. La polémica se dirige ahora, no contra las formas tradicionales de la historia española, sino contra el concepto que del individuo y del Estado propugnaba la ideología positivista de finales de siglo, que en las obras de J. Costa, R. de Maeztu, R. Macías Picavea, L. Morote y tantos otros, quería ver en la industrialización y revalorización material de España la salvación del país.

Contra esta corriente, alimentada en España por el agnosticismo político que sigue al fracaso de la revolución de 1868, Unamuno hace valer un nuevo idealismo ético y religioso. La raíz de la ideología positivista ha de buscarse, dice Unamuno, en el materialismo radical, que cree que «puede ser ideal que dé vida y carácter a un pueblo el de enriquecerse, hacerse fuerte económica y fisiológicamente lograr comodidades y esplendideces materiales»,³⁰³ cuando, en realidad, el único resorte que hace vivir y caminar a los pueblos es la experiencia íntima de los grandes problemas del hombre

³⁰¹ *Ibidem.*, pp. 51 y 75 ss.

³⁰² A. Ganivet, *Porvenir*, p. 38. Estas palabras de Unamuno se refieren concretamente a la derrota de España en la guerra de 1898 contra los Estados Unidos. Para Ganivet, en cambio, la catástrofe no era «la derrota definitiva» de Don Quijote, sino su apaleamiento por los yangüeses. Si el Don Quijote español retorna, por eso, a su aldea, no es, como Unamuno cree, para retirarse definitivamente de la vida de aventuras, sino para pertrecharse para una nueva salida. Cfr. *Porvenir*, pp. 83 ss.

³⁰³ M. de Unamuno, *Algunas consideraciones sobre la literatura hispano-americana*, p.140.

como hombre. «Un individuo suelto puede muy bien vivir y vivir hasta una noble vida espiritual, sin tener la preocupación de la otra vida porque el pueblo en que vive y de que vive le da preparados los jugos morales de su conducta, como un parásito vive, sin ciertos sentidos, en el tubo digestivo de un animal superior (...), pues el tal individuo recibe en forma de honor u otro sentimiento, jugos morales elaborados en siglos de cristianismo; pero un pueblo entero no puede vivir hoy sin esa preocupación».³⁰⁴ Ningún pueblo puede serlo en verdad ni tener vislumbre de su misión y papel en el mundo, «no siendo que su conciencia colectiva responda, aunque sea por manera oscura, a los grandes y eternos problemas humanos de nuestra finalidad última y nuestro destino».³⁰⁵ Y al contrario: «Pueblo irreligioso, es decir, pueblo en que los problemas religiosos no interesan a casi nadie –sea cual fuere la solución que se les dé— es pueblo de embusteros y exhibicionistas, donde lo que importa no es ser, sino parecer ser».³⁰⁶ En torno a esta cuestión se centra también, para Unamuno, el grande y único problema de España. La peculiaridad de su pasado religioso ha apagado en el pueblo español toda verdadera inquietud espiritual ³⁰⁷ y hoy, perdida la fe dogmática que le sostuvo durante siglos, no sabe sino entregarse a la «superstición de una tierra grosera», como si la cultura consistiera «primera y principalmente, en comodidades y facilidades para la vida material, en blanduras y molicies de civilización».³⁰⁸ El porvenir de España no depende, por eso, ni de la industrialización acelerada del país, ni de acoger con entusiasmo los progresos técnicos de la civilización europea. «¿Qué es un progreso que no nos lleva a que muera cada hombre más en paz y más satisfecho de haber vivido?».³⁰⁹ Si los demás países quieren derrochar en este terreno sus energías, que «inventen (...) ellos y

³⁰⁴ M. de Unamuno, *Mi religión*, p. 330.

³⁰⁵ M. de Unamuno, *Contra esto y aquello*, 2ª ed. Madrid, 1928, p. 78, y en sentido análogo pp. 128, 131.

³⁰⁶ M. de Unamuno, *Mi religión*, p.310, p. 454.

³⁰⁷ *Ibidem.*, pp. 454 y s.

³⁰⁸ *Ibidem.*, p. 380.

³⁰⁹ M. de Unamuno, *La vida es sueño*, ya cit. p. 172.

nosotros nos aprovecharemos de sus invenciones».³¹⁰ Lo que hay que hacer es despertar en el español la consciencia de su vida humana, la inquietud eterna de los problemas que determinan el existir del hombre. Ya en 1897 lo indicaba así Unamuno en una carta a Azorín: «No espero casi nada de la japonización de España, y cada día que pasa me arraigo más en mis convicciones. Lo que el pueblo español necesita es cobrar confianza en sí, aprender a pensar y sentir por sí mismo, y no por delegación, y sobre todo, tener un sentimiento y un ideal propios acerca de la vida y de su valor».³¹¹ El símbolo de esta labor de reconstrucción espiritual es, para Unamuno, Don Quijote. En la figura del Caballero se encarna, para él; toda el ansia trágica, todo el ardor religioso que debería convertirse en forma vital para el pueblo español, si España había de dejar de ser «una masa informe», para convertirse en «una verdadera sociedad; en una compañía de almas vivas, en la que cada tino existe y subsiste por sí».³¹² Don Quijote sabía bien «que no hay más que una sola cuestión, para todos la misma, y que lo que redima de su pobreza al pobre, redimirá, a la vez, de su riqueza al rico».³¹³ Cuando, por eso, dirige la palabra a los cabreros, no les brinda «soluciones concretas», remedios o consejos para su progreso material, sino, sólo palabras, «voz del espíritu». Administrándoles el «sacramento de la palabra», el Caballero quiere hacerles oír «la silenciosa música de las esferas celestiales», indicarles el camino hacia un reino superior y eterno.³¹⁴ La figura del hidalgo manchego, que ha vivido a lo largo de toda una tradición europea como símbolo del escepticismo disolvente de la España en decadencia,³¹⁵ se convierte así en

³¹⁰ M. de Unamuno, *Mi religión*, p. 416.

³¹¹ La carta ha sido 'hecha pública ahora por Azorín en su libro *Madrid, Madrid* 1941, p. 70.

³¹² Sobre la descripción de lo que sea efectivamente una sociedad, cfr. M. de Unamuno, *Soledad* (1905) en ER VI, 50.

³¹³ M. de Unamuno, *Vida*, p. 65.

³¹⁴ *Ibidem*, pp. 64 ss.

³¹⁵ Esta concepción asoma ya en Inglaterra en la segunda mitad del siglo XVII [cfr. G. Becker, *Die Aufnahme des Don Quijote in die englische Literatur (1605—c. 1770)*, Palaestra, XIII Berlin 1906, pp. 26 ss.] y continúa hasta los célebres versos de Byron (*Don Juan*, XIII, 11). También en España se ha repetido la misma interpretación desde la conocida frase de J. Maruján (B. A. E. t. 61, p. XCIX) hasta nuestros mismos días; cfr. R. de Maeztu, *Don Quijote, Don Juan y la Celestina*, Madrid 1926, pp. 107 ss.

Unamuno en encarnación de la fe heroica en grandes ideales humanos, y su vida combatiente, el «quijotismo», en evangelio de una nueva España. «No faltan menguados que nos estén cantando de continuo el estribillo de que deben dejarse a un lado las cuestiones religiosas; que lo primero es hacerse fuertes y ricos. Y... no ven que por no resolver nuestro íntimo negocio no somos ni seremos fuertes y ricos. Lo repito: nuestra patria no tendrá agricultura, ni industria, ni comercio, ni habrá aquí caminos que lleven a parte alguna adonde merezca irse mientras no descubramos nuestro cristianismo, el quijotesco. No tendremos vida exterior, poderosa y espléndida y gloriosa y fuerte mientras no encendamos en el corazón de nuestro pueblo el fuego de las eternas inquietudes. No se puede ser rico viviendo de mentira, y la mentira es el pan nuestro de cada día para nuestro espíritu».³¹⁶

65 ss. Sobre esta interpretación en Alemania y la recepción del juicio de Byron por Grillparzer, cfr. el inteligente estudio de H. Meier, *Zur Entwicklung der europäischen Quijote-Deutung*, en *Romanische Forschungen*, Bd. 54 (1940), p. 247.

³¹⁶M. de Unamuno *Vida*, pp. 134 y s.

CONFERENCIAS

DON QUIJOTE Y LA LITERATURA UNIVERSAL³¹⁷

(1947)

I

En estas conferencias que honrarán con vuestra presencia y solícita atención, conmemoramos el nacimiento de un español máximo: Miguel de Cervantes Saavedra. Van a cumplirse, en efecto, cuatrocientos años del comienzo de una vida que marca uno de los más altos momentos de la creación artística española. No que fuera una vida especialmente rica en contenido o diversa de lo que era en su tiempo la vida del español. Como el buen español de su época, Miguel de Cervantes luchó valerosamente en defensa de su patria y de su fe, como muchos de sus compatriotas padeció cautiverio, supo de la ingratitud de altos y bajos, desempeñó cargos de la corona, probó fortuna en las letras y murió oscuramente, aún no cumplidos los sesenta y nueve años de edad, el 22 de abril de 1616. Si algo hay de peculiar y propio en esta vida, ello es tan sólo la tenacidad con que la desventura la preside, el hecho de ver el desengaño siguiéndola por doquier como la sombra al cuerpo. Apenas si hay una ilusión que no parezca nacida en Miguel de Cervantes para verse truncada y convertida en dolor, apenas si concibió un propósito que se le lograra, apenas si hay una amargura que no juntara. Es una vida que parece representar, se ha dicho, la lucha del ánimo esforzado contra la adversidad, espectáculo, como decía Séneca, favorito de los dioses.

Pero como si el destino hubiera querido brindar la más alta compensación a esta vida así de trabajada por la desdicha y fecundada por el dolor, a Miguel de Cervantes le fue dado crear una figura imperecedera de la literatura universal que deja caer todavía sobre su nombre una sombra de inmortalidad: la figura del caballero andante Don

³¹⁷La conferencia fue pronunciada en La Laguna, el 30 de abril de 1947.

Quijote de la Mancha. Una figura en la que alcanza forma y virtualidad lo más esencial, puro y eterno del alma española... Una figura, además, que por expresar de modo tan alto el ser mismo de nuestra ánima patria, por calar tan hondo en el ser de nuestra historia y en las raíces de nuestro existir es figura no nacional, sino humana que lleva en sí el latido de universalidad, de alta y noble universalidad.

Una figura, digo, que creó Cervantes y no un libro, porque cuando la obra literaria da a luz una figura universal, ésta trasciende la letra y se emancipa de la personalidad de su autor, para alcanzar por sí rango y vida propios. Las grandes figuras de la creación literaria viven con autonomía propia, con un vivir y un existir intemporal, cuando más verdadera y más auténtica que los de la persona concreta que las creó; es un vivir y un existir que se repite en cada uno de los que de nuevo las percibe, y las hace suyas con la pasión y el afán de su sentir individual. ¿Quién ha leído el *Edipo rey* de Sófocles, el *Hamlet* de Shakespeare, el *Fausto* de Marlowe o de Goethe? ¿Cuántos no hay, incluso, que no han leído verdaderamente el *Quijote*? Y, sin embargo, ¿quién no siente a su lado, como figuras fraternas, vivas, palpitantes, de eterna actualidad a Edipo, a Hamlet, a Fausto y a Don Quijote? ¿Quién al atravesar el Oresund, no le ha parecido ver vagar aún por las ruinas blancas de Elsinor la figura trágica del príncipe danés? ¿Quién al poner el pie en el *Auerbachs Keller* de Leipzig, no ha creído ver surgir a Fausto entre los estudiantes? ¿Quién, en fin, al atravesar el campo desolado de las llanuras manchegas, no ha creído ver caminar la silueta de Don Quijote y Sancho empañados en un coloquio eterno?

Así, es de Don Quijote, del personaje y no de la obra de quién estos días quisiera hablaros. ¿Qué mejor manera, en efecto, de conmemorar este aniversario anticipado del nacimiento de nuestro más egregio ingenio, que fijar la atención en aquel punto que ha dado inmortalidad y rango de universalidad a su obra? ¿Qué mayor homenaje

podríamos rendirle que hacer más nuestra, por la reflexión, la esencia y el perfil de su criatura dilecta?

Aprovechemos estos momentos en que hemos de estar juntos para volver entrañable y apasionadamente nuestra mirada a Don Quijote de la Mancha, el digno y noble caballero español. Preguntémonos por su ser, por su esencia viva, por la forma de humanidad que encarna.

II

Para hacerlo aún, yo quisiera utilizar un método que es un rodeo, y que los tratadistas clásicos de lógica denominaban método indirecto. Preguntémonos, no de dentro afuera, no disecando con mano fría y ojos cegados la personalidad del hidalgo manchego, sino de fuera adentro, ganando primero un punto de partida, un ángulo de visión. Situemos en suma a Don Quijote en el panorama total de la literatura universal, hagámosle entablar un diálogo esencial con las grandes figuras de la mente occidental, que quizás así lleguemos a hallar algo sustantivo y definitivo sobre él. Preguntémonos en suma quién es, qué representa y encarna Don Quijote, si al pensar en él pensamos también en Don Juan, el turbulento sevillano, en Hamlet, el angustiado príncipe, y en el Doctor Fausto, de alma encendida por la inquietud de los grandes empeños intelectuales.

1. ¿Quién es Don Juan, la otra gran figura universal dada a luz por el genio hispano? Desde que Don Juan, nuestro Don Juan Tenorio, surge como Palas de la sien flamígera de Zeus, de la testa tonsurada de Fray Gabriel Téllez, el fraile mercedario, su figura dislocada y violenta se nos aparece con rasgos fijos e indelebles. Gendarme de Bévoite en su libro *La leyenda de Don Juan*, nos ha dicho sumariamente cuál es su significado. Don Juan representa «la expansión violenta de la sensualidad, burlando las

regulaciones impuestas por la moral y la religión a las pasiones humanas». ³¹⁸ Don Juan es el hombre esclavo de los sentidos y entregado oscuramente al yugo de su imperio. El mundo no es para él más que un inmenso escenario y un colosal instrumento de su deleite. Los hombres y las cosas, el dinero, la naturaleza no tienen para él más significación que la que pueda darle su capacidad para brindarle a él un placer. Va de una ciudad a otra, salta de España a Italia sin que nada deje impresión en él, siempre a paso de carga, a la busca de la flor de cada día. Si hay un polo opuesto a este existir inferior, es la existencia de Don Quijote. El mundo es para él todo lo contrario de un instante de placer; el mundo representa para él un cometido, es el lugar donde ya no impera, pero donde ha de restaurarse un sistema de valoraciones absolutas, un mundo de ideas de vigencia eterna. Con palabras sencillas nos lo dice así dirigiéndose a los cabreros en el cap. XI de la primera parte:

Dichosa edad y siglos dichosos aquellos á quien los antiguos pusieron nombre de dorados... Entonces se decoraban los concetos amorosos del alma simple y sencillamente del mismo modo que ella los concebía, sin buscar artificioso rodeo de palabras para encarecerlos. No había la fraude, el engaño ni la malicia mezclándose con la verdad y llaneza. La justicia se estaba en sus propios términos, sin que la osasen turbar ni ofender los del favor y los del interese, que ahora tanto la menoscaban, turban y persiguen... Las doncellas y la honestidad andaban... solas y señeras, sin temor que la ajena desenvoltura y lascivo intento las menoscabasen... Para cuya seguridad, andando más los tiempos y creciendo más la malicia, se instituyó la orden de los caballeros andantes, para defender las doncellas, amparar las viudas y socorrer á los huérfanos y á los menesterosos. ³¹⁹

Y en otro lugar:

Los religiosos con toda paz y sosiego piden al cielo el bien de la tierra; pero los caballeros ponemos en ejecución lo que ellos piden, defendiéndola con el valor de nuestros brazos y filos de nuestras espadas, no debajo de cubierta, sino al cielo abierto, puestos por blanco de los insufribles rayos del sol en el verano, y de los erizados yelos del invierno. Así, que somos ministros de Dios en la tierra, y brazos por quien se ejecuta en ella su justicia. ³²⁰

³¹⁸ Cfr. G. GENDARME DE BÉVOTTE, *La legende de Don Juan; son evolution dans la litterature des origines au romantisme*, París, 1906, p. 3. (N. de los eds.)

³¹⁹ M. DE CERVANTES SAAVEDRA, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, F. Rodríguez Marín ed., 4ª ed., Madrid, 1941; vol. I, pp. 249-254. (N. de los eds.)

³²⁰ *Ibidem*, vol. I, p. 290. (N. de los eds.)

Por eso, porque para él el mundo no es un instrumento de placer, sino lugar donde realizar un alto cometido ético, Don Quijote no se entrega a los sentidos, sino que lo convierte en campo de ejercicio de su voluntad, esforzándose en reducirlo al imperio de una norma. Frente al Don Juan desenfrenado que recorre estéril toda la escala social, Don Quijote nos formula así su credo ético:

Hemos de matar en los gigantes á la soberbia; á la envidia, en la generosidad y buen pecho; á la ira, en el reposado continente y quietud del ánimo; á la gula y al sueño, en el poco comer que comemos y en el mucho velar que velamos; á la lujuria y lascivia, en la lealtad que guardamos á las que hemos hecho señoras de nuestros pensamientos; á la pereza, con andar por todas las partes del mundo, buscando las ocasiones que nos puedan hacer y hagan, sobre cristianos, famosos caballeros.³²¹

Si quisiéramos ver esto aún más plásticamente, nos bastaría pensar en la actitud que frente a la mujer guarda Don Juan y Don Quijote. Para aquél la mujer es sólo un concepto mostrenco de deleite y cada una de ellas no más que un ejemplar fungible de un género siempre igual a sí mismo; Don Juan va pasando por sus conquistas sin entregarse nunca, y sin conocer nunca tampoco el amor en sentido humano. Don Quijote, en cambio, individualiza a su amada hasta tal extremo que elimina de ella casi su condición de mujer, y la idealiza tanto, la sublima hasta tal punto que va arrancando de ella toda condición material y elevándola al puro reino de la idea. ¿Quién no ha leído con emoción las palabras de ingenua fidelidad con que Don Quijote trata de defenderse de Maritornes en el dormitorio de la posada? ¿Y quién no ha percibido la sublime delicadeza del diálogo entre Don Quijote y Sancho, después de la supuesta visita de éste a Aldonza Lorenzo? Lope de Vega, que pertenecía también a la casta de los donjuanes, decía en el epistolario al Duque de Sessa: «Amor, definido de filósofos, es desseo de

³²¹ *Ibidem*, vol. V, p. 156. (N. de los eds.)

hermosura; y de los que no lo somos es deleyte añadido a la comun naturaleza de los hombres». ³²²

Si quisiéramos reducir a una fórmula la diferencia que va de Don Quijote a Don Juan, diríamos que ésta consiste en que Don Quijote sabe que hay un reino de los valores y de la idea, una esfera de validez intemporal y cree en ella, mientras que Don Juan no sabe nada de este trasmundo más real que la realidad misma. De ordinario se representa a Don Juan como hombre incrédulo, irreverente y blasfemo, como hombre que desafía espada en mano todos los poderes lo mismo terrenos que los celestiales. En realidad aquí se comete un error. Don Juan no es que se burle de lo eterno, no es que lo conozca y se niegue a acatarlo; Don Juan nada sabe de la existencia de otras cosas que las inmediatas y tangibles, las que se le van ofreciendo a su apetito insaciable de gozador. Don Juan ni cree ni deja de creer, vive en una esfera en que tales problemas no tienen relevancia ni perfil. Como decía Unamuno, Don Juan no es religioso ni irreligioso; enfrascado en la tarea de perseguir doncellas, no ha tenido tiempo de preocuparse de tales cosas. ³²³ Don Quijote sí, cree en un mundo de valores, en una zona ideal sustraída al tiempo, y cree en ella tan ardiente y apasionadamente, que se lanza por los caminos de España a su realización militante.

Si paramos mientes en esta diferenciación entre Don Juan y Don Quijote, ¿qué consecuencia nos es dable extraer? Si Don Juan es el contrapolo de Don Quijote, y aquél es hombre de los sentidos, ¿qué otra cosa podrá ser el hidalgo manchego que el hombre de la idea? ¡Hombre de la idea! La expresión es harto vaga, para no ser problemática y casi tautológica. Hombre de la idea es aquél que vive bajo el imperio de

³²² Carta del 8 de agosto de 1617, en *Epistolario de Lope de Vega*, edición de A. G. de Amezáa, Madrid, 1941, vol. III, p. 325. (*N. de los eds.*)

³²³ Cfr. M. UNAMUNO, «Sobre Don Juan Tenorio», en *Ensayos*, Madrid, 1942, vol. II, p. 401: «Don Juan no ha dudado nunca de los dogmas de la Iglesia en que le educaron, porque jamás ha pensado seriamente en ellos. Su ocupación de perseguir y seducir doncellas no le ha dejado lugar para tales meditaciones, o más bien su incapacidad para meditar en estas cosas es lo que le ha llevado a perseguir y seducir doncellas.» (*N. de los eds.*)

un mundo suprasensible, aquél para quien el mundo no es lo dado, sino algo a realizar. Ahora bien, ¿cuántas maneras, cuán diversos caminos hay para la realización de la idea? Más aún, ¿cuántas posibilidades no existen de vivir la idea, de aprehenderla, de hacerla nuestra? Al decir, por eso, que Don Quijote corporiza el hombre de la idea, apenas si hemos hecho otra cosa que plantearnos un nuevo problema, apenas si más que poner el pie en un nuevo camino. Hombres de la idea fueron también Hamlet y Fausto, también ellos vivieron entregados con análoga pasión que Don Quijote a la fe y a la realización de un mundo suprasensible. ¿Por qué son estas tres figuras tan diversas entre sí? Quizás poniendo atención en ello lleguemos a ahondar más en la esencia de nuestro hidalgo. Examinamos primero las existencias tan paralelas y, sin embargo, tan dispares de Hamlet y Don Quijote.

2. El punto de partida es semejante en ambas existencias. Los dos, Hamlet y Don Quijote, van por el mundo, no como un espectáculo o un solaz, sino como un campo de realización de un ideal, de un cometido que vive en ellos. Don Quijote, como Hamlet, quiere retornar las cosas a su orden eterno, quiere restaurar la armonía moral perturbadora, y sabe que si ello ha de ser así, sólo tiene que ser por su riesgo y ventura personales, por el esfuerzo de su brazo. Y, sin embargo, ¡qué mundo de distancia de una a otra existencia!, ¡qué diferencia infinita en la forma en que cada uno vive un mismo y único problema!

En la explanada del castillo de Elsinor, Hamlet oye de boca del fantasma de su padre muerto cosas terribles: su padre no murió de muerte natural, sino asesinado y asesinado por su propio hermano el rey ahora en el trono, el mismo que ha hecho su esposa a la mujer del monarca muerto y madre de Hamlet. Ante esa revelación el ser entero de Hamlet parece conmoverse y crujir hasta sus últimas fibras; la ira, una ira incontenible y un ansia infinita de venganza se apoderan de él. De ahora en adelante su

vida no tendrá más que un fin, no se moverá más que por un motivo. En la Escena V. del primer acto, versos 95 ss.:

¡Que me acuerde de ti!... ¡Sí, sombra desventurada, mientras la memoria tenga asiento en este desquiciado mundo! ¡Que me acuerde de ti! ¡Sí, borraré de mi memoria todo recuerdo trivial y vano, todas las máximas de los libros, todas las ideas, todas las impresiones pasadas, que imprimieron allí la juventud y la observación! Sólo tu mandato vivirá en el libro y en el volumen de mi cerebro, sin mezcla de materia vil. ¡Sí, por los cielos! ¡Oh, la más inicua de las mujeres! ¡Oh infame, infame, risueño y maldito infame!... ¡Bueno será apuntar, que puede uno sonreír, sonreír siempre, y ser un bellaco!³²⁴

Un afán, un furor de venganza invaden el corazón de Hamlet, pero lo decisivo no ha tenido lugar todavía. Poco a poco, casi inevitablemente, una idea va surgiendo con dolorosa claridad en su mente: el asesinato de su padre, el fratricidio, el perjurio de su madre, por horribles hechos que sean, no son algo aislado y subsistente por sí, sino símbolo tan sólo, síntoma del desorden del mundo. Es el mundo el que se halla fuera de quicio, es el mundo el que ha perdido su sentido último y al que hay que retraer de nuevo a su orden y a su sistema. Oscuramente, como un murmullo, van escapándose de su boca estas palabras en la conversación, hasta llegar el tremendo apóstrofe con que finaliza el primer acto: «¡Oídmelo bien! ¡Es el mundo, el mundo el que está fuera de quicio! ¡Oh suerte maldita mil veces! ¡Que haya de ser yo el que deba ponerlo en orden!»³²⁵

Aquí se encuentran los caminos de Hamlet y de Don Quijote. En ambas vive la conciencia de que es preciso retornar al mundo a su norma, restaurar el imperio del mundo de los valores. Pero aquí se separan también sus caminos. Una vez que Don Quijote cobra su conciencia de cuál es su misión en el mundo, la impaciencia no le deja

³²⁴ W. SHAKESPEARE, *Hamlet, Prince of Denmark*, en *The Tragedies of Shakespeare*, edited by W. J. Craig (Oxford University Press), London, 1931, p. 650. (N. de los eds.)

³²⁵ Act I, Sc. V, vv. 189 s.: «The time is out of joint; O cursed spite, / That ever I was born to set it right!»; *ibidem*, p. 652. (N. de los eds.)

vivir en la aldea; tantos son, dice «los agravios que pensaba deshacer, tuertos que enderezar, sinrazones que enmendar, y abusos que mejorar, y deudas que satisfacer.»³²⁶ Don Quijote está cierto de lo que sabe, y está cierto además que el orden del mundo tiene que venir por la voluntad enardecida de los hombres. Nada hay que le detenga, ni nada que le infunda desánimo. Los gigantes se le convierten en molinos de viento, las doncellas nobles en musas de partido, el castillo en venta, el heraldo en porquero, los ejércitos combatientes en rebaños de corderos, y nada, nada mengua su fe ni su valor. Él sabe cómo el mundo debe ser y sabe que él es el llamado por su esfuerzo para ponerlo en pie. Y todavía molido en medio del camino y medio muerto, tiene fuerza para decir con soberbia certeza a su vecino Pedro Alonso que trata de llevárselo consigo: «Yo sé quien soy».³²⁷ ¿Y Hamlet? Con el conocimiento esencial de que su venganza no puede tener más sentido que la de ser el instrumento para el establecimiento del orden universal perturbado, una duda mordiente hace presa en su pecho. ¿Será posible establecer el orden en el mundo? ¿Podrá este universo, fuera de sí, ser retraído a su norma? ¿No será el mundo esencialmente malo y perverso y un intento desatinado tratar de reformarlo? Y sobre todo, ¿podrá el hombre solo echar sobre sus hombros tal cometido? ¿Podrá él, Hamlet, hijo de una madre incestuosa, llevarlo a cabo? ¿No habrá una arrogancia ilimitada y sin fundamento en ello? Y Hamlet sigue pensando: si ello es así, si el mundo es perverso por naturaleza, y nadie y menos él puede ponerlo en pie, ¿qué sentido tiene la venganza? ¿Para qué castigar un hecho que no es más que manifestación de un desorden más esencial y necesario? Preso en el aro de fuego de esta duda inexorable, se consume la existencia de Hamlet. ¿Para qué vengarse? Y otras veces, ¿no debería vengarme? Hay momentos en que un poder elemental y el amor a su

³²⁶ CERVANTES, *op. cit.*, vol. I, p. 68. (*N. de los eds.*)

³²⁷ *Ibidem*, p. 138. (*N. de los eds.*)

padre muerto, parecen imponerse sobre él. Así, por ejemplo en el monólogo final del acto segundo:

Seré un cobarde, no habrá quien me tache de villano, quien me golpee el rostro, quien me arranque las barbas y me insulte en mi misma cara... ¡Sanguinario y lascivo canalla! ¡Inhumano, traidor, impúdico y desnaturalizado asesino! ¡Venganza! ¡Venganza! Pero ¡oh dolor! Hijo de un padre asesinado, incitado por el cielo y por la tierra a su venganza, me veo como una meretriz o como un pillo de cocina, desahogando con palabras mi corazón y contentándome con maldiciones e improperios.³²⁸

Pero es sólo un momento; la duda, la duda inextinguible sigue mordiendo su corazón. ¿Tendrá sentido la venganza? ¿No será todo irremediable? Hamlet no dice como Don Quijote: «yo sé quién soy», sino algo en lo que late la pasión desesperada de la razón a la busca de sí misma:

Ser o no ser: ¡he aquí el problema! ¿Qué es más noble para el ánimo: sufrir los golpes y los dardos de la insultante fortuna, o tomar las armas contra la avalancha de desdicha y ponerle término con las armas? ¡Morir... morir! ¡Eso es todo! ¡Y pensar que con un sueño damos fin al pesar del corazón y a los mil naturales conflictos que constituyen la herencia de la carne!... ¡Morir... dormir! ¡Dormir! ¡Tal vez soñar!³²⁹

Y así, las existencias de Don Quijote y de Hamlet se bifurcan para terminar en dos polos opuestos. Hamlet no encuentra más solución que obrar, obrar sin creer, sin creer en la misma eficacia de la acción, y al hacerlo así, provoca la catástrofe final: muere la reina, su madre, muere Claudio el usurpador, muere Laertes, muere él mismo, que ya antes había atravesado con su espada a Polonio, el padre de Ofelia, su amada. La catástrofe avanza gigantesca al primer plano, como para probar la inutilidad radical de la acción. Y sobre este panorama de catarsis, flotan como un lema las dos frases de Hamlet: «A veces la impaciencia da más fruto que los más profundos cálculos». Y

³²⁸ Act II, Sc. II, vv. 577 ss.; *ed. cit.*, p. 671. (*N. de los eds.*)

³²⁹ Act III, Sc. I, vv. 56 ss.; *ed. cit.*, p. 673. (*N. de los eds.*)

aquella otra: «Así es como el vivo color de la voluntad desaparece al pálido reflejo del pensamiento.»³³⁰ – Don Quijote, en cambio, sigue siempre fiel a sí mismo, siempre cierto e idéntico en su ánimo, sin que a lo largo de su vida experimente una sola duda. Una sola vez se retracta de su noble locura, pero ello tiene lugar por boca de Alonso Quijano, porque Don Quijote ha muerto ya a manos de la cordura.

3. Ganado así un primer acercamiento a la sustancia de la figura de Don Quijote, después de haberlo contrapuesto a Don Juan, y de haberle acercado y contrapuesto a Hamlet, vamos a poner frente a frente a nuestro hidalgo con Fausto, el inquieto doctor alemán.

Aquí pisamos ya otro terreno. La figura de Fausto, a quien bien pudiera llamarse el mito de Occidente, ve también el mundo como un cometido, pero no ético, sino lógico. Hijo de una época en que las conquistas de las ciencias naturales parecen haber abierto al hombre occidental horizontes sin límites, Fausto, que como él mismo nos dice, ha estudiado medicina, filosofía, jurisprudencia y teología, que es *magister artium*, se debate con la impotencia. ¿Cómo vivir con un saber a medias? No saber quizás es posible, pero saber algo, lo suficiente para comprender lo poco que se sabe. Años y años de estudio no han servido más que para levantar apenas el velo que cubre la superficie de las cosas. Pero sin esencia... ¿Cómo encontrar su esencia? ¿Cómo arrancar al universo su último secreto? ¿Cómo llegar a aquel punto en el que lo finito e infinito se funden en una sola verdad? Aquí el mundo, decimos, no se presenta como un cometido ético, como un campo para el ejercicio de la verdad, sino como un enigma, como un horizonte para el ejercicio del intelecto. En el «Prólogo en el cielo» de su tragedia, Goethe hace, por eso, que Mefistófeles, defina así a Fausto:

³³⁰ Act III, Sc. I, vv. 84 s.; *ibidem*, p. 674. (N. de los eds.)

No de la tierra son la bebida y la comida del loco.
La inquietud le impulsa hacia lo lejos.
Sólo a medias tiene conciencia de su propia locura;
Al cielo pide la más bella de las estrellas,
y a la tierra todo placer, el más supremo.
Y nada, ni lo próximo ni lo remoto
puede calmar su pecho, torturado por la inquietud.³³¹

La inquietud es la característica de Fausto. Para él no hay un minuto que perder; su vida entera está al servicio de una idea sola y obsesiva: conocer, conocer, siempre conocer, llegar a las últimas y más recónditas incógnitas, extraer del mundo su enigma y su secreto.

Don Quijote, en cambio, no se sintió nunca atribulado por problemas gnoseológicos ni lógicos. Nuestro buen hidalgo sabía perfectamente lo que era verdad y lo que era mentira, y sabía que mucho de lo que parece verdad es más mentira que lo que parece fantasía. Lo que él conoce no es lo que es, sino lo que debe ser, aquello que debe contribuir la norma de cuanto aparece con existencia. Así, por ejemplo, en el capítulo L de la I parte, donde departiendo con el canónigo, que trata de convencerle de que son mentira los libros de caballería, Don Quijote dice como supremo argumento: «¿Cómo no habrían de ser verdad? Lea vuestra merced estos libros...»

Y vuestra merced créame, y como otra vez le he dicho, lea estos libros, y verá como le destierran la melancolía que tuviere, y le mejoran la condición, si acaso la tiene mala. De mí sé decir que después que soy caballero andante soy valiente, comedido, liberal, biencriado, generoso, cortés, atrevido, blando, paciente, sufridor de trabajos, de prisiones, de encantos; y aunque ha tan poco que me vi encerrado en una jaula como un loco, pienso, por el valor de mi brazo, favoreciéndome el cielo, y no me siendo contraria la fortuna, en pocos días verme rey de algún reino, adonde pueda mostrar el agradecimiento y la liberalidad que mi pecho encierra.³³²

³³¹ J. W. GOETHE, *Faust*, en *Goethes Werke in sechs Bänden*, E. Schmidt ed., Leipzig, 1940, vol. I, p. 268. (N. de los eds.)

³³² CERVANTES, *op. cit.*, vol. IV, p. 282. (N. de los eds.)

Lo mismo nos sale al paso en la aventura con los mercaderes toledanos. Plantado en medio del camino, Don Quijote exige que presten vasallaje a su señora Doña Dulcinea, y proclamen su hermosura.

Paráronse los mercaderes al son destas razones, y á ver la extraña figura del que las decía, y por la figura y por las razones luego echaron de ver la locura de su dueño; mas quisieron ver despacio en qué paraba aquella confesión que se les pedía, y uno de ellos que era un poco burlón y muy mucho discreto, le dijo:

– Señor caballero, nosotros no conocemos quién sea esa buena señora que decís; mostrádnosla: que si ella fuere de tanta hermosura como significáis, de buena gana y sin apremio alguno confesaremos la verdad que por parte vuestra nos es pedida.

– Si os la mostrara – replicó don Quijote –, ¿qué hiciérades vosotros en confesar una verdad tan notoria? La importancia está en que sin verla lo habéis de creer, confesar, afirmar, jurar y defender; donde no, conmigo sois en batalla, gente descomunal y soberbia.³³³

Y lo mismo nos pasa cuando, bacía en mano, proclama en la venta que la bacía es el yelmo de Mambrino. No, Don Quijote no se hallaba conturbado por problemas del conocimiento. No es como a Fausto la verdad última de la realidad que nos rodea la que Don Quijote quería alcanzar, sino la verdad actuante de la reconfirmación del mundo según una norma.

³³³*Ibidem*, vol. I, p. 125 s. (N. de los eds.)

FAUSTO Y EL MITO DE OCCIDENTE³³⁴

(1947)

¿Hay una figura literaria que más resonancias posea para el hombre europeo, que la figura del Dr. Fausto, el del alma encendida por la inquietud perenne de los empeños intelectuales? ¿Hay alguna figura, sobre todo, que más directamente hable a una época como ésta nuestra, que se ha complacido en atribuirse a sí misma el predicado de «faústica»? Como una sombra atormentada, de ánimo perplejo, la mirada fija a un más allá inalcanzable, el Dr. Fausto atraviesa como un meteoro la escena europea, encarnando como un dios maligno toda la turbulencia, todas las ansias y las ambiciones insatisfechas del intelecto occidental.

Para la mayoría de quienes hoy escuchan el nombre de Fausto, su figura se identifica con el personaje de grandiosas dimensiones creado por Goethe en la tragedia que lleva como título su nombre. Sin embargo, el *Fausto* de Goethe es sólo un momento en una tradición literaria de tres siglos, una reconstitución y reelaboración de un mito que empieza a constituirse en los albores del siglo XVI. La tragedia del más grande de los poetas alemanes tiene detrás de sí, en efecto, toda una serie de obras que llevan a la escena la inquietante figura del Dr. Fausto: la tragedia del inglés Marlowe, la de Lessing, la de Müller *el pintor*, la de Klinger. Después de Goethe, algunos de los más sutiles dramaturgos de los siglos XIX y XX vuelven a poner mano en el mismo empeño: Chamisso, Grabbe, Lenau, Ferdinand Avenarius. Y es que en el fondo, en la figura de Fausto, en los orígenes de su alumbramiento como personaje dramático, no se encuentra una leyenda, sino lo más potente y grávido de futuro, como es una persona viva, con realidad concreta.

³³⁴ Conferencia radiofónica emitida en Radio Club Tenerife con ocasión de la Semana de Arte de Santa Cruz el 11 de mayo de 1947.

El Dr. Juan Fausto, sobre cuya existencia inquieta e inquietante iba a alzarse todo el edificio de una tradición literaria, vivió, según las noticias más fidedignas, en los últimos años del siglo XV y en la primera mitad del XVI; probablemente nació hacia 1480 y murió en 1539. La figura de este estudioso de casi todas las ciencias, nigromante, astrólogo y cultivador de la magia negra, atraviesa como un meteoro las universidades alemanas más penetradas por el espíritu de la época: Erfurt y Wittenberg. En un tiempo en que los espíritus se hallan sacudidos por todos los temblores y estremecidos por todos los presentimientos en una situación histórica que tiene la gravedad y la preocupación adusta de los rostros que nos han legado Durero y Baldung Grien, el extraño personaje arrastra tras sí una fama popular que es mezcla de miedo y de curiosidad. Johannes Trithem, Franz von Sickingen, el mismo Melanchton, nos transmiten noticias alucinantes del Dr. Fausto: milagros, transustanciaciones, apariciones y desapariciones como en una comedia de magia, van señalando la ruta del nigromante. ¿Cómo no creer que quien tal podía, había de tener cerrado con el demonio un pacto a vida o muerte? ¿Cómo explicarse de otra suerte que un mortal pudiera saltar así las fronteras que separan lo real de lo irreal? Ya en la segunda mitad del siglo XVII, pocos años después de la muerte verdadera del Dr. Fausto, nos sale, por eso, al encuentro la leyenda que enciende con nuevos destellos su figura. Melanchton relata a su discípulo Manlius, en 1569, cómo murió Fausto «el que había cerrado un pacto con el diablo». Fausto se hallaba cenando una noche en una posada de Württenberg, y consumía las viandas tan triste y siniestramente, que el posadero hubo de preguntarle si algo le acontecía. «Nada» – respondió Fausto – «pero no os asustéis esta noche por nada que pueda pasar». A las doce de aquella misma noche la casa fue sacudida hasta sus cimientos y todos los que dormían sintieron un ruido pavoroso; cuando, a la mañana

siguiente, entraron en el dormitorio del Dr. Fausto, encontraron a éste estrangulado en el lecho, con el rostro vuelto hacia la tierra.

Sobre estos pocos datos de su vida y de su muerte, muchos de ellos fantásticos, y algunos, sólo pocos, reales e históricamente comprobables, se alza el andamiaje del mito de Fausto, un mito que es, en gran parte el mito de Occidente. Marlowe y Goethe han dado un desenlace distinto a sus tragedias: en la de Marlowe, Fausto perece arrastrado por el espíritu del mal, que accede a cobrar el precio estipulado en el pacto. Por eso, los últimos versos de la obra resuenan en los labios del profeta con un tono resignado de justicia cumplida:

Cortada ha quedado la rama que tan enhiesta podía haber crecido.
Ceniza sólo es el laurel de Apolo
que creció un día en este hombre tan lleno de ciencia.
Fausto ha muerto.³³⁵

Goethe, en cambio, introduce en la tragedia elementos populares recogidos de la tradición literaria del siglo XVII y nos ofrece un Fausto más humano, con mayor color de realidad quizás, pero desprovisto de esa grandeza trágica, de ese hálito de destino insoslayable que circunda al personaje de Marlowe. En la vida de Fausto se cruza Margarita, una de las figuras más delicadas y emocionantes de la literatura universal. Seducida por Fausto, Margarita, aunque muerta, sigue como la sombra al cuerpo la existencia de Fausto; es el testimonio vivo, la admonición permanente de los límites que están señalados por la naturaleza, no sólo al poder de los hombres, sino también a las artes del rey de las tinieblas. Al cabo de su vida, por eso, Fausto no es arrastrado al averno, sino que se salva, no por lo que hizo, sino por lo que quiso hacer. Los versos

³³⁵ CH. MARLOWE, *The Tragical History of the Live and Death of Doctor Faustus*, en *Marlowe's Plays and Poems*, M. R. Ridley ed., London/ New York, 1955, p. 158. (N. de los eds.)

finales de Goethe constituyen, en este sentido, algo así como el polo opuesto de los de Marlowe:

Salvado queda del malo
el noble retoño del mundo del espíritu.
Bien podemos salvar
a quien siempre se ha esforzado
en alcanzar alturas mayores.³³⁶

Sería, sin embargo, grave error, querer ver en estas dos versiones opuestas del final de Fausto o en las variantes más o menos dispares de otros dramaturgos, especialmente del siglo XIX, concepciones distintas de la figura de Fausto. Desde que la fantasía popular comienza a elaborar la leyenda sobre el material tangible de la vida real del Dr. Fausto, el mito faústico va desarrollándose según líneas unitarias hasta nuestros días. Hijo de una época que parecía destinada a brindar al hombre las últimas posibilidades del conocimiento, los últimos y más eficaces medios para el dominio de la naturaleza, Fausto encarna el afán inapagable del saber, el ansia infinita que lleva a la mente a procurarse una última claridad sobre sí, y sobre el orden todo de la creación. Mientras que Don Quijote, nuestro noble hidalgo manchego, es el mito de la fe en la idealidad, mientras que Don Juan, el libertino sevillano, encarna el mito de la sensualidad gravitando sobre sí misma, mientras que Hamlet, el príncipe shakespeariano, representa la tragedia de la razón analizando sus propias posibilidades, Fausto nos brinda como personaje dramático la tragedia del conocimiento abstracto entregado a sus propias leyes.

Veámosle en escena. Cuando en el «Prólogo en el cielo» de la tragedia goethiana Mefistófeles nos lo presenta ya con su perfil definitivo:

³³⁶ J. W. GOETHE, *Faust*, en: *Goethes Werke in sechs Bänden*, E. Schmidt ed., Leipzig 1940, vol. I, p. 671. (N. de los eds.)

Ni la bebida ni la comida de ese necio son de este mundo. La inquietud permanente le empuja hacia remotas lejanías, y apenas si tiene conciencia de su propio desvarío. Exige del cielo los más bellos luceros, y de la tierra el placer supremo. No hay ni proximidades ni cielos remotos que den sosiego a su pecho agobiado.³³⁷

Fausto, en efecto, servidor y dueño de su razón, no tiene un minuto en su vida sobre el que reposar la calma de su ánimo inquieto. ¿Cómo vivir sin el saber último?, es su pregunta atenazante. Es posible y quizás serena la vida del que nada sabe, ni siquiera esa su ignorancia. Pero, ¿cómo detenerse a mitad de camino? ¿Cómo poder vivir, cuando se sabe algo, cuando se sabe lo suficiente para darse cuenta del propio no-saber? En los primeros versos de la tragedia de Marlowe nos lo dice así Fausto, y más de un siglo más tarde va a repetirlo en el tremendo monólogo inicial de Goethe:

He estudiado con afán apasionado
Filosofía, ¡ay!
Jurisprudencia, Medicina, y,
desgraciadamente, también Teología.
Y aún me encuentro, sabiendo tanto
como antes de comenzar...
No soy tan necio para creer
que sé algo, cuando nada sé.
¡Y quiero saber, sí, quiero saber!³³⁸

Entendámonos. No es que Fausto quiera saber más de lo que sabe, no es que su ansia le impela a aprender o a extender la suma de sus conocimientos. Este impulso es, al contrario, el que mueve a su fámulo Wagner, símbolo del filisteo de sí mismo, que despertado por el coloquio de Fausto con Mefistófeles, no duda en asegurar:

Con ardor me he entregado a los estudios.
Mucho sí, sin duda, pero querría saberlo todo.³³⁹

No, Fausto no quiere saber más, sino otra cosa de la que sabe. Lo que ve escapar día tras día a sus más violentos afanes, es aquel saber de las causas últimas, a ese punto

³³⁷ *Ibidem*, p. 268 (N. de los eds.)

³³⁸ *Ibidem*, p. 270 (N. de los eds.)

³³⁹ *Ibidem*, p. 277 (N. de los eds.)

en el que lo finito y lo infinito parecen unirse en una sola dicción. Su meta final es el conocimiento de ese orden en que la razón misma se incluye como parte, la visión de ese último sentido de las cosas en que el caos cesa: « ¡Ay si yo supiera —dice él mismo— qué es ese algo que mantiene unido todo lo que es!»³⁴⁰

Y así como no es la extensión ni la suma de conocimientos lo que mueve la inquietud de Fausto, sino la pura calidad de un saber intemporal, así no es tampoco la apetencia de placeres, el logro de nuevos medios de dominar la vida lo que le empuja por la ruta de la tragedia. Fausto sabe perfectamente del dolor del conocimiento, sabe, sobre todo, de su impopularidad, de que no es como tal, como afán hacia lo alto, ni forma del vivir:

¿Qué significa conocer? – Nos dice en el primer acto–
¿Quién se atreve a nombrar las cosas por su propio nombre?
Los pocos que supieron de ello
y que revelaron al pueblo su corazón,
fueron crucificados y quemados.³⁴¹

Así, como la forma más pura y desinteresada del conocer, se nos presenta Fausto en su figura legendaria. Empujado hacia las alturas más alucinantes, lanzado hacia los horizontes más temerosos, obedeciendo sólo la dialéctica interna del proceso racional, siguiendo no más que la finalidad inmanente del intelecto. Ésta es su tragedia y su grandeza. Su tragedia porque no sigue su ruta de perdición impulsado por afanes extraños, por móviles ajenos, sino tan sólo por su propio ser de la razón, porque es ésta que, obrando sobre sí, se mueve en una apropiación infinita; grandeza, porque en Fausto se hace cuerpo y figura la entrega sin vacilación a los imperativos de la labor intelectual, el seguimiento de un cometido que es, en su dolor, la más alta y noble realización humana. En Fausto se hace también, por eso, mito y símbolo, el destino de Occidente: la lucha trágica de una razón a la busca de su propio sentido.

³⁴⁰ *Ibidem*, p. 270. (N. de los eds.)

³⁴¹ *Ibidem*, p. 277. (N. de los eds.)

RAINER MARIA RILKE³⁴²

(1947)

Hace poco, unos meses escasos, el veintinueve de diciembre último, se cumplió el vigésimo aniversario de la muerte de uno de los poetas más dulces, más íntimos, más sutiles que ha conocido nuestra cultura occidental: Rainer Maria Rilke. ¡Un poeta! La palabra, que nos habla de la paz inmóvil de las horas serenas, del fluir intacto de la vida del espíritu, tiene resonancias extrañas en esta Europa hosca y triste de nuestros días, sobre este suelo agitado y convulso de nuestra época. Un poeta fue, sí, Rainer Maria Rilke, un poeta de voz tan penetrante, de mirada tan esencial, que su mensaje y su vida se alzan hoy ante nosotros como en su día, apresándonos como entonces en el aro de fuego de una inquietud inexorable. Y es que nadie como él, nadie como su espíritu lleno de perplejidades infinitas, acertó a vaciar su propia vida en la angustia del mundo circundante; es que nadie como él, sobre todo, supo conjurar en su verso ardiente la vida y la muerte, la nada, el dolor, y los demonios todos de la existencia occidental. ¡Rainer Maria Rilke! ¡Poeta de un tiempo en que parecía haber callado para siempre la voz de los poetas! ¿Quién no ha sentido alguna vez tu cálida compañía? ¿Quién no ha oído cerca, muy cerca del corazón, tu palabra alucinante? ¿Quién no ha creído alguna vez que tu voz lejana se había cuajado exclusivamente para él?

Si quisiera decirse algo esencial de Rilke, habría que decir que fue una vida al servicio, a la busca de la poesía, una vida que es hasta tal punto ruta y camino hacia la creación, que hay veces que parece diluirse, perder contornos, dejar de ser vida y verterse entera en su obra. Rilke no vivió su vida, sino que la utilizó, la tomó en sus manos estremecidas como un instrumento, el único, para llegar a la dicción de lo

³⁴² Conferencia radiofónica de F. González Vicén el 31 de marzo de 1947.

sustancial, para que sobre su cabeza descendiera el aliento de lo inefable, la gracia de la palabra. ¡Vivir la vida en círculos ascendentes trazados sobre las cosas! Nos dice ya en su primer libro, como un programa de su existencia memorable. Subir siempre, hacia lo alto, hacia parajes arriscados, de aire sutilísimo, donde sólo mora la mirada de Dios. De aquí la peregrinación eterna, angustiada del poeta: de Alemania a Austria, de Italia a Francia y Suiza, de Rusia a España. Berlín, Munich, París, Viena, Florencia, Moscú, Ronda, Toledo se suceden agolpadamente en el espejo de su vida. De aquí también su existencia como una huída permanente. Huída de su familia, de sus amores, de sus amigos, de su mundo; una huída, sin embargo, que no es huída de algo, sino huída absoluta, en sí, fuga como forma de vivir. ¿Cómo encontrar la soledad, si no es con la negación de todas las vinculaciones, volviendo las espaldas a todo lo que apresa y determina nuestro ser? ¿Cómo alcanzarse a sí mismo, si no es decidiéndose a poner el pie sobre el suelo abrasado de los desiertos sentimentales? Y armado con este valor temerario, asceta de su misma renuncia, Rilke escapa, escapa siempre que las cosas o los hombres le amenazan con obstruir su mirada fija crispadamente, sin un temblor, en el mundo de lo esencial.

Desde esta soledad heroica, desde esta su paz armada, Rilke va acercándose a las cosas, va incorporando a su estro genial todo el mundo del ser. El expresionismo, lo que en España llamamos modernismo, nos ha ido acostumbrando a una noción exclusiva y parcial de la creación poética. La idea de la poesía como realización máxima de las posibilidades formales y musicales del idioma ha ido haciendo olvidar desde comienzos de siglo la noción clásica de la poesía como dicción de lo esencial. Rainer Maria Rilke es el último gran creador bajo la norma de esta idea clásica. Al igual que Hölderlin, lo mismo que Kleist, Rilke entiende la forma poética como modo de expresión de lo inefable, como quebrantamiento de los límites que angostan la comprensión y la

comunicabilidad del mundo del ser. Ver, aprehender el ser, verlo y aprehenderlo en sí, y hacer esta visión y aprehensión susceptible de transmisión, he aquí el anhelo en que se hace llama viva el ánimo de Rilke. ¡Las cosas, las cosas! Esa gran anunciación que va ascendiendo lenta y rumorosamente en el alma europea desde los días del Renacimiento, alcanza su flamear en Rilke. El mundo de lo episódico y efímero, el reino de lo temporal, se convierte para él en revelación de lo único y necesario, en campo en el que el ser es. Como para los pintores del impresionismo francés, por él tan amados, como para Cézanne, como para Van Gogh, el mundo entero, el universo de cuanto es, vibra ante los ojos de Rilke como una grande y única sustantividad. Es un arte mudo de las cosas donde se revela toda posible trascendencia, él es el solo milagro, la única maravilla posible. Ser, ser esencialmente, ¿qué mayor asombro? ¿Cómo no sentir el ánimo estremecido ante el prodigio del existir? ¿Y qué otro puede ser el cometido ingente del arte, sino sacar a flor de conciencia, dar forma a este ser de las cosas, ponerlo al descubierto desprovisto de la apariencia de lo accidental? Y como el artífice y el orfebre, como el entregado a la labor material de las artes plásticas, Rilke va puliendo trabajosamente, con amor y cuidado infinitos, su vehículo y su instrumento: el lenguaje. Visionario de un trasmundo de lo visto y sentido, su pasión estremecida hace crujir al idioma y la palabra se encorva como amenazando quebrarse...

En esta tensión pavorosa, como quien trabaja bajo la presión de miles de atmósferas, Rilke va creando sus libros, va dejándolos caer calladamente en las aguas adustas de su tiempo. Crear, crear sin pausa es su sino, la salvaguardia de su existir...

Y sin embargo, no era ni mi propósito hablar de Rainer Maria Rilke, sino hacer resonar su voz. ¿Qué mejor manera de entender su alma y su noble pasión que dejarle dirigirse a nosotros, que recibir su mensaje con ánimo propicio?

He aquí unas poesías del gran poeta de las *Elegías de Duino*, que he intentado verter de su fiero alemán en nuestra lengua castellana. Proceden unas de uno de sus libros más dulces y cantarines, escrito en el momento de máxima dicha personal del autor, en sus años de París: él mismo lo llamó *El libro de las imágenes*. Otras de su *Libro de horas* y otras, finalmente, de *Nuevas poesías*.

LA PANTERA

Tan fatigada está su mirada por el
desfilar de los barrotes,
que no soporta nada.
Para ella es como si hubiera mil barrotes
y ningún mundo tras ellos.

El ademán suave y lento de sus pasos robustos
girando en círculos mínimos,
es como una danza en torno a un centro
en el que se alza dormida una gran voluntad.

Sólo de vez en cuando se alza sin ruido
el telón de las pupilas.- Una imagen penetra entonces en ella,
recorre la paz tensa de sus miembros
y deja de existir en el corazón.

LA MUERTE DE LA AMADA

Él sólo sabía de la muerte, lo que todos saben:
que nos toma y nos hace mudos.
Cuando ella, empero, fue, no arrancada de él,
no, sino desapareciendo lentamente de sus ojos,

cuando se deslizó insensiblemente hacia sombras desconocidas,
y sintió que éstas tendrían
ahora como una luna su risa adolescente
y su manera de agradar,

entonces le fueron los muertos tan conocidos
como si, por ella, hubiera entrado en
parentesco estrecho con cada uno de ellos; dejó a los otros sus palabras

sin creer nada de ellas, y llamaba a aquel país
el bien situado, el de dulzura insoportable

y lo tanteaba con sus pies.

DÍA DE OTOÑO

Señor: ha llegado la hora. El verano ha sido grandioso.
Tiende tus sombras sobre relojes de sol,
y desencadena los vientos sobre los páramos.

Ordena a los últimos frutos su plenitud;
dales aún dos días del sur,
empújales hacia sus alturas y haz ascender
el último dulzor en el vino violento.

Quien ahora no tiene morada, no se la edifica ya.
Quien ahora está sólo, lo estará largo tiempo,
velará, leerá, escribirá extensas misivas
y paseará de aquí para allá, inquieto,
en las alamedas, cuando el viento empuja las hojas.

CANCIÓN DE AMOR

¿Cómo sujetar mi alma, que
no roce con la tuya? ¿Cómo dirigirla
por encima de ti hacia otras cosas?
¿Con qué placer la ocultaría en la oscuridad junto a algo
perdido, en un lugar extraño y callado
que no vibrara también, cuando vibran tus profundidades!
Pero ¡ay! todo lo que nos roza, a ti como a mí,
nos aprehende como un arco de violín
que extrae un sonido de dos cuerdas.
¿Sobre qué instrumento estamos tensos?
¿Qué músico nos tiene en sus manos?

ES UN PALACIO

Es un palacio. Las armas
borrosas sobre el portón.
Las copas de los árboles creciendo sobre él
como manos implorantes.

En la ventana que se hunde lentamente
se alza en aparición
una flor azul rutilante.

No hay mujer sollozante...
la flor es el último ser que dice adiós
en la fábrica en ruinas.

EL PUENTE DE CARRUSELL

El ciego que se halla sobre el puente,
gris como mojón de frontera de reinos innominados,
es quizás la cosa, siempre la misma,
en cuyo torno gira de lejos la hora estelar,
el centro silencioso de todas las estrellas.
Todo a su alrededor yerra, corre y luce.

Es el justo inmóvil,
situado en medio de múltiples caminos de error;
el oscuro acceso al mundo del averno
para una generación superficial.

HORA GRAVE

Quien ahora llora en cualquier lugar del mundo,
llora en el mundo sin motivo,
llora por mí.

Quien ahora en cualquier lugar de la noche,
ríe en la noche sin motivo,
se ríe de mí.

Quien ahora va por cualquier lugar del mundo,
va por el mundo sin motivo,
va hacia mí.

Quien ahora muere en cualquier lugar del mundo,
muere en el mundo sin motivo,
me está mirando a mí.

DEL LIBRO DE HORAS

Vivo mi vida en círculos ascendentes
trazados sobre las cosas.
Quizás no alcance el último,
pero quiero intentarlo.

Giro en torno a Dios, la torre inmemorial,
en giros milenarios.
Y aún no lo sé: ¿soy un halcón, un huracán
o un canto grandioso?

¿A qué se pierden mis manos en los pinceles?
Si te pinto, Señor, apenas si lo notas.
Yo te siento, Señor. Tú caminas al borde de mis sentidos,

titilante, como una suma de islas,
y yo soy el espacio para tus ojos,
que no parpadearán jamás.

¡Oh Señor! Da a cada uno su propia muerte,
el morir que fluye de aquella vida
en que cada uno tenía amor sentido y angustia.

Pues sólo somos la cáscara y la hoja.
Y el fruto, el fruto en cuyo torno todo gira,
es la muerte, la muerte grande que cada uno lleva en sí.

LOS ORÍGENES DEL ESTADO MODERNO³⁴³

(1947)

El más esclarecido entre los maestros de las últimas generaciones universitarias españolas comenzaba no hace muchos años un ciclo de conferencias sobre el Renacimiento con las siguientes palabras: «No sabemos lo que nos pasa, y esto es precisamente lo que nos pasa, no saber lo que nos pasa»³⁴⁴. Por ser la frase ingeniosa, lo que en ella se encierra no es, ni mucho menos una ingeniosidad, sino la expresión de un hecho, el más contundente e insoslayable de nuestra época. El hombre europeo que secularmente ha vivido dentro del marco incommovible de un sistema de formas y valores, cuya existencia era modelo de certidumbre y fijeza históricas, se siente desde hace un cuarto de siglo presa de inquietud, de una inquietud azorante y desasosegada, vive, en suma, fuera de sí ¿Qué ha sucedido, qué ha podido ocurrir para que de tal manera haya quedado estremecido y quebrantado el ámbito de la vida occidental? La cultura, la vida europea se encuentran en crisis, se dice. Pero esto, así formulado, no es una explicación; ya antes de ahora, en el tránsito del mundo antiguo al mundo cristiano, en el curso del Renacimiento, la cultura europea ha atravesado una crisis de significación y dimensiones extremas, sin que ninguna de ellas fuera alcanzada por esta sacudida, por este estremecimiento de los estratos más profundos de la conciencia histórica. No, lo que explica nuestra situación y lo que la distingue de otras situaciones de tránsito y crisis de que la historia nos da cuenta, es el hecho –digámoslo en pocas palabras- de que hoy asistimos por primera vez al derrumbamiento del sistema de valores que ha venido prestando sentido a la existencia europea; el hecho que nosotros,

³⁴³ Conferencia impartida por el Prof. González Vicén en el Círculo de Bellas Artes de Santa Cruz de Tenerife el 20 de mayo de 1947.

³⁴⁴ J. Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, en *Obras Completas*, Madrid, 1947, tomo V, p. 93. (*N. de los eds.*)

hijos y producto de la cultura occidental, vivimos el fracaso de todas las formas que han modelado esta cultura, de todos los cauces por los que ésta ha discurrido. Cuando la cultura del mundo antiguo parece venirse abajo, hay todo un repertorio de formas que pasa como herencia al mundo cristiano medieval: la idea ecuménica del imperio, la constitución formal y muchas otras ideas. De manera semejante, el mundo medieval transmite al mundo moderno a través del Renacimiento las nociones fundamentales del conocimiento humanista, los modos lógicos elaborados por la Escolástica y la noción de libertad negativa, que tan alta significación iba a jugar en las guerras de religión. Esta pervivencia de las formas, esta continuidad en el fluir de la temporalidad, es lo que da su firmeza y certidumbre existencial al hombre de la Alta Edad Media o del Renacimiento, lo que le ahorra esa sensación de vacío histórico que nos distingue a nosotros. Para el hombre europeo actual las formas del pasado inmediato y remoto, las formas de la vida moral, social o económica no son un algo en cuyo seno viva aún, no son el puente que une su existir con el existir tradicional, sino algo así como una suma de instrumentos arcaicos e inservibles, unos módulos, unas categorías carentes de toda virtualidad en nuestra circunstancia histórica, impotentes para dominar el torrente inmensurable de la vida que nos ha tocado vivir. El europeo se halla en la situación en la que pudieran hallarse los últimos vástagos de un linaje secular, que vieran repentinamente que la casa solariega que les albergaba desde hacía siglos comenzara a cuartearse y a hacerse inhabitable ¿Qué camino tomar? ¿Reformar el edificio de arriba abajo? ¿Abandonar el viejo solar? He aquí también nuestra angustia, el dilema que como aro de fuego tiene prendida la existencia europea.

De esta crisis de las formas, ninguna es quizás tan aguda, ninguna se presenta con caracteres tan apremiantes como la crisis de las formas políticas. Hoy no es un

secreto para nadie que se hallan en un trance de transformación radical los modos de organización de la convivencia humana que han regido la vida europea durante los últimos cinco siglos. Si hiciera falta alguna confirmación de ello, ninguna mejor que la historia de Europa en los años que siguen a la Primera Guerra Mundial. Son años de revoluciones y conmociones políticas y sociales muy diversas en sus orígenes y en sus finalidades, pero que todas ellas no son más que manifestaciones del esfuerzo que realizaron los hombres y los pueblos europeos durante más de treinta años para hallar nuevos cauces de existencia política, nuevos modos, nuevos caminos de convivencia. Son años, en suma, en que la conciencia de la crisis de las formas políticas tradicionales, abandona la mente de algunos historiadores o teóricos del Estado para salir a la plaza pública; años en que la crisis del Estado tradicional deja de ser convicción individual para convertirse en fuerza histórica actuante.

De esta crisis del Estado querría también hablar esta tarde. Pero querría hablar de ella de una manera no directa, sino como quien da un rodeo, no examinando en sí, directamente el fenómeno de la crisis política de nuestro tiempo, sino intentando comprenderla, intentando, como decía Hegel, hacerla dialécticamente necesaria. El Estado, cuya crisis se desarrolla ante nuestros ojos, y en cuya crisis nos hallamos todos irremediabilmente inmersos, no es el Estado en absoluto, no es siquiera el Estado europeo sin más, sino una forma de Estado precisa y concreta, un Estado que comienza a constituirse entre los siglos XIII y XV, que va desarrollándose y cobrando perfiles cada vez más definidos a lo largo de los siglos modernos, y que alcanza su máxima eficacia histórica en el siglo XIX. Este Estado, en cuya constitución y afianzamiento trabajaron las mejores generaciones europeas de los últimos quinientos años, este Estado del que hubo razón para creer representaba el modo permanente y paradigmático de organización política, es el que hoy periclita. ¿Qué mejor manera de entender su

crisis, que seguir su proceso vital, que fijar nuestra atención en su nacimiento? Si, según la bella frase de Goethe, todas las cosas viven y mueren según la ley que preside su nacimiento, ¿qué otro método más adecuado para comprender el Estado de nuestros días que volver los ojos a sus orígenes, que estudiar su desarrollo a lo largo de los siglos en que va cobrando fuerza y pujanza? Homero nos relata cómo los navegantes antiguos no tenían otro medio para conjurar el hechizo que ejercía sobre ellos el canto de las sirenas, que recitar al revés las mismas palabras que iban llegando a sus oídos. Algo así vamos a hacer esta tarde. Vamos a recitar al revés la historia del Estado moderno. Es decir, vamos a tratar de ganar claridad sobre su crisis, poniéndonos en el punto de partida de su desenvolvimiento histórico. Quizás así ganaremos un punto de vista, una perspectiva para comprender nuestro horizonte histórico, que es tanto como comprendernos mejor a nosotros mismos.

El Estado moderno nace por un lento proceso de constitución que tiene lugar, como ya queda dicho, entre los siglos XIII y XV, y nace directamente del Estado medieval. Una urgencia inmediata, por eso, al tratar del Estado moderno es poner en claro la naturaleza del Estado medieval. ¿Qué era el Estado medieval? Un aficionado a las respuestas breves y tajantes podría decir que aproximadamente lo contrario de la idea que en nosotros despierta la palabra Estado. Toda la multiplicidad de funciones que caracteriza al Estado para nosotros es desconocida por el Estado medieval, o es ejercida por órganos e instituciones ajenas a él. Los intereses económicos y sociales, la beneficencia, el sistema de tráfico y comunicaciones, todo ello constituye una esfera en la que el Estado medieval no interviene en absoluto. De la vida de sus súbditos, de sus acciones, de sus intereses, sólo una mínima parte es intervenida, controlada, fomentada o simplemente afectada por el Estado, el cual, a su vez, sólo cuenta también para sus fines con una mínima parte de las energías o de la actividad de sus súbditos.

Comparado, en fin, en este aspecto, con la plenitud de posibilidades del Estado como modo supremo de organización política, el Estado medieval no es más que un esquema en germen de su propio futuro.

Pero, además, el Estado medieval no sólo se caracteriza por la parquedad de su contenido funcional, por la angostura de sus cometidos, sino por la disgregación y dispersión de su poder. A nosotros, acostumbrados a la vivencia diaria de un Estado casi omnímodo administrativamente y dotado de un poder central fuerte y supremo, se nos hace difícil representarnos lo que fue el Estado medieval en este aspecto. En efecto, el poder del Estado medieval se encuentra mediatizado y controlado hacia lo alto, más allá de sus propias fronteras y minimizado y disgregado, casi desintegrado hacia abajo, dentro de su propio territorio. Ambas delimitaciones son consecuencia de la estructura del mundo de la Edad Media. No hay que olvidar, efectivamente, que los Estados medievales no eran autoridades autónomas e independientes en el sentido de los Estados que componen la constelación internacional del siglo XVIII, sino partes, elementos integrantes de una comunidad política y religiosa. Lo que hoy llamamos centro y occidente de Europa, constituía en la Edad Media una unidad política formal, la del Sacro Romano Imperio, y una unidad de la fe, en cuya cima se encontraba el Papado romano. Estas dos autoridades, la del Emperador y la del Papa, se encuentran situadas por encima de los Estados particulares, supraordinadas a ellos, significando con su competencia propia una barrera, una instancia superior al poder estatal. En su época de máximo esplendor, el Emperador dirime contiendas entre los Estados, ejerce una competencia judicial internacional y ostenta de modo formal la representación política de Occidente. La Iglesia católica, por su parte, encarnada en el Papa, autoridad suprema en un mundo unido por la fe, no sólo decide sobre la legitimidad en el ejercicio del poder político, no sólo detenta un alto dominio sobre todos los territorios de la

cristiandad, sino que ejerce directamente, por órganos propios, funciones económicas, culturales y administrativas de muy diverso género dentro de las fronteras de cada uno de los Estados cristianos.

¿Es algo más que una sombra de sí mismo un poder estatal mediatizado de tal suerte por potencias supranacionales, podrían preguntarme? Pues este poder se halla todavía fraccionado, disgregado en su propio territorio. Considerado en sí, dentro de sus fronteras, el Estado medieval no constituye un todo político unitario, sino, como ha dicho Ranke con frase feliz, un manojito, un haz de instancias interiores. Así como la mediatización del Estado está condicionada por su inserción dentro de la comunidad política y religiosa de la cristiandad occidental, la disgregación interna del poder es una consecuencia de la naturaleza misma de su organización feudal. Lo que nosotros llamamos Estados de la Alta Edad Media no son más que asociaciones de carácter feudal, asociaciones en las que el poder público, los tribunales, los recursos económicos e incluso el ejército se halla repartido entre vasallos y vasallos de vasallos. En estos Estados no hay más que una persona que no tenga señor dentro de las fronteras, el rey, y sólo una clase social, los siervos, que no tenga, a su vez, vasallos. Entre estos dos polos todas las personas, todas las instancias mantienen una posición intermedia: de una parte son vasallos de un señor superior en la pirámide feudal, mientras que, de otra, son, a la vez, señores de otros vasallos, señores, éstos también de otros, y así hasta llegar a la base de la construcción, en la que se encuentran personas tan sólo con funciones pasivas. En esta red de dependencias y relaciones personales, se pierde y disemina el poder político. No hay ciudad, no hay monasterio, no hay noble o señor en el territorio del Sacro Romano Imperio que no goce de privilegios, de inmunidades, de competencias singulares, y cada uno de estos privilegios, de estas inmunidades y de estas competencias son otras tantas barreras que se oponen al ejercicio del poder del Estado,

son otras tantas zonas francas a las que no tiene acceso el brazo de la autoridad política central. El poder del Estado, el del rey de Aragón, de Francia o de Polonia no se extiende sobre una masa de súbditos ni sobre un territorio conjunto, sino tan sólo a una serie reducida de instancias dependientes directamente de él, y a través de los cuales llega, si llega, a las instancias inferiores y hace funcionar lenta y fragmentariamente la máquina del Estado.

He aquí en sus líneas fundamentales el Estado medieval. De este Estado tan pobre de contenido, de poder tan mediatizado y fraccionado surge por superación de sus propias insuficiencias el Estado moderno. Es un proceso de más de dos siglos de duración, que se mueve en tres direcciones diferentes. Primeramente, el Estado va incorporando a su competencia cada vez más y mayores cometidos, va haciendo suyas paulatinamente las esferas más importantes de la vida nacional, la economía, la enseñanza, el ejército, hasta que al final la autoridad estatal se convierte en una fuerza omnipresente en todos los campos de la realidad social. En segundo lugar, el Estado lucha por su independencia y por la soberanía ilimitada de su poder. La lucha está animada por el sentimiento nacional naciente y tiene como última finalidad la emancipación del poder estatal de la competencia de las dos autoridades supraestatales de la vida medieval: El Pontificado y el Imperio. Es una contienda larga y enconada, salpicada de incidencias y cambios diferentes de dirección, pero que termina también con la instauración de un nuevo concepto del poder estatal: el poder estatal como facultad de decisión suprema y autónoma dentro de sus propias fronteras. Por último, el Estado procede a recoger y concentrar en sus manos las partículas de poder dispersas hasta entonces entre las distintas instancias feudales. En España tenemos en las reformas administrativas de los Reyes Católicos un ejemplo clásico de la forma en que el Estado moderno trata en sus albores de rescatar para sí todo el poder político. Pero no

es sólo en nuestra patria donde ello tiene lugar. En Francia, en Inglaterra, en los países germánicos, el proceso se repite. Por doquiera el Estado trata de robustecer y centralizar su poder y trata de hacerlo reincorporándose las atribuciones hasta entonces repartidas, eliminando las barreras que se oponían en forma de inmunidades o privilegios al ejercicio directo del poder.

Este proceso por el que el Estado medieval supera y vence sus propias limitaciones es, como ya hemos indicado, un proceso lento, un desenvolvimiento que discurre de modo distinto y con metas al parecer diversas en los diferentes países europeos. Pero no por ello es menos un proceso unitario, un movimiento que avanza con la necesidad e irresistibilidad de un fenómeno natural, y cuyos resultados podemos ya percibir con claridad hacia 1500. Lo que antes era la Cristiandad, es ahora Europa. En lugar de una unidad política formal y de una unidad religiosa sustantiva que abarca e integra las diversas comunidades políticas, lo que ahora nos sale al encuentro es una serie de Estados: España, Francia, Inglaterra, emancipados todos de las instancias supraestatales, con un poder central fuerte y robusto, que rige de hecho y efectivamente dentro de los límites del territorio nacional. Son Estados con una fortaleza, pero, sobre todo, con una conciencia de sí, con un sentimiento histórico de sus posibilidades, antes totalmente inimaginables. Son entes rebosantes de energías, con una política internacional propia, rivales entre sí, y empeñados casi continuamente en luchar por el predominio político. Ha nacido el Estado moderno.

Y sin embargo, sería erróneo ver en este Estado que alborea la forma definitiva del Estado moderno. Este Estado nacido así en un proceso lento y trabajoso de superación es, pudiéramos decir, la materia prima, el bloque esencial, pero no la forma definitiva del Estado moderno. Su forma última, su contorno acabado, no lo alcanza el Estado moderno, como no lo alcanzan nunca las entidades históricas, más que en la

dialéctica de un proceso ideológico, clasificando y determinando sus propios supuestos y sus propias contradicciones. El problema en cuyo terreno tiene esto lugar es el problema de la fundamentación del poder político. Es este un problema implicado en las mismas proposiciones del Estado moderno, un problema que el Estado medieval no conocía. Inserto como se hallaba en una gran unidad política y religiosa, el Estado medieval solucionaba el problema de la fundamentación del poder político en los mismos presupuestos del mundo medieval. Otra, en cambio, es la situación para el Estado moderno, nacido del derrumbamiento de aquella unidad. No entiende la soberanía como una delegación de instancias superiores, no como un poder inventado en un ámbito de justificación absoluto, ni como una facultad de mando independiente, autónoma y suprema, como una potencia que reposa sobre sí misma. Sobre estos supuestos, el problema se hace insoslayable. Si el poder de mando del Estado no deriva su validez en ninguna instancia absoluta, ¿cuál es su fundamento? ¿de dónde deriva su pretensión de ser obedecido? No es lo que hace que sea obedecido – y que es siempre la fuerza- sino lo que hace que deba ser obedecido es el fundamento ético de su justificación imperativa.

En la elucidación de este problema, como ya decimos, se va contribuyendo al Estado moderno, ganando ideológica e históricamente su perfil definitivo. Aquí no podemos seguir naturalmente en detalle las peripecias de este proceso, y hemos de limitarnos a indicar sumariamente su curso general. Es un movimiento que no discurre en línea recta, sino que se halla lleno de altibajos y alternativas, que, a veces, parece retroceder y otras estacionarse, pero sin embargo camina firmemente hacia una solución total del problema planteado. Primero se apela para fundamentar el poder político a la ficción de un pacto entre el soberano y los estamentos reunidos en las Cortes; más tarde, es el soberano sólo el que se convierte en fuente y sujeto de toda autoridad soberana, y

su carisma individual en justificación del poder político. Pero estas dos soluciones, la del Estado entrante de los siglos XV y XVI como la del Estado absolutista del siglo XVII son sólo altos en el camino, preliminares a la gran respuesta del siglo XVIII: la respuesta individualista. La constitución del Estado individualista es el gran salto mortal de la conciencia europea, es la inversión de todas las categorías políticas válidas desde la antigüedad helénica. Es, sobre todo, la verificación histórica de las presuposiciones que se hallaban desde sus inicios en la esencia misma del Estado moderno.

El Estado individualista que se constituye en las postrimerías del siglo XVIII, después de una preparación doctrinal de cerca de doscientos años en la filosofía política inglesa y francesa, no es como viene afirmándose tradicionalmente por una literatura a veces equivocada y, a veces, tendenciosa, un Estado basado en los intereses o en el capricho de los individuos que lo componen, no es un Estado que derive la justificación del poder político de la voluntad de los que han de obedecer. El Estado individualista así entendido es una fantasmagoría utópica que no ha tenido nunca realización práctica. El teórico del Estado individualista no es Rousseau; sino Kant y Wilhelm von Humboldt. El Estado individualista –su mismo nombre lo dice– sí se basa en el individuo, pero en un sentido mucho más profundo y esencial de lo que suele decirse. Se basa en el individuo, porque sitúa en el centro mismo de la realidad política al hombre, al hombre concreto y singular susceptible de un destino moral y con el derecho y el deber de labrárselo y forjárselo a sí propio. El Estado individualista se construye en torno a este centro y sobre esta base, se entiende a sí mismo como una organización de mando destinada a servir al fin ético del destino moral del hombre. Y a servirle, no interviniendo directamente en la vida de cada uno de sus súbditos, no imponiéndoles como el absolutismo ilustrado de Federico el Grande un ideal de vida, a todos el mismo, sino construyendo y manteniendo la organización coactiva, el orden jurídico que sirve

de marco y de garantía para que los individuos, entendidos como seres morales, puedan realizar cada uno su destino. Por eso también este Estado es fundamentalmente y, en primer lugar, Estado de Derecho, un Estado que considera como su cometido esencial, aquel que le da última justificación, el mantenimiento de ese orden inviolable de vida, sin el cual, como ya decía Fichte, no es posible la existencia del hombre como hombre.

Con esto queda dibujado en su totalidad el contorno del Estado moderno tal como se nos presenta al cabo de cinco siglos de desarrollo histórico, de determinación y constitución de su contenido. Este es el Estado que un día la humanidad europea refutó por el molde definitivo de la vida política occidental, y éste es también el Estado que hoy hace crisis entre nosotros, la construcción imponente que desde hace más de veinticinco años se cuarteja en este mismo suelo de Europa. El espectáculo es impresionante e incluso doloroso, como es dolorosa siempre la pérdida del propio pasado, la ruptura de la propia tradición. Y sin embargo, esta crisis y este derrumbamiento del Estado moderno en su sentido estricto no son algo impensado y repentino, producto de fuerzas oscuras e incontrolables; también aquí se pone de manifiesto una íntima necesidad, una ley lógica que la reflexión histórica nos revela.

¿Qué nos dice, en efecto, el breve examen que hemos hecho de su constitución histórica sobre la naturaleza del Estado moderno? Una sola cosa quizás, pero una cosa de significación fundamental. El examen de sus orígenes históricos nos dice que el Estado moderno, tal como nos aparece en los momentos de su máxima eficiencia histórica, a comienzos del siglo XIX, no es una construcción interna, sino una forma de organización política alimentada por dos corrientes dispares e incluso contrapuestas, que se mantienen en pugna y equilibrio recíprocos. Dos corrientes que nacen, a la vez, de dos tradiciones diversas. Una de ellas proviene de la doctrina estatal de los romanistas, y consiste en la conciencia de su propio poder por el Estado, en el afán de

poderío, en la concentración en manos de la autoridad política de zonas cada vez más amplias de la vida individual y social. Esta tendencia vive como un impulso ciego en el Estado moderno, es incluso la fuerza primigenia que le impele desde sus orígenes. Nosotros la hemos visto actuar en la superación del Estado medieval, hemos visto como este afán de un poder cada vez mayor y más exclusivo hace que el Estado moderno abarque nuevos campos de la vida humana, que independice y concentre más y más su poder. La segunda corriente es de naturaleza y procedencia opuestas. Es la fe humanista y cristiana en el valor absoluto del hombre, la convicción de que la personalidad humana es un fin en sí misma, de que todas las obras del hombre y todas las cosas extraen su justificación por referencia a los valores intangibles de la persona.

Estas dos corrientes tan diversas e inconciliables en apariencia se dan unidas en la última fase del Estado moderno. Y unidas, no externamente, no yuxtapuestas, sino en una íntima compenetración funcional, como sustancia y forma, núcleo y cáscara de su mismo ser histórico. El Estado sigue en su impulso direccional, fortalece y robustece su poder sin cesar, pero el centro de gravedad, la sustancia de la vida política es el hombre. Es esta conciencia de su fin y su servicio lo que le presta sentido y le da valor. Es también lo que le marca sus límites. Ya Humboldt lo dijo en el título mismo de un escrito, *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*. Puede decirse con cierta paradoja, que el Estado emplea toda su fuerza en su propia limitación. La sustancia de este Estado individualista, mejor pudiera decirse humanista, se halla pues, en un equilibrio sutilísimo y difícil, en un equilibrio mantenido en fin por una gran fe: la fe en el hombre. Una fe mantenida por unas generaciones que habían incorporado lo mejor de la tradición clásica y cristiana de Occidente, convirtiéndolas en esencia de su propio vivir.

Cuando esta fe se pierde, el equilibrio desaparece y comienza lo que llamamos la crisis del Estado moderno, que no es otra cosa sino el desarrollo unilateral e incontrolado de una sola de las dos grandes tendencias de la tradición política moderna. Cuando esto tiene lugar es difícil, si no imposible de decir, porque los grandes cambios históricos se desarrollan lenta y subterráneamente sin sujeción a fechas fijas. Hay, sin embargo, un momento en el siglo XIX, el decenio de 1820 a 1830, que puede tomarse como punto de partida de la crisis del Estado. Son diez años en cuyo curso mueren todos los grandes representantes de la fe humanista y cristiana en el hombre, años de desaparición de las cabezas visibles de los grandes movimientos del *Sturm und Drang*, del romanticismo y del clasicismo alemán: en 1821 muere Keats, en 1822 Shelley, en 1826 Carl Maria von Weber, en 1827 Beethoven, en 1829 Friederich Von Schlegel, en 1831 Hegel, en 1832 Goethe. Y son años, además, en que también suena ya el clarín de avanzada de otra época, la época del maquinismo y la industrialización. En 1822 inventa Roberts el primer telar mecánico, en 1825 corre por la línea recién construida de Liverpool a Manchester la primera locomotora de vapor. Un mundo se hunde y un nuevo mundo surge a la luz. Un mundo en que el hombre se va a ver devorado y absorbido cada vez más por la mecanización de la vida, y en que paralelamente va a ir desapareciendo cada vez más definitivamente la fe en el hombre y en sus valores eternos.

El resultado de esta evolución apenas es necesario subrayarlo con hechos concretos. Libre de la fe en que se basaba su limitación, desprovisto de una justificación ética inmanente, el Estado se entrega al libre desarrollo de su apetencia de poder, va subyugando uno tras otros todos los campos de la actividad humana. A los grandes paladines del humanismo siguen los políticos de la fuerza: von Treitschke, Clausewitz, Lagarde, Houston Chamberlain, Ernst Jünger. Al final de este

desarrollo, el Estado se ha convertido en un nuevo organismo desvitalizado, dotado de fines propios de poder, y para el cual el hombre no es un fin en sí mismo, sino un instrumento al servicio de los objetivos de la autoridad política. Se ha invertido aquella frase que Friedrich Heinrich Jacobi, uno de los más excelsos representantes del humanismo a finales del siglo XVIII ponía a la cabeza de toda política: que el Estado se ha hecho para el hombre, no el hombre para el Estado.

LA CULTURA Y SU CRISIS³⁴⁵

(1949)

No hay quizás noción más difundida y que en más alto grado haya contribuido a formar la conciencia histórica de nuestro tiempo, que la de que nos hallamos en una época de crisis; que los viejos moldes en que se ha vaciado milenariamente la existencia occidental han perdido la eficacia ante las exigencias de nuestro vivir. Es un sentimiento de inseguridad y de incertidumbre que se extiende a todos los campos y hace estremecer y crujir lo mismo las formas políticas que las artísticas, lo mismo las categorías científicas, que los sistemas de la ética tradicional. La fórmula que más abreviada, aunque no más exactamente expresa este desasosiego y esta conturbación, es la de «crisis de la cultura», y en este sentido, como expresión sumaria de una vivencia de inseguridad histórica, quisiera hablar de ella aquí esta noche.

Y en primer término, pensemos en los caracteres que reviste nuestra crisis. Porque crisis las han experimentado otras culturas, bástenos pensar en la crisis del mundo antiguo hacia el siglo V, o en la crisis del mundo medieval entre los siglos XIII y XVII, y en la forja de estas crisis se ha ido incluso constituyendo la conciencia de nuestra tradición histórica unitaria. Lo que distingue nuestra crisis de todas las anteriores es su radicalidad y lo que pudiéramos llamar su inmanencia. Nuestra crisis es radical porque abarca y se extiende a todas las zonas de nuestra existencia histórica, diferenciándose así de todas las grandes crisis anteriores, a través de las cuales pasaba de una época a otra un caudal intacto de formas y de ideas constitutivas. Y nuestra crisis es inmanente, porque no es como, por ejemplo, la crisis del mundo antiguo, el resultado de fuerzas externas, de grandes impulsos ideológicos nuevos, sino producto de sí

³⁴⁵ Conferencia radiofónica pronunciada en Santa Cruz de Tenerife, el 11 de mayo de 1949.

misma, de las condiciones y el desarrollo de su mismo ser. Nuestra cultura, el sistema de nuestras formas históricas se halla en crisis, no porque alguien le haya asestado o se apreste a asestarle un golpe desde fuera de él, sino porque se han llevado a las últimas consecuencias sus propias presuposiciones, porque se han hecho realidad las directrices que vivían en ella, desde sus comienzos, como posibilidades.

Esta crisis en su radicalidad y su inmanencia es el fenómeno fundamental con el que tiene que enfrentarse el hombre moderno. Es también el fenómeno con el que de manera más esencial se ha enfrentado desde hace más de cien años. Quienes primero trataron de comprender su propio horizonte histórico como manifestación y parte integrante de una gran crisis general, fueron los teóricos de la contrarrevolución francesa, a comienzos del último siglo, Joseph de Maistre y el Vizconde de Bonald, y antes que ellos Edmund Burke, el tory inglés, vieron los terribles acontecimientos de la Revolución francesa como parte de un proceso de disolución secular de la cultura europea. Para ellos las raíces de este proceso se hallaban en el Renacimiento, en la pérdida de las vinculaciones tradicionales religiosas y políticas que habían determinado la existencia del hombre medieval. Toda la Edad Moderna, con sus conquistas en la ciencia y en la técnica, no era más que un inmenso fracaso, un afanarse por vías de perdición, cuyos últimos resultados se echaban de ver en el Terror.

Desde entonces, desde Burke, de Maistre y de Bonald, los profetas del futuro y los diagnosticadores del presente se han sucedido sin tregua en Europa. La conmoción de 1848 hizo surgir dos grandes visionarios en dos campos opuestos: Alejandro Herzen y Donoso Cortés, para el cual la historia era la escena en que se hacía realidad el triunfo inexorable del mal sobre la tierra. Pero es fundamentalmente en la segunda mitad de la centuria cuando el problema de las crisis se convierte en el problema por excelencia del pensamiento europeo. Kierkegaard, Burckhardt, Nietzsche, nuestro Ganivet, Oberveck -

el trágico teólogo de Basilea- uno tras otro, el problema de la cultura occidental y su destino va encendiendo el ánimo y dando tensión al pensar de esta larga serie de filósofos e historiadores. De los resultados de su reflexión se nutrirá, más tarde, el diagnóstico de la crisis en las dos grandes obras de nuestro siglo: *La decadencia de Occidente* de Oswald Spengler, y *La rebelión de las masas* de D. José Ortega y Gasset.

¿Qué nos dice a nosotros esta larga línea de pensamiento? Fundamentalmente, es posible separar en dos grandes grupos las respuestas que en ellas se nos brindan. En el primero se encuentran las de aquéllos que, siguiendo el esquema de los contrarrevolucionarios franceses, ven las causas de las crisis de la cultura moderna en el hecho de que el hombre europeo ha seguido desde hace cinco siglos una ruta equivocada, un camino de propia destrucción. Es una respuesta antihistórica, que desconoce la dialéctica inmanente al acontecer humano, y que se alimenta de la desesperanza y de una vaga ilusión: hacer retroceder el curso inexorable de la historia. A este grupo de respuestas se opone el de los que pretenden entender la crisis del mundo moderno, no desde fuera, sino desde dentro de la historia, como un fenómeno más del suceder inserto en el esquema general de la determinación histórica. En esta concepción no alienta la desesperanza, sino lo que Burckhardt acostumbraba a llamar el «malismo». Mientras que el pesimismo deforma y tiñe los acontecimientos en dirección al mal, y el optimismo en dirección al bien, el «malismo» representa la visión objetiva de la realidad histórica, la apreciación escueta de las fuerzas del bien y del mal que en ella alientan. No es una concepción ni reaccionaria ni progresista, porque en ella vive la certeza de que el mundo de la historia posee leyes propias que determinan nuestro horizonte y nuestro punto de vista, al tratar de juzgar el destino de las culturas; porque sabe, por eso, que tan vano es querer volver atrás la rueda de la historia como determinar o dirigir el futuro de otra manera que por la comprensión del presente.

A esta concepción histórica de la crisis, debemos también las ideas más esenciales para su entendimiento. De todas ellas, quiero subrayar sólo una, en la que se encuentran contenidas en potencia todas las demás caracterizaciones que puedan hacerse de la crisis de la cultura moderna. Es el hecho fundamental del extrañamiento y alejamiento de los resultados de la cultura de sus presuposiciones éticas e ideales. Nuestra cultura, con sus indescritibles conquistas en todas las ramas del saber, ha venido a convertirse esencialmente desde hace cerca de cien años en técnica; no sólo en el campo de las ciencias naturales, sino también en el de las ciencias del espíritu, en el derecho, en la filosofía, en la teoría del arte, en la ciencia del Estado. En todos los ámbitos de la creación humana, los resultados de un trabajo secular científico y técnico, los productos de la reflexión de los grandes espíritus occidentales se han independizado de este proceso y esta reflexión y se ofrecen para ser utilizados, requiriéndose para ello tan sólo el conocimiento de una destreza casi manual. Así han podido surgir unas generaciones que manejan y utilizan para su provecho los productos de una cultura milenaria, sin contacto ninguno con el sentido ético, con la fe científica y la dedicación humana que son la esencia de esta cultura y la condición que ha hecho posible aquellos productos. Es un fenómeno que con su clarividencia genial predecía ya Jacob Burckhardt cuando veía avanzar sobre Europa una era de «barbarie civilizada». Su manifestación más clara se ha visto durante los últimos años en ciertos movimientos de Europa y del Lejano Oriente que hicieron suyos con perfección casi ejemplar los resultados técnicos de la cultura occidental, utilizándolos para destruir los fundamentos mismos de esta cultura. Es la época del «señorito satisfecho» como la designó Don José Ortega y Gasset, que se nos revela en esas juventudes que acuden a las aulas universitarias en demanda, no del saber en su viejo sentido helénico, sino en busca de los resultados tangibles y técnicos de la cultura, desprendidos de sus fundamentos

ideales, entendidos como un algo susceptible de ser manejado en la lucha por la vida. Es el mismo fenómeno, por fin, que nos sale al paso en esa cruzada por la cultura que se repite periódicamente desde hace más de medio siglo, emprendida siempre por aquéllos que no tienen contacto con la esencia misma de la cultura y que desconocen su verdadero sentido ético y humano.

Aquí se halla el fruto muerto de nuestra cultura: en la aparición de esos «terribles simplificadores» que ya el viejo Goethe veía avanzar sobre Occidente como un ejército de destrucción. La crisis de nuestra cultura no podrá detenerse, por eso, con actitudes emocionales, ni menos con la fuerza, porque la espada no ha matado nunca ni ha salvado nunca a esos complejos ideales que llamamos cultura. Sólo retornaremos por sus viejos cauces y caminos a nuestra tradición cultural, reestableciendo el equilibrio entre los resultados y las presuposiciones de la cultura occidental. Sólo la salvaremos en su más profundo sentido histórico haciendo que la mano del técnico vaya guiada por un cerebro cargado con la responsabilidad y la verdadera comprensión que ha hecho posible en un desarrollo de más de dos mil años el gran edificio de realizaciones, de ardor y de idealidad que es nuestra cultura. En esta responsabilidad, en este sentido humanista, donde tomó su origen nuestra cultura y sólo por el retorno a él podrá recibir nueva savia y vida su árbol milenario.

MAX KOMMERELL

(OBITUARIO)

MAX KOMMERELL³⁴⁶

(1944)

Prematuramente, a la edad de cuarenta y dos años, ha muerto Max Kommerell. La noticia hace estremecer una vez más los últimos reductos, en que todavía hoy, en medio de un mundo gesticulante y en llamas se rinde culto al espíritu y se cultiva el fervor de las ideas. Con Max Kommerell desaparece, en efecto, una de las figuras representativas, no sólo de la vida cultural alemana, sino de la vida cultural de Europa entera. Historiador de la literatura, filólogo, ensayista, poeta, dramaturgo y novelista, Kommerell era una de las más geniales personalidades de aquella generación de la última postguerra alemana que, lanzada en el seno de un mundo en disolución, buscó y supo hallar en el espíritu norma contra el caos y sostén de la desesperanza. Su carrera intelectual comienza bajo el influjo directo de Stefan George, cuyo magisterio artístico y humano conforma pronto el ánimo del joven estudiante. De esta época proviene su libro más «georgiano», *Der Dichter als Führer in der deutschen Klassik*, una colección de estudios sobre seis grandes poetas alemanes que, con el *Federico II* de Kantorowicz (1927-1931) y el *Nietzsche* de Bertram (1918), constituye la expresión clásica de la escuela de Stefan George en su esfuerzo por encender el sentido místico y heroico en el pueblo alemán bajo la advocación de sus grandes figuras históricas. Paso a paso, empero, Kommerell va superando las presuposiciones de la doctrina estética –y no sólo estética- de Stefan George y la separación se simboliza en 1933 con la publicación de su segundo gran libro, dedicado a una figura tan titánica y poco «georgiana» como Jean Paul. A partir de este momento su labor se hace más intensa y su manera más libre,

³⁴⁶ El texto – 3 páginas mecanografiadas -, firmado en Berlín, aunque sin datar, se halla en el Archivo del Fondo González Vicén. Se desconoce si llegó a ser publicado y la única noticia que se tiene de él, nos la da la carta de H.-G. Gadamer a F. González Vicén del 27 de enero de 1945.

como en aquél que ha roto las amarras de su mocedad. Nombrado Profesor extraordinario de Lengua y Literatura alemanas en la Universidad de Francfort y, más tarde Profesor numerario en la misma disciplina en la de Marburgo, cargo que iba a desempeñar hasta su muerte, Max Kommerell se sitúa lenta pero seguramente a la cabeza de la Germanística alemana. Su producción en estos años es extraordinaria. En toda una serie de ensayos y estudios menores, y en obras de mayor envergadura, como *Lessing und Aristoteles* (1940), va trazando con mano firme una nueva concepción histórico-literaria antipositivista, que hunde sus raíces en la tradición del idealismo alemán: Historia de la Literatura no como estudio y determinación de la continuidad formal de las fuentes, sino como interpretación de la sustancia espiritual de la obra poética. Sobre la base de este método escribió Kommerell algunas de las páginas más esenciales que poseemos sobre las grandes figuras de la literatura alemana, especialmente sobre Schiller y Kleist, dando a luz libros, como *Geist und Buchstabe der Dichtung* (1942) o *Gedanken über Gedichte* (1943), que señalan una nueva época en el proceso interpretativo histórico literario.

Al lado de esta labor científica en sentido estricto, Kommerell supo desarrollar una actividad puramente artística y literaria, como dramaturgo, poeta y novelista. Dos libros suyos destacan aquí, sobre todo, con rasgos excepcionales: el *Dichterisches Tagebuch* (1935) y, muy especialmente, la «novela fantástica» *Der Lampenschirm aus drei Taschentücher* (1940), uno de los mayores éxitos de librería en Alemania durante los últimos años. A esta esfera pertenece también la labor de Kommerell como traductor. Después de haberse detenido un momento en su juventud en Miguel Ángel, su atención en este terreno se concentra finalmente en la literatura española, especialmente en Calderón. En Alemania no puede decirse que falten versiones, y buenas versiones, de nuestro gran dramaturgo. Mientras las traducciones románticas y

postrománticas (A.W. Schlegel , Gries, J.v. Eichendorff), empero, nacen movidas en lo esencial por un interés histórico y ejemplificador, lo nuevo en las de Kommerell –como, por otra parte, en las de Hugo von Hofmannsthal- es que han sido emprendidas desde un punto de vista exclusivamente poético. Al contrario, no obstante, de Hofmannsthal cuyo astro barroco sentía irresistiblemente la sugestión de la dicción calderoniana, Kommerell percibía, más bien, el influjo del mundo poético del dramaturgo español en su parte sustantiva. Sus versiones son, por eso, fruto de una especie de «afinidad electiva» y proceden de dentro hacia fuera, en un esfuerzo de comprensión constante, procurando hacer resonar de nuevo la voz de Calderón por los cauces de una forma estricta. La muerte ha parado la mano de este trabajador infatigable y la mayoría de sus traducciones de Calderón y de Lope de Vega no han pasado de proyectos o han quedado inconclusas como torsos truncados. De las pocas terminadas, una sola, la versión de *La vida es sueño* ha sido ya llevada a las tablas. Estrenada en Viena y representada más tarde, durante todo el invierno pasado, en el Staatstheater de Berlín, esta versión ocupará, sin duda, en el futuro el lugar que hasta ahora ocupaba la traducción de A. W. Schlegel, a través de la cual ha conocido casi exclusivamente el público alemán durante los últimos cien años nuestra obra dramática más intensa.

La última vez que el que estas líneas escribe gozó de la cálida compañía de Max Kommerell fue en Berlín, hace poco más de un año, en un Berlín que mostraba ya las primeras heridas de la guerra. Pese a la enfermedad que ya entonces se cernía amenazadora sobre su cuerpo debilitado, su ánimo vibraba encendido por mil proyectos, mientras en sus palabras resonaba oscura la preocupación por el futuro de nuestro mundo. Quizás la muerte ha ahorrado largas horas de dolor a su ánimo dulce, cargado de humanas inquietudes. Desde esta orilla el amigo le saluda con las palabras que otro espíritu hermano del suyo, Jacob Burckhardt, escribió en sus últimos años a A. Brenner:

«Ob wir noch über jemand siegen, sollte uns keine Lebensfrage mehr sein, wohl aber, ob wir zu Ehren des Schönen über unsere eigenen Grillen gesiegt haben». «El que todavía triunfamos sobre alguien, es cosa que no debería ya constituir para nosotros cuestión vital; sí, empero, si en honor de la belleza hemos triunfado sobre nuestras propias cadenas».

RECENSIONES

RECENSIÓN DE:

WERNER KRAUSS, *Corneille als politischer Dichter* (Marburger Beiträge zur romanische Philologie, Heft 18), Marburg/Lahn, Verlag von Adolf Ebel, 1936, 60 pp.³⁴⁷

(1937)

Este libro, primer cuaderno de la nueva serie de los «*Marburger Beiträge*», dirigida por el propio W. Krauss, representa una de las publicaciones recientes más interesantes sobre Corneille y el siglo XVII francés. Lo verdaderamente característico de este trabajo es el método esencialmente histórico que permite al autor destacar en su exposición el modo en que se reflejan con regularidad en la obra del poeta los motivos políticos y sociales del tiempo, así como la propia estructura dialéctica de la época. En contraste con tantos trabajos en que filósofos y escritores son estudiados según una suerte de vida histórica, y en los que se constata la ignorancia cada día más frecuente de las categorías de la conciencia histórica, hay que saludar con satisfacción un estudio como el de W. Krauss que justamente por su método y fundamentos no sólo se aparta de la historia de la literatura, sino también, y sobre todo, de la historia política y social.

La investigación se basa en la interpretación de la realidad histórica bajo la monarquía absoluta en tiempos de Richelieu. En esta interpretación el autor parte de la nueva situación social de la burguesía tras la disolución definitiva del orden medieval por parte del absolutismo; una situación que se caracteriza por el hecho de que el significado de la burguesía ya no se deriva «de su condición de estado, sino de la utilidad de los individuos que se apartan de él» (p. 11). Ahora el burgués comienza a sustituir al noble en el papel de consejero próximo al monarca y en las altas funciones públicas. La causa y razón de este cambio se encuentra en el hecho de que el noble se

³⁴⁷Publicada en francés en *Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique*, Cahier double, 7eme année, N° 3-4, París 1937 (pp. 240-241).

halla vinculado a su estado, en que es parte y miembro de la nobleza como clase, mientras que el burgués está políticamente aislado, reducido a la propia individualidad, porque la burguesía, el estado al que pertenece, no representa ya ninguna unidad social que tenga significación política en el Estado. Y esta nueva circunstancia, es decir, la posibilidad de cada uno para alcanzar las más altas posiciones gracias a sus méritos, desarrolla en la burguesía la noción del valor propio, del valor humano de cada individuo frente a los otros, en las formas políticas y en la jerarquía social. «La conciencia del valor propio se eleva por encima de un sentimiento vital que ha perdido su lugar seguro. Esta situación, que aclara Pascal, es la que hace posible al hombre comprender el mundo como infinito y lo que le empuja desde la inestabilidad a la inquietud del anhelo» (p. 12). Toda esta situación y sus consecuencias se hallan expresadas en los caracteres de los héroes dramáticos de Corneille. Sus personajes no se encuentran sometidos al ciego destino. Ante todo son hombres con una individualidad concreta que luchan por un grado más elevado de su esencia y por la realización más completa de su personalidad. El fin de su actividad es el «mérito». La virtud y la nobleza son concepciones formales que sólo reciben su contenido en la acción individual. «En lugar... de la idea tradicional de adaptación al destino, el drama se transforma en la escena de las relaciones intensivas del hombre concreto con el mundo» (p. 8).

En la segunda parte de su libro, W. Krauss estudia los problemas políticos de la época, la soberanía, el ministerialismo, etc., sobre el fondo del jansenismo y en su expresión en los dramas de Corneille a partir de «El Cid» que para él significa el momento decisivo en el desarrollo de las ideas políticas del poeta. Mención especial merece el análisis de «Cinna» donde la dialéctica interna del pensamiento revolucionario está presente bajo una luz excepcionalmente interesante (pp. 34 y ss.). El

libro se ocupa por último de la filosofía de la historia de Corneille y de sus relaciones con la noción de «moral» en la literatura posterior.

Es imposible exponer en el breve espacio de una reseña todas las sugerencias del libro. W. Krauss, que acaba de publicar un profundo estudio sobre de Bonald (*Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 1937, Heft 2, pp. 269 ss.) abre en el presente trabajo nuevas perspectivas para la comprensión del espíritu francés y su historia, así como una penetrante contribución al estudio del pensamiento político del siglo XVII; contribución que hay que colocar entre las mejores y más originales que de él poseemos.

RECENSIÓN DE:

**MARTIN HELLWEG, *Der Begriff des Gewissens bei Jean-Jaques Rousseau. Beitrag zu einer Kritik der politischen Demokratie*, (Marburger Beiträge zur romanischen Philologie, Heft 20), Marburg/Lahn, Verlag von Adolf Ebel, 1936, 127 pp.³⁴⁸
(1937)**

A la interpretación neokantiana del pensamiento de Rousseau por Liepmann, Stammler, del Vecchio y, sobre todo, Haymann, ha seguido una nueva comprensión histórica de su filosofía política que hoy cuenta ya en Francia y en Alemania con una literatura considerable, como los trabajos de Schinz, Hubert, Léon, Erdmann, Cassirer, Reiche y, últimamente, el inglés Cobban. De este último periodo de la interpretación del pensamiento político de Rousseau, el presente trabajo de Hellweg es, sin duda, uno de los más interesantes. Partiendo de un problema filosófico, no se limita a la interpretación de la obra de Rousseau, sino que la pone en relación con la crisis del Estado y la sociedad europea en el momento del nacimiento de la conciencia burguesa.

El punto alrededor del cual tiene lugar esta interpretación del problema es la noción de la conciencia. En dos formas y por dos caminos se hace evidente el papel central de la conciencia en la filosofía de Rousseau y su significación histórica: en su crítica de la cultura y en relación con el desarrollo de la conciencia burguesa antes de la Revolución. En la crítica de la cultura y del Estado de la época, Rousseau se sirve como argumento polémico de la idea objetiva de la naturaleza, que se opone a un mundo dominado por los «prejuicios y pasiones artificiales», pero esta idea de la naturaleza no se le presenta al hombre directamente, sino sólo a través de la conciencia reflexiva. La conciencia, entonces, se transforma en la ligazón que une una clase social «el pueblo»,

³⁴⁸ Publicada en francés en *Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique*, Cahier double, 7eme année, N° 3-4, París 1937 (pp. 243-244)

cuyo advenir es la esperanza de Rousseau. El Estado, contra el cual se dirige «el pueblo», es aquello cuya esencia es una contradicción: el Estado aún feudal exteriormente y en cuyo interior se desarrolla una sociedad, cuyos factores dominantes – las grandes finanzas y la gran industria – tienen la necesidad de destruir los vestigios del feudalismo. El sector de la sociedad al que apela Rousseau contra el Estado adquiere una existencia unitaria por la consciencia que se convierte en medida objetiva contra una forma política precisa y deviene así, a su vez, criterio de la estimación y la forma del conocimiento de la situación histórica.

Esta idea central del trabajo de Hellweg se desarrolla con una oposición continua de la noción de consciencia en Rousseau con la estructura del mundo político y social. De este modo, se refleja en Rousseau toda la crisis del mundo moderno y se hacen patentes ya las contradicciones de las formas políticas que la crisis produce. El papel dialéctico de la filosofía política y de la antropología de Rousseau aparece, entonces, en toda su amplitud y con toda claridad. Este libro excelente en el que se manifiesta un conocimiento poco común de las fuentes de Rousseau y un gran sentido histórico y filosófico, se convertirá a partir de ahora en una obra indispensable para los estudios sobre Rousseau.

RECENSIÓN DE:

KARL VOSSLER, *Aus der romanischen Welt*, Koehler & Amelang, Leipzig 1940-1942, 4 tomos en 4º menor. 160, 170, 147 y 168 págs.³⁴⁹

(1942)

Con la publicación de estos cuatro tomos en la colección histórica de la conocida editorial alemana –al lado de las *Memorias* de F. Meinecke, del *Richelieu* de W. Andreas y del *Diario del viaje por Italia* del Conde Yorck von Wartenburg- da un gran paso hacia delante la ardua tarea de recopilación y ordenación de su obra literaria menor, que desde hace algunos años se ha impuesto el célebre romanista alemán. Ya en 1940 pudo dar a luz un primer volumen en el que bajo el título de *Romania del Sur*³⁵⁰ aparecían reunidos por primera vez una serie de estudios sobre temas italianos, portugueses y españoles; entre los que versaban sobre problemas hispánicos vieron entonces la luz dos trabajos célebres: *El realismo de la literatura española del Siglo de Oro* (1926) y *La significación de la cultura española para Europa* (1929), un breve artículo sobre Calderón, de 1931. Y la finísima conferencia «La vida espiritual en la América del Sur», pronunciada en 1932, de retorno Vossler de su primer viaje por la América latina. Los trabajos ahora reunidos en la nueva publicación superan temáticamente los límites de la *Romania meridional* y se extienden a casi todos los problemas, géneros y épocas del mundo románico en general. Treinta y seis estudios, todos ellos, excepto uno, «La Aminta de Tasso y la poesía pastoril» (1906), extraídos de la producción del autor durante los últimos años, se agrupan en estos apretados volúmenes. Entre ellos los hay de muy diversa factura y contenido, como corresponde a la poderosa personalidad y a la universalidad de intereses de Vossler: artículos conmemorativos, como los consagrados a Racine (I, 155), a la Académie Française (I,

³⁴⁹ Publicada en *Revista de Filología Española*, XXVI, 1942 (pp. 545-547).

³⁵⁰ *Südliche Romania* (Schriften der Corona XXV), München-Berlin, 1940.

146), a Leopardi (IV, 118) y a Benedetto Croce (IV, 125 y 132); caracterizaciones rápidas y sugestivas de figuras y obras literarias como Victor Hugo (II, 5), Mallarmé (II, 16), Don Quijote (II, 76) o Francisco de Aldana (IV, 73); estudios metodológicos como «Crítica purista y fragmentaria en el arte» y «Tres conceptos varios del drama» (II, 141); dos comentarios a libros tan diversos como la biografía de Eleonora Duse por Olga Resnevic-Signorelli y el «Atlas histórico español», de G. Menéndez Pidal; y sirviendo como de fondo a todo ello, una serie de trabajos de mayores pretensiones y envergadura, amplias investigaciones labradas sobre el conocimiento severo de las fuentes y la originalidad de perspectivas, que son nota distintiva de la obra científica de Vossler: «La poesía de los trovadores y su influjo en Europa» (I, 5), «Lope de Vega y nosotros» (II, 81), «Sobre el origen de las formas poéticas románicas» (III, 5), «La antigüedad clásica y la literatura escénica de los pueblos románicos» (III, 73), «mentalidad simbolista y poesía en la Edad Media y hoy» (IV,5). Es imposible dentro del marco de estas breves notas aludir, siquiera escuetamente, al contenido de estos y otros trabajos no reseñados entre los que integran los cuatro volúmenes. Las breves indicaciones hechas bastan para poner de manifiesto la variedad de temas y épocas y la riqueza de horizontes que se ofrecen al lector en esta última recopilación de labor crítica y literaria de Vossler, todavía hoy dispersa en buena parte por periódicos y revistas. Mencionamos sólo, con el año de su primera publicación, los principales trabajos hispanísticos ahora recogidos. A la cabeza figuran dos conferencias, una, ya antes mencionada, «Lope de Vega y nosotros», pronunciada en Bonn, en 1936, y otra, «Tirso de Molina», pronunciada en 1940 en Berlín. De menor extensión son el delicioso esquema «Los grandes poetas españoles» (1938), la breve meditación «La lectura de Don Quijote» (1940), las ingeniosas páginas consagradas a Francisco de Aldana bajo el título «Un tipo estrafalario de la vieja España» (1936) y el trabajo «Una danza de la

muerte española de comienzos del siglo XVII» dedicado a la supuesta comedia de Tirso *La condesa bandolera*. Mención aparte merecen asimismo dos artículos: «La poesía heroica y el sentimiento nacional en la Argentina» (1938) y «Charla sobre Cuba» (1939), trabajos ambos que dan testimonio de la penetración con que Vossler sabe acercarse a un sector cultural que durante los últimos años atrae en medida creciente a su espíritu alerta.

La lectura de estas tres decenas de artículos y conferencias, que ofrecen en su diversidad una a modo de sección vertical de los varios planos en que se mueve la obra de su autor, provoca en el lector un sinnúmero de reflexiones. La más fructífera de ellas es, sin duda, la que hace relación a los mismos principios metodológicos de Vossler, que en esta obra se nos muestran, por así decirlo, en visión directa. En un librito famoso que marca el tránsito del siglo XIX al XX dentro de la romanística alemana, designó Vossler hace cerca de cuarenta años su actitud metódica y su posición general frente al mundo del espíritu con una palabra sugestiva: idealismo.³⁵¹ Desposeyéndole de su matiz polémico el concepto podría bautizarse hora con la denominación más modesta, pero no menos cargada de sentido, de actitud histórica. Actitud histórica es la del que sabe acercarse a la historia -como modo único de revelación del mundo del espíritu- con la intención de entenderla inmanentemente, es decir, según sus leyes y a través de sus categorías propias. Y porque la historia es esencialmente «totalidad», la del que sabe entenderla «totalmente». En esta actitud es maestro Vossler y ella constituye médula y centro de gravedad de toda su metodología. Por doquiera, aun en el artículo más insignificante, se ve a su espíritu afanándose por captar las grandes conexiones históricas, aguzando el conocimiento para llegar a través del problema concreto a la visión del conjunto, a la esencia viva que sustenta y hace posible como tal el correr de la

³⁵¹ *Positivismus und Idealismus in der Sprachwissenschaft. Eine sprach-philosophische Untersuchung*, Heidelberg 1904, especialmente pp. 1 ss. y 88 ss.

cultura. Al contrario de la historiografía positiva -más o menos disfrazada con el manto vistoso de «especialismo»-, Vossler entiende cada figura literaria y cada fenómeno cultural, no como un ámbito independiente con leyes y fronteras peculiares, sino como una parcela de un mundo más amplio, la cual, por serlo, sólo desde éste es comprensible, como un punto brillante que refleja todo el universo histórico. Hay una hermosa frase de Hegel, la de que el contenido es totalidad y las partes sólo forma de ésta,³⁵² que podría situarse como lema a la cabeza de toda la labor de Vossler. El haber entendido lo fragmentario como forma de una totalidad es lo que da a sus estudios históricos ese equilibrio interno y ese latido de universalidad que constituyen, sin duda, la sugestión mayor de su obra. En la recopilación que aquí comentamos esta fina calidad alcanza nueva y vigorosa expresión. Al doblar la última página del último de los volúmenes, el lector no siente ni un momento la fatigosa impresión de tener ante sí un conjunto de trabajos dispares, un mosaico de investigaciones más o menos profundas, sino un todo armónico, una suma de manifestaciones con diversos medios y bajo diversas perspectivas de una misma visión histórica. Y es que de una punta a la otra de la obra, uniendo y sustentando tácitamente todos los trabajos reunidos, corre como un principio metódico común la actitud del autor, cuya mirada se halla fija obstinadamente en un horizonte histórico único del que cada estudio recibe sentido y fundamento. A esta su capacidad para la historia se debe también que Vossler no se acerque a las cosas con el gesto hosco del disector, sino con amor y afección, que la ciencia no consista para él en describir, sino en comprender los fenómenos, no el «resolver» problemas, sino en incorporarlos como tales a la consciencia científica. Ésta, su radical superación del positivismo a través del pensamiento histórico, lo mismo en la lingüística que en la historia literaria, es lo que asegura la posición de Vossler dentro de la vida espiritual

³⁵² Cfr. *Enzyklopädie*, § 135 (Werke, VI, 267).

alemana y europea. Meditar sobre ello con ocasión de estos cuatro volúmenes que el célebre romanista da a la luz al doblar el cabo de sus setenta años es tarea a la que no sabrá sustraerse nadie a quien de veras importe el destino de las ciencias del espíritu en nuestra época.

RECENSIÓN DE:

Dietmar Westmeyer, *Donoso Cortés, Staatsmann und Theologe. Eine Untersuchung seines Einsatzes der Theologie in der Politik.* Münster (Westf.), Regenbergsche Verlagsbuchhandlung, 1940, 262 S. ³⁵³

(1943)

Ya han terminado los días en los que aún podía hablarse de un «desconocido Donoso Cortés». Desde que en 1929 Carl Schmitt publicara un artículo con ese título,³⁵⁴ han aparecido nuevos trabajos sobre Donoso Cortés, entre los que destaca especialmente la biografía de L. Fischer³⁵⁵ y los distintos trabajos de E. Schramm.³⁵⁶ Sin embargo, este interés renovado no ha traído aún un estudio –que se ha hecho, si cabe, más necesario– que consiguiera echar luz sobre la posición de Donoso Cortés en la historia espiritual del s. XIX y sobre las categorías fundamentales de su obra. Hasta ahora disponemos de una serie de ensayos por iluminar la figura de Donoso Cortés desde un determinado punto de vista, pero en ningún caso una sola exposición que pudiera ofrecernos realmente una comprensión histórica de su filosofía. El libro de Westermeyer está determinado a cubrir ese hueco de manera parcial. Y sólo de manera parcial porque no se ocupa de toda su obra, sino exclusivamente de su último periodo, siguiendo un acercamiento a Donoso que ha devenido ya tradición.

Como indica su título, el libro de Westermeyer pretende dar cuenta de «la implicación de la teología en la política» en Donoso Cortés, es decir, investigar un caso típico de los «ensayos modernos de sostener decisiones políticas o formas estatales y de

³⁵³ Publicada en alemán en *Literaturblatt für germanische und romanische Philologie*, Nr. 1-2, 1943 (pp. 57-60).

³⁵⁴ Primero en *Hochland*, Jg. 26, págs. 491 ss.; ahora en *Positionen und Begriffe*, Hamburg 1940, pp. 115 ss.

³⁵⁵ Véase su introducción a D. Cortés, *Der Staat Gottes*, Karlsruhe, 1933.

³⁵⁶ Sobre todo su *Donoso Cortés. Leben und Werk eines spanischen Antiliberalen*, Hamburg, 1935.

justificar sus ambiciones de poder con categorías teológicas» (p. 27). El autor quiere demostrar con el ejemplo de Donoso Cortés lo mismo que Peterson demostró recurriendo al imperio romano,³⁵⁷ esto es, la «imposibilidad teológica» de una «teología política» en el sentido que C. Schmitt ha dado a esta expresión.³⁵⁸ Sin embargo, este ensayo llevado a cabo en el espíritu de la teología católica no atraerá el mismo interés que la exposición ligada a este problema de la filosofía del Donoso Cortés tardío. El trabajo se articula en tres partes: en la primera, «Presupuestos y fundamentos» se trata «el lugar en la historia del espíritu» (pp. 2 ss.) y «el problema fundamental» (pp. 26 ss.) de la doctrina de Donoso, así como las categorías teológicas sobre las que construye su filosofía de la historia y del Estado (pp. 30 ss.). La segunda parte, la más extensa y detallada (de la página 57 a la 227), contiene un análisis sistemático de la doctrina de Donoso Cortés basada fundamentalmente en el *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851) y en la famosa «Carta al cardenal Fornari sobre el principio generador de los más graves errores de nuestros días» (1852); las últimas páginas del libro están dedicadas a una «consideración final» en la cual se estudia la significación de su doctrina en relación con el problema de la teología y la política, y se presenta un resumen de los pensamientos fundamentales de Donoso. Esta escueta indicación de su contenido debería servir para hacer ver la riqueza del libro de Westermeyer. A pesar de algunos pasajes en los que, quizás de un modo demasiado notorio, pasa a primer plano la opinión personal del autor, la exposición está dirigida a dejar hablar en la medida de lo posible al propio Donoso Cortés y a comprenderlo desde sus propios presupuestos. Mediante el ensayo de resaltar las líneas fundamentales de su doctrina y de hacerla confluir con una serie de principios teológicos primarios, el lector gana una imagen unitaria de las ideas del Donoso Cortés tardío y puede así acceder más

³⁵⁷ *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig 1935

³⁵⁸ Cfr. *Politische Theologie*, 2ª ed., München-Leipzig 1934, pp. 49 ss.

fácilmente a su mundo conceptual. Es digna de mención la capacidad empática que muestra el autor en la interpretación de los textos, una tarea nada fácil para quien no sea español si se tiene en cuenta lo particular de la lengua de Donoso Cortés.

Pero, precisamente por ser ésta la primera exposición de conjunto y bien fundada del pensamiento tardío de Donoso es, si cabe, más lamentable que el autor se haya aferrado a una interpretación del desarrollo de su pensamiento que obvia la constelación histórica que determina esta evolución. Esta interpretación de Donoso Cortés formulada por primera vez por Gabino Tejado³⁵⁹ a mitad del s. XIX y luego asumida sin contestación, ve en él únicamente al convertido y busca la motivación de la transformación de su ideología política alrededor de 1848-49 en su conversión religiosa. Para ella, el camino político y filosófico de Donoso es una elevación desde el error a la verdad, «una victoria del instinto cristiano», como llega a expresarlo el autor (p. 11). Se hace evidente que tras esa imagen se esconde el error de desplazar un proceso histórico al nivel psicológico, si se recuerda algo que normalmente se pasa por alto, que la transición del liberalismo a la reacción en Donoso Cortés no es ni mucho menos un suceso aislado sino, más bien, el destino de una generación entera: de la generación española que despertaba a la vida política con la fundación de la monarquía liberal «moderada» de María-Cristina (1834). Desde el principio el ala conservadora de esa generación se tensaba en dos direcciones: por un lado los «moderados» que, como los «doctrinarios» en Francia, tendían a encontrar un *juste milieu* entre el liberalismo moderno y la vieja España. Por otro lado, los «carlistas» que intentaban restaurar un absolutismo teocrático. Sin embargo, mediados de los años cuarenta se desplaza bajo la influencia de los primeros movimientos sociales la problemática política a un plano completamente nuevo. Reaparece la confrontación en relación con las formas de Estado,

³⁵⁹ *Obras de Donoso Cortés*, 1854-55, vol. I, pp. LXII y ss.

y se pone en primer plano, como cuestión fundamental para la consciencia política e histórica de la época, la justificación absoluta del orden social dominante como el medio sanador de contrarrestar el creciente peligro. Para cumplir con esa tarea, la teoría del Estado de la época recurre nuevamente a categorías teológicas y presenta el orden social existente como la voluntad divina y, con ello, el único posible y más perfecto.³⁶⁰ La filosofía de Donoso Cortés y su evolución interna representan sólo un momento ejemplar dentro de este proceso. La transición del liberalismo a la reacción se corresponde en él, a su vez, con el ensayo de fundamentar absolutamente el orden social existente y esto, además, con una antropología que, en tanto que concibe al hombre como incapaz para descubrir la verdad y hacer el bien, lleva *ad absurdum* toda acción dirigida a la modificación del orden existente. En este sentido, A. Herzen señaló la clave para la interpretación de Donoso en un artículo hasta ahora completamente ignorado.³⁶¹ El elemento religioso en su filosofía tardía es sólo comprensible en función de este propósito fundamental y evidencia su carácter ideológico mediante el hecho de que sirve a una fundamentación de una doctrina no-cristiana del hombre y el Estado. Solamente cuando se conciba a Donoso en vista de su horizonte histórico concreto será posible dar cuenta de lo que la imagen heredada de su personalidad pasa por alto en toda exposición: en primera línea, el hecho de que casi todas las ideas fundamentales de Donoso ya habían sido formuladas por sus contemporáneos españoles, incluso aquellas que llevan un sello más personal, como la conocida profecía sobre el comunismo ruso,³⁶² que fue ya declarada un año antes por N. Pastor Díaz en «Los problemas del

³⁶⁰ Un ejemplo típico de esta «doctrina del Estado» se encuentra aún en J. Bravo Murillo, el creador del proyecto de constitución de 1852. Cfr. *Opúsculos*, Madrid, 1863 ss., vol. I, pp. 86 s. Sobre el efecto psicológico de la revolución de febrero en España, el denominado «terror del 48», véase A. Cánovas del Castillo, *Problemas contemporáneos*, Madrid, 1884, vol. II, pp. 187 ss., y sobre todo J. Valera en M. Lafuente, *Historia general de España*, Madrid, 1877 ss., vol. VI, pp. 516 ss.

³⁶¹ El artículo apareció en el número 167 (18 de marzo de 1850) del periódico de Proudhon *La Voix du Peuple*, con el título «Donoso Cortés, marqués de Valdegamas, y Julián, emperador romano».

³⁶² *Obras*, 1903-4, vol. II, pp. 176 s.

socialismo».³⁶³ Por otro lado, el escaso influjo de D. C. en España (a pesar de la interpretación de Westemeyer basada en Menéndez y Pelayo), de tal modo que G. Laverde pudo decir de su obra que pasó «a guisa de meteoro, más espléndido que fecundo». Finalmente, que toda consciencia nacional es enemiga del pensamiento de Donoso, como él mismo constata en su correspondencia con el conde Raczynski³⁶⁴ – Su significación se cifra en este enclave esencial de su doctrina, en el hecho de que da expresión y forma a la crisis de la consciencia política e histórica de la burguesía conservadora española de los años cuarenta. En cambio, aislarla de la ley de su época y concebirla como función de una vivencia religiosa, me parece, cerrar el camino para su verdadera comprensión.

Extraña la escasa atención que el autor ha dedicado al pensamiento de Donoso Cortés en los años 1847-48, tal como éste se expresa por ejemplo en el artículo sobre Pío IX y el discurso sobre la Biblia. Esta carencia se explica sólo por la total ausencia en el libro del nombre de Giobertis, quien ejerció una influencia enorme en Donoso en esos años decisivos. También se echa de menos en este trabajo una detallada explicación del significado ontológico y constitutivo del concepto de orden en Donoso Cortés, una cuestión que ya señalaron de Maistre y Lamnais y desde la que se echaría nueva luz sobre la posición de Donoso frente al medioevo – una posición que el autor toca sólo de pasada.³⁶⁵

El libro incluye al final un registro de personas y un índice temático que será muy bien recibido por el lector dada la riqueza de materiales. El índice bibliográfico – prácticamente completo en lo que toca a la literatura alemana– muestra, sin embargo,

³⁶³ *Obras*, Madrid, 1866-67, vol. IV, pp. 17 s.

³⁶⁴ *Obras*, vol. II, p. 714

³⁶⁵ Nuevos puntos de vista sobre el problema del orden y del ser los ofrecen ahora los trabajos de H. Krings, «Das Sein und die Ordnung. Eine Skizze zur Ontologie des Mittelalters», *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* (1940), pp. 233-49; y *Ordo. Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee*, Halle/Saale, 1941.

algunos huecos en relación con la literatura española, de tal manera que en este punto en el futuro aún será preciso volver a la exposición de conjunto de Schramm. Entre las publicaciones aparecidas tras el libro de Schramm y que no se incluyen en el de Westemeyer, se cuentan las interesantes «Cartas inéditas y semiinéditas» de Donoso Cortés a G. Tejado, que A. del Valle publicó en 1936 en *Razón y Fe* (vol. 111, pp. 434-51), así como la *Antología* de su obra editada con gran entendimiento por A. Tovar.

Las indicaciones hechas anteriormente no debieran socavar el valor del libro de Westemeyer, sino sólo subrayar una diferencia fundamental en la interpretación de Donoso Cortés. El trabajo pertenece independientemente de ello, a la literatura más valiosa de los últimos tiempos acerca de este autor y conforma, a pesar de lo detallado (y extenso), una excelente introducción al mundo conceptual del Donoso Cortés tardío y seguramente contribuirá a que la doctrina del gran filósofo de la historia sea más conocida en Alemania.

RECENSIÓN DE:

J. F. PASTOR Y G. J. GEERS, *Una antología de la poesía española desde Rubén Darío hasta Rafael Alberti con ejemplos de explicación literaria*, Meulenhoff: Amsterdam 1935, 117 págs.³⁶⁶

(1943)

El hispanista holandés G. J. Geers y J. F. Pastor, éste último ya conocido en Alemania por numerosas publicaciones y, muy especialmente, por su *Weltanschauung und geistiges Leben in Spanien* (Breslau, 1931), nos ofrecen en esta breve antología, si no una imagen total del movimiento poético español de los últimos decenios -como el título parece dar a entender- sí, en cambio, una selección cuidada e inteligente de la producción más representativa del simbolismo español desde principios de siglo hasta casi nuestros días. Dos figuras liminares señalan los hitos en que esta selección se mueve: Rubén Darío, «el indio divino, domesticador de palabras», con quien termina en España la «poesía del funcionario», según frase de Ortega y Gasset,³⁶⁷ y Rafael Alberti en cuya obra llegan a sus últimas consecuencias los intentos de superación del mundo poético modernista. Entre estos dos puntos extremos, por los que la antología confina, de un lado con el siglo XIX, y con las más recientes generaciones literarias de otro, los compiladores han sabido reunir en haz los nombres más característicos de las dos fases a cuyo través discurre la poesía «moderna» española: el «modernismo» en sentido propio, forma primera en que triunfa el simbolismo en España hacia finales de siglo, y el «ultraísmo» entendido éste como generación de conjunto para todos los ensayos que desde 1914-1920 tratan de alcanzar nuevos horizontes poéticos superando los supuestos modernistas. Dieciocho nombres de poetas figuran en la antología y todos ellos por derecho propio. Lo mismo las grandes figuras a cuya obra se une un influjo profundo y

³⁶⁶ Publicada en la revista *Literaturblatt für romanische und germanische Literatur*, 1943 – La edición del texto se lleva a cabo a partir de las pruebas de imprenta con correcciones del propio autor que se halla en el Archivo del Fondo González Vicén de la Biblioteca de la Universidad de La Laguna.

³⁶⁷ «Personas, obras, cosas...», Madrid, 1922, p. 317.

renovador, como Rubén Darío, Miguel de Unamuno, Ramón María del Valle Inclán, Manuel y Antonio Machado y Juan Ramón Jiménez,³⁶⁸ que los más jóvenes, como Pedro Salinas, Jorge Guillén, Gerardo Diego, León Felipe o Manuel Altolaguirre. Lo mismo aquéllos que han conseguido dar a luz una amplia producción, como Federico García Lorca o Rafael Alberti, que los que sólo ocasionalmente, aunque con paso firme, se han acercado a la poesía, como Eugenio Montes o Dámaso Alonso; igual los consagrados que los más a menudo preteridos, como Ramón de Basterra.³⁶⁹ El mismo gusto seguro han mostrado también, por lo general, los recopiladores en la selección de poesías dentro de la obra de cada escritor.

De Rubén Darío se ha prescindido por esta vez de la *Sonatina* y de la *Marcha triunfal* para dar, en cambio, cabida a cuatro composiciones procedentes de dos de los libros que marcan momentos decisivos en la ruta artística del poeta: una, «Elogio a la seguidilla», de *Prosas profanas* (1896), y tres, el soneto a Valle Inclán, «¡Eheu!» y «La canción de los pinos», de *El canto errante* (1907). Seis poesías se insertan de Unamuno, entre las que complace ver figurar «Denso, denso» que, aparecida ya en *Poesías* (1907) y concebida bajo el influjo directo de G. Carducci, contiene un a modo de credo poético del autor. Honda justificación tiene también el gran espacio concebido a la obra de Antonio Machado, a quien la perspectiva consagra cada vez más inconcusamente como el gran poeta de la España moderna. Discutible es, en cambio, el criterio que ha

³⁶⁸ De J. R. Jiménez no figura desgraciadamente más que el nombre. Los compiladores haciendo suyo el punto de vista mantenido ya por G. Diego en *Poesía española. Antología (Contemporáneos)*, Madrid, 1934, p. 179, respetan la voluntad del poeta de no autorizar la inclusión de poesías suyas en ninguna antología, y se limitan simplemente a indicar el título de las composiciones que, en otro caso, hubieran reproducido (p. 55).

³⁶⁹ Aun sin poseer un temperamento poético excepcional, Ramón de Basterra es una de las figuras literarias más personales de los últimos decenios. En su primera antología, no así en la segunda, G. Diego prescindió de su nombre por faltarle «la perfecta autonomía de la voluntad poética (*Poesía española. Antología 1915-1931*. Madrid, 1932, p. 8). Y la misma suerte le ha cabido en otras compilaciones anteriores y posteriores. Últimamente, nuevas circunstancias han hecho que recaiga el interés sobre este poeta, habiéndose publicado seguidamente una *Antología poética* (Madrid, 1939) de sus versos y su obra póstuma, *Las alas de Lino*, Madrid, 1941. Guillermo Díaz-Plaja ha dedicado recientemente también un extenso estudio a Basterra con el título de *La poesía y el pensamiento de Ramón de Basterra*, Barcelona, 1941.

presidido la selección de la obra de dos de los más finos poetas de las últimas generaciones: Federico García Lorca y Gerardo Diego. De García Lorca los compiladores han tenido presente en sustancia tan sólo el *Romancero gitano* (1928) - tres de las cuatro poesías que del autor se acogen proceden de éste- como si fuera posible ignorar todo el complejo desarrollo posterior del poeta. ¿Por qué no insertar, por ejemplo, junto al «Romance de la Guardia civil española», reproducido en la antología, una parte, al menos, de la «Oda a Walt Whitman» (1933) o, sobre todo, del «Llanto por Ignacio Sánchez Mejías» (1935), que tan elocuente testimonio constituyen de los esfuerzos del poeta por lograr nuevos modos y más amplios confines artísticos? Lo mismo podría decirse en relación con G. Diego. Aun teniendo presentes las limitaciones de espacio que han debido imponerse los editores de esta antología, parece excesivamente simplista tratar de sorprender con sólo dos poesías tomadas de uno de sus primeros libros (*Imagen*, 1922) el carácter múltiple de la obra de un poeta tan exquisitamente inquieto como G. Diego. Al lector se le escapa así todo el rico desenvolvimiento que ha llevado al escrito desde su «creacionismo» primero hasta la novísima sensibilidad que se revela en su último y mejor libro de versos: *Alondra de verdad* (1924).³⁷⁰

Toda antología contiene una dosis elevada de arbitrio personal y constituye, por eso, se ha dicho con razón, un error necesario. Así también ésta. Sería vano, en consecuencia, polemizar aquí sobre la inclusión o la ausencia en ella de este o el otro escritor. Un poeta hay, empero, que no ha debido faltar en una antología que, como la presente, aspira fundadamente a ofrecer una visión de conjunto de la «poesía moderna»

³⁷⁰ Este carácter multiforme del arte de G. Diego se pone de manifiesto con elocuencia ejemplar en su *Primera antología*, Colección Austral n° 219, Madrid, 1941 y en la profesión de fe poética con la que el autor la encabeza. Cfr. asimismo sus *Romances* (1918-1941), Madrid, 1941.

española. Nos referimos a Adriano del Valle, poeta de inspiración genial, en cuya obra renace con potencia nueva la tradición lírica del barroco español.³⁷¹

Las líneas anteriores ponen de relieve los aciertos y las limitaciones de esta antología de los Sres. Pastor y Geers. Sin alcanzar la extensión de las grandes antologías precedentes, especialmente la de F. Onís³⁷² y sin llegar tampoco a la suma de datos y material poético recogido por G. Diego en las suyas, este libro breve y de presentación cuidada y severa sirve sin duda para ofrecer una primera visión exacta de lo mejor y más representativo que ha creado el genio poético español en los tres primeros decenios de nuestro siglo. Su aparición será saludada, por eso, con alegría por todo el que conozca cuán ignorado es aún el extranjero el fecundo movimiento poético que se inicia en España al doblar el siglo.

³⁷¹ Su último libro de versos, *Arpa fiel*, Madrid, 1941, 2ª ed. 1942, confirma a A. del Valle como uno de los mayores poetas modernos españoles. Ya antes había publicado, *Primavera portátil*, París, 1934; *Lyra sacra*, Sevilla, 1939 y *Los gozos del río*, Barcelona 1940. Sobre la poesía de A. del Valle cfr. el estudio de Dámaso Alonso «Fidelidad a la poesía» en el n° 3 de la revista *Santo y Seña* (Madrid, 5 de noviembre de 1941).

³⁷² *Antología de la poesía española e hispanoamericana* (1882-1932), Madrid, 1934.

ARTÍCULOS DE OPINIÓN EN LA PRENSA

LO MÁS ANARQUIZANTE³⁷³
(1931)

«Mucho amó a su patria por ser su patria, pero más la amó por ser un país libre».

Lincoln, de Henry Clay

El actual hervor de la contienda política, ha traído entre otras ventajas, la de que paulatinamente van definiéndose gestos, y precisándose actitudes.

Acuciados por el apasionamiento, los hombres y los partidos han abandonado la penumbra tradicional, para mostrársenos tal cual son, a la plena luz del día. Han perdido la calma, siempre tan precisa para el fingimiento, y el resultado es, que hoy vemos a unos y a otros, enfermos de sinceridad.

Gracias a ello, ha sido posible que hoy estemos enterados con transparente certeza, de la idea que posee del país y del pueblo español, el jefe de una de las fracciones más caracterizadas del Parlamento.

Este señor, pronunciaba hace días en Madrid, una conferencia política acerca del grave momento que atravesamos, haciendo resaltar detalladamente el agudo colapso de nuestra producción, la quiebra de la economía y el dramático problema del paro forzoso.

Pero cuando todos sus oyentes esperaban con seguridad, oír soluciones eficaces y salvadoras, comenzó en tono menor primero y desembozadamente después, un canto nostálgico a la primera Dictadura.

La favorable situación de nuestra divisa, el aquietamiento de Marruecos, todos los contrastes que más podían impresionar a quienes escuchaban, desfilaron con una seguridad cinematográfica a lo largo de sus palabras. «Nuestra salvación –decía- hay

³⁷³ Publicado en *El Norte de Castilla* el 25 de Diciembre de 1931.

que esperarla de otro hombre enérgico y providencial, que tome en sus manos las riendas del Poder».

Yo no conozco labor ni más demoledora, ni más absurdamente cretina, que la que se lleva a cabo en este género de propaganda.

No puedo imaginarme qué se pretende, alentando al país a la entrega de todos los resortes liberales, en manos de una autocracia, y haciéndole perder la fe en la trascendencia de los valores espirituales.

Cuando tan sólo deberían escucharse voces, que empujaran al pueblo a colaborar activa e inmediatamente en el gobierno del Estado, para solucionar por sí propio, la catástrofe que se avecina, aún hay quien se dedica a ponderar cuidadosamente, las ventajas de que se goza bajo un régimen ilegal, y a convencernos de que no somos capaces de solucionar nuestros propios conflictos. Que estamos predestinados a que se nos gobierne, y a prosperar tan solo, bajo la amenaza del látigo o la espada.

En nuestra eterna desdicha, España no ha encontrado nunca, hombres que fomenten el apresto social en las horas de gran peligro, y por eso hemos vivido siempre, bajo el signo del renunciamiento, y al compás de la convicción de nuestro fracaso. Y es que aquí sí existen apenas verdaderos patriotas. Se ha creído que el patriotismo es mirar sentimentalmente hacia atrás, cuando el patriotismo es ver ávida y conscientemente el futuro.

No es patriota quien se siente orgulloso de haber nacido en la patria de Cervantes o Isabel la Católica, sino aquel que exalta y afirma su nación. El que se siente parte integrante de un país, que en la lucha por la Cultura y la Prosperidad, ha sabido colocarse en las avanzadas, merced a sí propio. El patriotismo es cariño y orgullo, por las calidades verdaderamente valiosas de la comunidad a la que se pertenece.

Estas son las ideas que es preciso divulgar, para que todos los españoles se sientan patriotas de la hora actual, y saltando sobre la adversidad o la impericia, afirmemos a la nación, por rutas de libertad.

Que no hay que perder de vista que para que un pueblo sea próspero y robusto, no le hace falta envilecerse deseando su propia desventura.

**SENDAS DE LAS REVOLUCIONES
EL TRIUNFO DEL INDIVIDUO³⁷⁴**

(1932)

El más agudo estudioso del Renacimiento nos ha dicho que durante este período la Humanidad «descubrió al hombre». La frase es feliz y reciamente gráfica, porque a partir de los años renacentistas la Historia política se colorea con un matiz insólito. El hombre que había vivido bajo la jerarquía medieval, se descubre el rostro y grita cada vez más su misma íntima esencia.

¡Estado e individuo! He aquí toda la dialéctica de los nuevos tiempos, todo el secreto de los revolucionarios siglos XVII y XVIII. Había que afirmarse, que repetir ante el Estado que lo primario, irreducible y sustancial era el hombre, y que todo el aparato de gobierno era no más que una construcción a su servicio. Por eso existía un derecho a la revolución contra los príncipes que desconocían o atacaban el interés de los súbditos. Por eso la Asamblea de 1789 dijo que «el objeto de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescindibles del hombre». Porque se sentía que podían hundirse todos los Estados del mundo y, sin embargo, quedarían siempre hombres constituyendo valores absolutos, fines en sí mismos.

El liberalismo de la pasada centuria se creó bajo la luminosidad de la misma doctrina y el problema ha llegado a nuestras manos otra vez henchido de polemismo.

Y es que nuevamente nos hallamos en plena época de revoluciones, y una revolución no es sino el individualismo llevado a su punto más radical. En esencia, lo que una revolución nos dice, es que en el conflicto planteado entre Estado y súbdito, éste vence a aquél y se impone destrozándolo para construirlo de nuevo a su buen parecer.

³⁷⁴ Publicado en *El Norte de Castilla*, el 24 de Agosto de 1932.

Por eso la revolución es siempre ejemplar, porque advierte a los que gobiernan, que hay que vivir para los individuos, para los que están debajo y obedecen. Que éstos son la única verdad, lo sólo cierto, que el Estado es fruto de los hombres y que como todo lo que es creado debe hallarse alerta y complaciente para las necesidades de quien lo creó.

Mirad atentamente un Estado cualquiera y veréis sorprendidos que en él todo es ficción, todo es artificio. Que el Gobierno, el Derecho, y –aunque parezca paradójico– los mismos órganos de coacción perviven gracias a la voluntad positiva de los hombres. Porque es evidente que el dinamismo calmado que hace vivir a las sociedades, sólo se logra por la aquiescencia tácita de quienes la forman. Esto es lo único con que podemos contar más allá de cualquier discusión: que los individuos se reúnen y toleran al Estado para que les proteja y les tutele.

En esta breve afirmación se encuentra la más sapientísima regla del gobierno y una verdad absoluta sobre los fines del Estado y su misma naturaleza. Por eso el espíritu atento se siente empavorecido cuando éste se vuelve contra algunos súbditos, no en nombre de los restantes, sino en nombre propio: cuando se erige a sí mismo en fin y como nuevo Leviatán devora a los ciudadanos para atender a las necesidades de su propia subsistencia.

En el instante en que se llega a esto, bien puede afirmarse que se ha trastocado todo orden lógico en la jerarquía de los valores políticos. Porque si el Estado no cobija a sus súbditos simplemente por su calidad humana, es que ha establecido el terrible principio de que existen dos categorías de ciudadanos, los que se conforman con el Estado en su forma actual y los que lo combaten para sustituir esta manera por otra. A aquéllos se les conceden derechos y además una opción a su salvaguardia y a estos otros

se les obliga a vivirlos en medio de la calle, entregados a la buena voluntad de sus conciudadanos o al simple arbitrio de los que ocupan el Poder.

Cuando las cosas acontecen de esta suerte, el grupo de proscritos y olvidados esgrime en sus manos un peligroso conjuro, para llevar a su vera a todos los hombres de sentido civil, amantes de su propia seguridad amenazada en cabeza ajena.

APÉNDICE DOCUMENTAL

HANS -GEORG GADAMER

MAX KOMMERELL

KARL VOSSLER

**CORRESPONDENCIA CON
FELIPE GONZÁLEZ VICÉN³⁷⁵**

³⁷⁵ Los originales de las cartas y tarjetas postales enviadas por estos autores a F. González Vicén se encuentran en el Archivo del Fondo Felipe González Vicén de la Biblioteca de la Universidad de La Laguna.

**CARTA POSTAL DE HANS-GEORG GADAMER A FELIPE GONZÁLEZ VICÉN
DE ABRIL DE 1942³⁷⁶**

[Leipzig – Ciudad Comercial del Reich 24.4.42]

¡Querido Vicén!

Le envío esta oferta recogida para Vd. – temo, sin embargo, que Vd. – con toda la razón – le dé especial importancia a la completud de la edición. (El estado de conservación de los volúmenes ofrecidos es, por lo demás, muy bueno.)

Aquí empezamos a disfrutar de la primavera. ¿Cómo le va a Vd.? ¿No va a venir en alguna ocasión por aquí?

Saludos cordiales a todos,
Suyo, H. G. Gadamer.

³⁷⁶ La tarjeta postal refiere la adquisición por parte de F. González Vicén de una edición de la obra de Nietzsche gracias a la mediación de H.-G. Gadamer. La propia tarjeta lleva el logotipo de la librería y casa editorial Wilhelm Heims de Leipzig y en el reverso puede leerse: «Me permito ofrecerle: / Nietzsche, Obras. Edición en Gran Octavo, Editorial Naumann. / Vols. 1-11, 13, 15, 17 / (Vols. 10, 13, 15, 17 en rústica) / 95 Marcos.- / Wilh. Heims». (*N. de los eds.*)

**UNA CARTA DE HANS-GEORG GADAMER A FELIPE GONZÁLEZ VICÉN
DE ENERO DE 1945³⁷⁷**

Instituto de Filosofía de la Universidad de Leipzig

Leipzig, 27.1.45

¡Querido Vicén!

Su carta del 15/12, que acaba de llegar, nos ha alegrado enormemente y le devolvemos de la manera más cordial sus buenos deseos. Sé por experiencia de qué modo tan paralizante afectan las incertidumbres del correo a las alegrías de la correspondencia y sé por ello apreciar su iniciativa especialmente. Por eso, tomo también inmediatamente la pluma para responderle. Las horas en Madrid quedaron hace ya mucho tiempo atrás³⁷⁸. Cuando, tras un agradable viaje, llegué a Alemania, me dirigí en seguida a Marburgo, donde mi familia me esperaba y me recibió con júbilo. El aumento del equipaje, del que Vd. está al tanto, nos proporcionó unos copiosos días de semana santa. También tuve la suerte de encontrar allí a mi amigo Kommerell, a quien vi por última vez, algo que entonces ninguno de nosotros podía imaginar. Pocas semanas después tuvo que guardar cama y luego, en pocos meses, que me mantuvieron en una creciente preocupación por él, murió por causa de una afección hepática. ¡Qué es el hombre, que incluso el más diligente auxilio humano no puede guardarlo de tan fulminante aniquilación! En este tiempo de violentas aniquilaciones, esta extinción natural no fue sino una suerte de recuerdo del carácter percedero de toda criatura.

³⁷⁷ El original de la carta manuscrita – a dos caras en grafía latina - de H.-G. Gadamer a F. González Vicén se encuentra entre los documentos del archivo personal en el Fondo Felipe González Vicén de la Biblioteca de la Universidad de la Laguna. (*N. de los eds.*)

³⁷⁸ En marzo de 1944 Gadamer ofreció varias conferencias en Portugal. En ese viaje a Portugal, y según comenta el propio Gadamer en una carta a W. Krauss, se encontró con González Vicén en Madrid. Cfr., W. Krauss, *Briefe 1922 bis 1976*, ed. P. Jehle, Frankfurt/M, 2002, p. 155 (*N. de los eds.*)

Asistí a su sepelio y también a un acto de homenaje en Marburgo. Le envió una copia del texto de mi discurso³⁷⁹ (que debía honrar al poeta, junto con un homenaje ‘académico’ del filólogo alemán local). No tendría inconveniente en que se publicara ahí (en español o alemán). Aquí está programada su publicación, pero por el momento resulta imposible. Que Vd. le haya dedicado un obituario, es algo que me complace sobremanera.³⁸⁰ Él ha sido una de las cabezas más productivas y geniales de Alemania, con el cual además me unían, año tras año, unos estrechos lazos espirituales.

Le envió, además, otra publicación que quizás ya haya llegado a sus manos en una edición extranjera del *Leipziger Illustrierte Zeitung*, ¡un artículo redactado apresuradamente sobre un serio problema de nuestra cultura occidental! (Espero poder hacérselo llegar mediante la Oficina Extranjera de Investigación.)³⁸¹

Por lo demás, a pesar de la agudización de la situación, vivimos de manera relativamente inalterada. Una de las pérdidas más significativas de nuestro círculo vital, es que desde agosto no hemos ido a Marburgo. He pasado todo el tiempo libre de actividades docentes aquí, impedido en muchos sentidos por la miseria de la vida cotidiana y por la movilización militar durante algunas noches.³⁸² Pero el semestre de invierno ha comenzado puntualmente. En el de verano impartí unas lecciones sobre

³⁷⁹ La copia del discurso de Gadamer con el título: «Gedenkrede auf / MAX KOMMERELL / gehalten in der Aula der Universität Marburg / am 5. August 1944 / von / Hans-Georg Gadamer / Professor in Leipzig», se encuentra en el Archivo del Fondo Felipe González Vicén. El texto fue publicado posteriormente por el propio Gadamer como anexo a una compilación de ensayos de Kommerell editada por él en la década de los cincuenta. Cf. H.-G. GADAMER, «Gedenkrede auf Max Kommerell»; en: M. KOMMERELL, *Dichterische Welterfahrung: Essays*, herausgegeben von H.-G. Gadamer, Frankfurt/M., 1952 (pp. 205-27). (*N. de los eds.*)

³⁸⁰ Véase la nota necrológica de F. González Vicén en este mismo volumen. (*N. de los eds.*)

³⁸¹ A falta de más información sobre el artículo mencionado por Gadamer, podría pensarse que se trata de: «Was ist der Mensch?», *Illustrierte Zeitung Leipzig, Sonderausgabe (= Der europäische Mensch)*, 1944, pp. 31-34; reseñado en la bibliografía de H.-G. Gadamer preparada por Etsuro Makita. (*N. de los eds.*)

³⁸² Gadamer fue llamado a participar en la ‘milicia del pueblo’ (*Volksturm*) en enero de 1945. Sobre su participación en el *Volksturm*, vid. H.-G. GADAMER, *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*, Frankfurt/M. 1995, 2. Aufl., p. 122. (*N. de los eds.*)

Aristóteles.³⁸³ Ahora imparto por primera vez un curso sobre N<...>³⁸⁴, lo que me ha ocupado profundamente y me ha dado la ocasión para una intensa interpretación del Zarathustra.³⁸⁵ El número de alumnos se ha reducido enormemente por culpa de la movilización militar <...> Sin embargo, Nietzsche atrae naturalmente mucho, de tal manera que tengo aproximadamente 130 oyentes, el curso de la facultad <...>. El interés por asuntos filosóficos se ha incrementado enormemente por doquier. Al comienzo del invierno di conferencias en Dresde ante cientos de oyentes. También ahora debo partir de viaje con cierta frecuencia para ofrecer conferencias, aunque con la actual crisis todo ha quedado un poco en el aire. Naturalmente, esta actividad de conferencias es al mismo tiempo la expresión de un desasosiego interno. El entenebrecimiento del horizonte del futuro hace que el reposado trabajo de largo alcance, propio del erudito, sea demasiado difícil espiritualmente, de tal manera que uno busca en las conferencias la repercusión inmediata de esas actividades. En cualquier caso, me planteo reelaborar y reunir numerosas conferencias de los últimos cinco años, para poder afrontar la reanudación de las posibilidades de impresión con una publicación más extensa. Al problema de Prometeo le he dedicado, aparte de la conferencia pronunciada en Portugal, un segundo trabajo centrado totalmente en Goethe.³⁸⁶ Solamente he empaquetado y mandado un reducido número de mis libros y sólo confío en que no demos nuevamente ahí afuera, en el bosque, con un campo minado. Sin embargo, mis estudiantes saben, como yo mismo, que mis libros están a su disposición. Hemos reunido para la biblioteca del

³⁸³ En el semestre de verano de 1944, Gadamer ofrece la lección titulada: «Aristóteles (Introducción a la Metafísica)» (cf. T. OROZCO, *Platonische Gewalt*, 2. Aufl., Berlin, 2001 (1. Aufl.: 1996) y J. GRONDIN, *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, Tübingen, 1999). (N. de los eds.)

³⁸⁴ El manuscrito de la carta de Gadamer está seriamente dañado en este punto, por eso, se señala entre corchetes triangulares la porción de texto ilegible. (N. de los eds.)

³⁸⁵ En los registros de los cursos de Gadamer en Leipzig, tanto en el de Orozco como en el de Grondin, el título del curso del semestre de invierno de 1944/45 es: «Kunst und Geschichte (Einleitung in die Geisteswissenschaften)» [sc. «Arte e historia (Introducción a las ciencias del espíritu)»]. (N. de los eds.)

³⁸⁶ Se trata de los siguientes textos: «Prometheus und die Tragödie der Kultur» y «Goethe und die Philosophie» publicados ahora en: H.-G. GADAMER, *Gesammelte Werke*, Tübingen, 1993; vol. 9, pp. 150-61 y pp. 56-71. (N. de los eds.)

Instituto cerca de 1000 volúmenes. Ciertamente es un comienzo modesto, pero también una suerte de garantía para el futuro que quizás no nos traicionará.

Mi mujer vive muy atareada y dedicada totalmente a la manutención cotidiana. Jutta³⁸⁷ ha terminado su periodo de estudios y está movilizada en la guerra, pero sólo de una forma inofensiva debido a su historial cardíaco, como ayudante en un jardín de infancia cerca de aquí. Ha desarrollado cada vez un talento más literario-filosófico – puede que sea su *genus* poco «lógico». Sin embargo, junto a ello ha fomentado imponentemente sus habilidades con el violín. Ojalá se le permitiese seguir desarrollando esas aptitudes. Su principal talento sigue siendo el dibujo y se plantea orientar su posterior formación profesional a la ‘educación artística’ (esto es, el profesorado de arte en las escuelas de grado superior). Pero, ¿qué son las esperanzas? ¿Qué son los proyectos?

Con saludos cordiales a su mujer, a sus hijos y a Vd., también de parte de los míos,

Suyo,

Hans-Georg Gadamer

³⁸⁷ Jutta Gadamer, nacida el 8 de octubre de 1926, hija de Gadamer y su primera esposa Frieda Katz. (N. de los eds.)

**UNA TARJETA POSTAL DE MAX KOMMERELL A FELIPE GONZÁLEZ
VICÉN DE SEPTIEMBRE DE 1942**

Querido Sr. Vicén,

Es verdaderamente una lástima no haber coincidido con usted, pero espero que pronto esto pueda subsanarse en Berlín o en cualquier otro lugar. He leído con mucho interés su artículo sobre el problema de la decadencia³⁸⁸. Muchas gracias. ¡Aquí le tenemos por un importante y serio amonestador al modo de Unamuno! Las citas que usted intercala [en su texto] me han conmovido profundamente. Y sólo puedo corresponder a su envío con un fragmento de un trabajo que también quiero hacerle llegar. Para mi gran satisfacción Krauss está aquí, algo de lo que uno puede congratularse como si se tratase de un nuevo presente, aunque él se lo toma bastante jocosamente. Su ausencia ha sido realmente pernicioso. Por favor, salude usted de mi parte a su señora.

Con los mejores deseos,

suyo ,

Max Kommerell

Marburgo/ L., 2.IX.42

³⁸⁸ Se refiere al artículo de F. González Vicén, <<Das Dekadenzproblem in nationalen Denken Spaniens um die Jahrhundertwende>>, *Geist der Zeit*, 19. Jahrg., 1941 (N. de los eds.)

UNA TARJETA POSTAL DE KARL VOSSLER A FELIPE GONZÁLEZ VICÉN
DE OCTUBRE DE 1942

Munich, 22.oct.42

Querido y distinguido colega:

Su amistosa y extensa carta de ayer me da valor para enviarle ahora los volúmenes primero y segundo de mi *Aus der romanischen Welt*,³⁸⁹ y esta vez de manera directa. Sin embargo, me alegra, que los caminos indirectos le hayan acercado a mi joven amigo, y primo de mi mujer, Axel von Harnack, a quien aprecio mucho. Sus consideraciones sobre el problema de la decadencia³⁹⁰ son para mí otra vez especialmente valiosas y vivas ya que precisamente en estos momentos leo el nuevo librito de Ortega *Esquema de las crisis*. ¿Cómo le va a nuestro amigo Werner Krauss? Por favor, salúdele de mi parte cuando lo vea y reciba Vd. cordiales saludos de su viejo colega y nuevo amigo

Karl Vossler

³⁸⁹ K. VOSSLER, *Aus der romanischen Welt*, 4 vols., 2ª ed., Koehler & Amelang, Leipzig 1940 y ss. Vid. la recensión de F. González Vicén en este mismo volumen. (*N. de los eds.*)

³⁹⁰ Se refiere al artículo de F. GONZÁLEZ VICÉN anteriormente citado, «*Das Dekadenzproblem in nationalen Denken Spaniens um die Jahrhundertwende*», *Geist der Zeit*, 19. Jahrg., 1941. (*N. de los eds.*)

**UNA CARTA DE KARL VOSSLER A FELIPE GONZÁLEZ VICÉN
DE ENERO DE 1943**

M., 20 – 1 – 43

Mi querido y distinguido amigo:

Los editores Espasa y Calpe me piden las señas de nuestro Werner Krauss, con quien quieren ponerse en comunicación para preparar una versión de su trabajo sobre *Das tätige Leben und die Literatur in Spanien*.

Ahora la madre de nuestro amigo me da noticias alarmantes y misteriosas escribiéndome que él está detenido y enredado en un proceso político – militar.³⁹¹ No sabe tampoco ella, pobre mujer, nada de preciso.

¿Qué es lo que pasa? ¿Qué puedo o debo hacer?

Dígame dos palabras.

Afectuosamente suyo,

Karl Vossler³⁹²

³⁹¹ W. Krauss fue detenido en noviembre de 1942, acusado de criticar al régimen nazi y de estar vinculado al grupo de oposición de Schulze-Boysen. Cfr., P. JEHLE, *Werner Krauss und die Romanistik im NS-Staat*, Berlin, 1995, O. ETTE *et al.* (Hg.), *Wege-Werke-Wirkungen*, Berlin 1999, y W Krauss, *Ein Romanistik im Widerstand*, Berlin, 2004. Como recuerda el romanista Traugott Böhme, sólo pocos días después de haberse encontrado Krauss, Böhme y González Vicén sería detenido (Cfr. W. Krauss, *Briefe 1922 bis 1976*, Frankfurt/M 2002, p. 232). En enero de 1943, Krauss es condenado a muerte. En septiembre de 1944, le es conmutada la pena de muerte por cinco años de prisión. Será puesto en libertad al final de la guerra.

³⁹² Apenas una semana después de dirigir esta misiva a González Vicén, el 26 de enero de 1943, Vossler escribe a Krauss haciéndole saber su preocupación por su alarmante situación y comunicándole el interés de la editorial por la publicación del libro, de cuya traducción habría de encargarse Carlos Clavería, pero que finalmente no se llevó a cabo. Cfr., W. Krauss, *Briefe 1922 bis 1976*, Frankfurt/M , 2002 (*N. de los eds.*)

**UNA CARTA DE KARL VOSSLER A FELIPE GONZÁLEZ VICÉN
DE NOVIEMBRE DE 1948**

Munich 8, Maximilianeum
25.11.48

Mi querido y distinguido amigo González Vicén:

¡ cuánto me alegro de recibir de Vd. nuevamente señales de vida y además desde un lugar tan bello y paradisíaco como La Laguna! Hace tiempo fue mi deseo conseguir una cátedra ahí, en la época en la que un discípulo y amigo mío, Manuel García, ejercía ahí la docencia. Ahora vive en Salamanca, donde fui a visitarlo hace cosa de cuatro años. Desde entonces, y por desgracia, mi salud ha ido cada vez a peor. Padezco leucemia y poco a poco he ido perdiendo gran parte de mi fuerza y de mi pasión por el trabajo científico. A principios de 1939 estaba yo en La Habana, tras aceptar una invitación de Chacón y Calco y del entonces ministro de educación Concheso, así pude conocer junto a mi mujer la belleza de Cuba. Aquellos fueron los últimos meses de felicidad. Después vino la horrible guerra y todos esos años bajo el aún más terrible Hitler. Llevo diez años retirado y desde hace dos paso la mayor parte del tiempo postrado en la cama. Perdona Vd., amigo, que escriba en alemán, pero es que mi máquina de escribir utilizada tan lábilmente, no es capaz de cumplir con el español.

Nuestro amigo Werner Krauss ha sobrevivido años terribles con un extraordinario heroísmo. Durante años pendía sobre su cabeza una condena a muerte que ya se había dictado contra él. Sin embargo, no dejó que esas circunstancias lo extraviaran y escribió un libro muy particular irónico y humorístico, *PLN (Postleitnummer)* y un sugestivo trabajo sobre el arte de vivir de Baltasar Gracián. Ahora da clases en la Universidad de Leipzig y tiene muchas ocupaciones, según creo.

También a mí hace ya mucho tiempo que no me escribe. Estuvo casado durante algún tiempo con una mujer bastante mayor que él, que lo cuidó maternalmente durante sus años de prisión. Hace algunos años murió su padre. Si todavía vive su madre – a quien antes escribía yo regularmente — eso no lo sé.

Nos hemos quedado todos muy solos.

Mis libros, los que Vd. tradujo y que se publicaron en la Colección Austral– no sé si en Madrid o en Buenos Aires – no me han sido enviados aún por Espasa Calpe. Sin embargo, sí he recibido una serie de nutritivos *Liebepackte* y cigarrillos, para los que mi mujer es especialmente sensible ya que aquí son tan escasos como el oro.

Por aquí no se mueve nada a nivel científico, sin embargo, sí van saliendo trabajos defantasía literaria, barroca. Ahora pretendo concluir un libro sobre Europa y España que dejé a medio terminar desde hace tiempo entre mis manuscritos. ¡Ojalá pudiera hacerle una visita a La Laguna!

Con los saludos y los deseos más cordiales en señal de antigua amistad,
Suyo,

Karl Vossler

APOSTILLA

Para la mayoría de los lectores los textos que aquí se recogen son desconocidos. No sólo debido a la considerable distancia temporal en que fueron publicados —y, en ocasiones, en revistas extranjeras— sino porque algunos han permanecido inéditos hasta el momento. Estos textos, elaborados entre principios de los años treinta y finales de los cuarenta, dan cuenta de la amplitud de los intereses intelectuales del Profesor González Vicén. Se trata de ensayos filosóficos y políticos, de reflexiones sobre el Estado moderno, de análisis sobre la crisis de la cultura contemporánea o de incursiones en el ámbito literario. Es una época de formación y de intensa actividad intelectual que coincide en el tiempo con uno de los episodios más desgarradores de la historia europea³⁹³. Entre 1932 y 1935 realiza diversas estancias de investigación en las Universidades de Colonia, Fráncfort, Marburgo y Berlín. En esos años, el mundo de las universidades alemanas cautivaría al joven Felipe González Vicén, donde encontraría respuesta a muchas de sus inquietudes. «Me impresionó», decía en 1986, «la seriedad en el trabajo que hallé entre los universitarios alemanes, el sincero e inquebrantable afán con que se esforzaban en llegar al último resquicio de los problemas».³⁹⁴ El breve relato autobiográfico que aparece en el presente volumen, describe algunas de sus experiencias en la academia alemana. Por ejemplo, su contacto con el pensamiento jurídico de C. Schmitt que le permitiría vislumbrar nuevos horizontes en los planteamientos acerca del derecho y el Estado. En esta época comienza a ocuparse también de la filosofía kantiana del derecho, que será el tema de la lección magistral con la que oposita a cátedra. Esa

³⁹³ Para una aproximación a la vida y a la obra de F. González Vicén, cfr. E. Díaz <<Felipe González Vicén: conciencia libertaria y Filosofía del Derecho>>, en E. Díaz, *Los viejos maestros. La reconstrucción de la razón*, Madrid, 1994.

³⁹⁴ «Entrevista con Felipe González Vicén» realizada por M. ATIENZA y J. RUÍZ, *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, núm. 3, 1986, p. 318.

lección, *Kant y la filosofía del Estado*, de la que aparecen aquí algunos fragmentos, constituye uno de los primeros esbozos de su intensa ocupación con la filosofía jurídica kantiana, que dará a conocer por primera vez en la apertura del curso académico 1947-48 de la Universidad de La Laguna,³⁹⁵ y que se prolongará hasta sus últimos escritos.³⁹⁶ No en vano caracterizará la filosofía del derecho y del Estado kantiana como aquel «momento en que hace crisis la especulación jurídica y política de la Edad Moderna, aquel instante en que deja de ser ‘moderna’ para convertirse en contemporánea».³⁹⁷ Sus estudios le llevan a tomar contacto con las corrientes de la filosofía alemana del momento, como el neokantismo, la ontología fundamental de Heidegger, a través de la interpretación de la ética kantiana de G. Krüger, o con el pensamiento de N. Hartmann, a partir de sus lecturas del romanticismo y del idealismo alemán. Desde entonces se acrecienta su interés por la filosofía. Y considerará «que la Filosofía del Derecho como tal, es ante todo y sobre todo, una disciplina filosófica».³⁹⁸ En Alemania conoce, además, a destacados hispanistas y filósofos, y establece lazos de amistad con K. Vossler, W. Krauss, K. Löwith o H.-G. Gadamer.³⁹⁹

Pero para González Vicén, Alemania no se agota en la Academia, en seminarios y bibliotecas, sino que también es una atalaya privilegiada desde la que observar cómo se fragua la catástrofe que amenaza a Europa. Desde 1933 la barbarie se hace allí cada vez más patente. Los valores y las instituciones que sustentaban el mundo liberal-

³⁹⁵ Cfr. F. GONZÁLEZ VICÉN, *La filosofía del Estado en Kant*, La Laguna, 1952; Esta obra fue incluida por su propio autor en la colección de ensayos *De Kant a Marx (Estudios de historia de las ideas)*, Valencia, 1984 (pp. 11-97); posteriormente apareció también como «complemento» a una reedición de su traducción de Kant., Cfr. I. KANT, *Introducción a la teoría del Derecho*, Madrid, 1997 (pp. 61-159). Este trabajo de Kant se «convirtió pronto en un clásico de obligada referencia para los estudiosos del kantismo y, de hecho, es una de las escasas monografías escritas en castellano que pueblan las bibliotecas especializadas de las universidades alemanas.» I. ÁLVAREZ, «Felipe González Vicén», *Isegoría*, 4, 1991, p., 232.

³⁹⁶ Cfr. F. GONZÁLEZ VICÉN, «El derecho de resistencia en Kant», en: J. MUGUERZA y R. RODRÍGUEZ (eds.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*, Madrid, 1989.

³⁹⁷ F. GONZÁLEZ VICÉN, *La filosofía del Estado en Kant*, La Laguna, 1952, p. 3.

³⁹⁸, «Entrevista con Felipe González Vicén», *loc. cit.*

³⁹⁹ Las cartas ofrecidas en el anexo documental dan testimonio de los vínculos entre González Vicén y algunos de estos intelectuales alemanes.

burgués se desmoronan. Y eso afecta también a las Universidades alemanas, convertidas desde Humboldt en su vanguardia, se transforman ahora en centros acomodaticios y de adoctrinamiento. Así lo expresaba el propio González Vicén a mediados de la década de los treinta: «he visto las Universidades desoladas y la conciencia docente y profesional de los maestros rotas en mil pedazos. (...) La mayoría de los profesores han terminado por rendirse a las circunstancias y plegarse al ambiente».⁴⁰⁰

En ese mundo que se resquebraja, la idea de individuo, una de las grandes conquistas de la Edad Moderna, y uno de los ejes centrales del pensamiento del profesor González Vicén, resulta dañada y, con ello, una de las piedras angulares sobre las que se asienta la cultura occidental. Al mismo tiempo, los individuos de carne y hueso padecerán la persecución, el exilio y la muerte. Eso también le incumbe personalmente, pues en 1936 se ve obligado a abandonar la España autocrática de los sublevados, cuya posibilidad presiente en alguno de sus artículos juveniles. Será «depurado» de la cátedra de Filosofía del Derecho en la Universidad de Sevilla, y tratará de buscar refugio en diferentes lugares, aunque las alternativas no siempre resultarán fáciles. En esa situación excepcional, los amigos y su familia –Ruth Dörner, su mujer, era alemana– lo convencen para que intente sobrevivir en Alemania, donde inmerso en uno de los ojos del huracán, se plantea recomponer su vida intelectual y personal⁴⁰¹. Allí su labor como profesor de filología y traductor le ayudarán, al menos, a aliviar las condiciones materiales de existencia.⁴⁰²

⁴⁰⁰ F. GONZÁLEZ VICÉN, «La experiencia en la universidad alemana a principios de los años 30», en este mismo volumen.

⁴⁰¹ W. Krauss comenta en una carta a K. Vossler en febrero de 1938 que tras la pérdida de su Cátedra en Sevilla, González Vicén «ha hecho bien cuando en vez de emigrar a un país neutral, se ha adentado en la boca del lobo», W. Krauss, *Briefe 1922 bis 1976*, ed. P. Jehle, Frankfurt/M, 2002, p.52 (*N. de los eds.*)

⁴⁰² La embajada alemana en España no parecía demasiado satisfecha con las actividades intelectuales del Prof. González Vicén. Uno de sus miembros recordaba a Berlín, en carta fechada el 14 de julio de 1937, que González Vicén había perdido su puesto de profesor en Sevilla «por causa de sus convicciones políticas». Cfr., Jesús de la Hera Martínez, *La política cultural de Alemania en España en el período de entreguerras*, Madrid, CSIC, 2002.

En Alemania publica diversos artículos y reseñas en el ámbito de los estudios hispánicos. Esos trabajos dedicados al problema de la decadencia en el pensamiento español, a Unamuno o a Donoso Cortés, reflejan en buena medida las inquietudes del entramado cultural de la situación española de 98, propio de la generación a la que pertenecía González Vicén. Si bien la mayoría de estos escritos gira en torno a la problemática del declive español, no obstante también pueden encontrarse ciertas reivindicaciones que se alejan del *espíritu del tiempo*, como puede ser la reseña de 1943 de la antología de poetas españoles de Pastor y Geers donde subraya el valor literario de las obras de autores como Machado o Lorca.

A finales de la Segunda Guerra Mundial, González Vicén se instala provisionalmente en Madrid donde trabaja para las editoriales Espasa-Calpe y Nueva Época que publicarán algunas de sus traducciones de los clásicos del pensamiento. En 1946 será readmitido en la academia española y destinado a la Universidad de La Laguna, donde ocupará hasta su jubilación, en 1978, la Cátedra de Filosofía del Derecho. Desde su llegada a Canarias, alejado de los centros de producción intelectual, seguirá ocupado en cuestiones jurídicas y filosófico-jurídicas, y manteniendo un contacto vivo con la cultura europea de la época. Pero las cuestiones filológicas y literarias seguirán despertando en él el interés que ya había mostrado en su periplo alemán. La poesía de Rilke o las figuras de Hamlet, el Quijote, Don Juan y Fausto serán objeto de interpretación. En esos ámbitos de reflexión no sólo se trasluce un interés meramente estético o teórico, sino que también trata de diagnosticar la crisis de la cultura y de los valores de Occidente. Entre las líneas de sus trabajos – y, en muchas ocasiones, de un modo bastante explícito– emerge una crítica frontal a aquellos pensamientos jurídicos en los que se pretendía fundamentar el franquismo. Muestra de ello, es su conferencia sobre el origen del Estado moderno, en la que expresa,

recurriendo a Fichte, que el Estado es, fundamentalmente, «Estado de derecho, un Estado que considera como su cometido esencial (...) el mantenimiento de ese orden inviolable de vida, sin el cual (...) no es posible la existencia del hombre como hombre», porque el Estado, como sostiene Jacobi, «se ha hecho para el hombre, no el hombre para el Estado».⁴⁰³

El presente volumen quiere ofrecer, con ocasión del centenario del nacimiento de Felipe González Vicén, una selección de escritos inéditos o difícilmente accesibles que pueden iluminar una determinada época de su producción intelectual. No se ha tratado de recoger todos los ensayos que elaboró entre 1931-1949, sino sólo aquellos que se han considerado más relevantes, insistiendo especialmente en la variedad de sus intereses teóricos. Esta selección de textos sólo pretende ser una invitación para ahondar en la figura intelectual de su autor.

Los editores quieren manifestar su agradecimiento a quien ha hecho posible la realidad del Fondo González Vicén, a los profesores del Departamento de Filosofía que han colaborado en este proyecto, a la familia González Dörner, a Anielka Rodríguez, a M^a Luisa Morales, al personal de la Biblioteca General y de Humanidades y a la Dirección General de Universidades del Gobierno de Canarias que, al amparo del proyecto de investigación PI 1802250601, ha posibilitado la publicación de este libro.

Los editores

La Laguna, Berlín, febrero de 2008

⁴⁰³ F. GONZÁLEZ VICÉN, «Los orígenes del Estado moderno», en este mismo volumen.

BIBLIOGRAFÍA DE FELIPE GONZÁLEZ VICÉN

LIBROS Y ARTÍCULOS

- (1931) «Antes las Constituyentes». *El Norte de Castilla: Diario independiente de Valladolid*. (12 de julio), p.1.
- «Extremismos». *El Norte de Castilla: Diario Independiente de Valladolid* (19 de noviembre), p.1.
- «Lo más anarquizante». *El Norte de Castilla: Diario Independiente de Valladolid* (25 de diciembre), p.1.
- (1932) *Teoría de la revolución: Sistema e historia*. Valladolid: Allen.
- «Sendas de las revoluciones: el triunfo del individuo». *El Norte de Castilla: Diario Independiente de Valladolid* (24 de agosto), p. 1.
- (1935) «Advertencia preliminar» a G. W. F. Hegel, *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho*. Madrid: Revista de Occidente.
- (1937) *Deutsche und spanische Rechtsphilosophie der Gegenwart*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- (1938) «Unamuno und das Problem Spaniens». *Geist der Zeit* (Berlin), p. 1-8.
- (1940) «Donoso Cortés als Deuter seiner Zeit». *Geis der Zeit*, p. 1-9.
- (1941) «Das Dekadenzproblem im nationalen Denken Spaniens um die Jahrhundertwende». *Geist der Zeit*, p. 661-682.
- (1943) «La figura de Don Quijote y el donquijotismo en el pensamiento de Miguel de Unamuno». *Romanische Forschungen* (Hamburg), bd. 57, 2/3, p. 192-227.
- (1946) «J. Burckhardt y el problema de la crisis históricas» [apéndice] a J. Burckhardt, *Sobre las crisis en la historia*. Madrid: Nueva Época, p. 77-91.
- (1948) «Introducción» a G. Berkeley, *Ensayo sobre una nueva teoría de la visión y Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, p. 5-22.
- (1950) *El positivismo en la Filosofía del Derecho contemporánea*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- (1951) «Estudio preliminar» a J. Austin, *Sobre la utilidad del estudio de la jurisprudencia*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, p. 83-91.
- «Introducción» a F. Nietzsche, *Correspondencia*. Madrid: Aguilar, p. 11-59.
- (1952) *La filosofía del Estado en Kant* [Lección inaugural Curso 1947-48]. La Laguna: Universidad, Secretariado de Publicaciones.

- (1954) «Introducción» a I. Kant, *Introducción a la teoría del Derecho*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, p. 7-33.
- (1955) «Introducción» a J. J. Bachofen, *El Derecho natural y el Derecho histórico*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, p. 9-36.
- (1961) «Sobre los orígenes y supuestos del formalismo en el pensamiento jurídico contemporáneo». *Anuario de Filosofía del Derecho* (Madrid), t. VIII, p. 47-75.
- (1967) «Sobre el positivismo jurídico». En: *Homenaje al profesor Giménez Fernández*. Sevilla: Publicaciones de la Facultad de Derecho de la Universidad, vol. II, p. 1-35.
- (1969) «La Filosofía del Derecho como concepto histórico». *Anuario de Filosofía del Derecho*, t. XIV, p. 15-65.
- (1971) «La teoría del Derecho y el problema del método jurídico en Otto von Gierke». *Anuario de Filosofía del Derecho*, t. XVI, p. 3-78.
- (1977) «La Filosofía del Derecho de Ludwig Knapp». En: *Estudios en honor del profesor José Cortés Grau*. Valencia: Universidad, Secretariado de Publicaciones, p. 677-693.
- (1978-1979) «La Escuela histórica del Derecho». *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*. (Granada), 18-19, p. 1-48.
- (1978) «Ernst Bloch y el Derecho natural». *Sistema: Revista de Ciencias Sociales*, 27, p. 45-55.
- (1979) *Estudios de Filosofía del Derecho* [recopilación de escritos]. La Laguna: Universidad, Secretariado de Publicaciones.
- «La obediencia al Derecho». En: *Estudios de Filosofía del Derecho*. La Laguna: Universidad, Secretariado de Publicaciones, p. 365-398. Reeditado en *Estudios de Filosofía del Derecho y Ciencia Jurídica en memoria y homenaje al catedrático Luis Legaz y Lacambra (1906-1980)*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, Facultad de Derecho de la Universidad Complutense, 1983.
- (1981-1982) «Del Derecho natural al positivismo jurídico». *Anales de la Universidad de La Laguna*, t. IX, p. 7-28.
- (1980) «Karl Marx sobre el divorcio». *El País* (23 noviembre), p. 24.
- (1981) «Filosofía y revolución en los primeros escritos de Marx». *Sistema: revista de Ciencias Sociales*, 40, p. 3-24.
- «La crítica de Marx a la Escuela Histórica». *Sistema: revista de Ciencias Sociales*, 43/44, p. 3-23.
- (1984) «El darwinismo social: espectro de una ideología». *Anuario de Filosofía del Derecho*, I, p. 163-176.
- De Kant a Marx (estudios de historia de las ideas)* [recopilación de escritos]. Valencia: Fernando Torres-Editor.
- «Lorenz von Stein: una teoría reaccionaria de la revolución». *Sistema: revista de Ciencias Sociales*, 63, p. 37-57.

- (1985) «La obediencia al Derecho: una anticrítica». *Sistema: revista de Ciencias Sociales*, 65, p. 101-105.
- «Sobre el neokantismo lógico-jurídico». *Doxa: cuadernos de Filosofía del Derecho*, 2, p. 27-54.
- (1986) «El neokantismo jurídico-axiológico». *Anuario de Filosofía del Derecho*, t. III, p. 249-280.
- (1987) «Rudolf von Ihering y el problema del método jurídico». *Anuario de Filosofía del Derecho*, t. IV, p. 223-248.
- «Ludwig Feuerbach y los orígenes filosóficos del marxismo». *Sistema: revista de Ciencias Sociales*, 76, p. 33-47.
- (1989) «Obediencia y desobediencia al derecho: unas últimas reflexiones». *Sistema: revista de Ciencias Sociales*, 88, p. 105-109.
- «Pierre Bayle y la ideología de la Revolución». *Anuario de Filosofía del Derecho*, t. VI, p. 15-22.
- «El derecho de resistencia en Kant». En: Muguerza, J., Rodríguez Aramayo, R. (eds.). *Kant después de Kant*. Madrid: Tecnos, 1989, p. 13-20.
- (1990) «Die Freirechtsbewegung: eine methodologische Betrachtung». En: Garzón Valdés, E. (Hrsg.). *Spanische Studien zur Rechtstheorie und Rechtsphilosophie*. Berlin: Duncker & Humblot, p. 137-143.

RECENSIONES

- 1937 Krauss, W. *Corneille als politischer Dichter* (Marburger Beiträge zur Romanischen Philologie, Heft 16). Marburg Lahn: Adolf Ebel, 1936. En: *Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie Juridique* (Paris), 3-4, p. 240-241.
- Schwinge E., Zimmerl, L. *Wessensschau und konkretes Ordnungsdenken im Strafrecht*. Bonn: Ludwig Röhrscheid, 1937. En: *Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie Juridique*, 3-4, p. 241-243.
- Hellweg, M. *Der Begriff des Gewissens bei Jean-Jacques Rousseau. Beiträge zur einer Kritik der politischen Demokratie* (Marburger Beiträge zur Romanischen Philologie, Heft 20,). Marburg Lahn: Adolf Ebel, 1936. En: *Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie Juridique*, 3-4, p. 243-244.
- Kleinhappl, J. *Der Staat bei Ludwig Molina* (Philosophie und Grenzwissenschaften). Innsbruck: Rauch, 1935. En: *Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie Juridique*, 3-4, p. 244-245.
- 1940 Cabral de Moncada, L. *Subsidios para uma historia da Filosofia do Direito em Portugal (1772-1911)*. Coimbra: Coimbra Editora, 1938. En: *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie* (Berlin), bd. XXXIV, pp.179-181

- 1941 Rea Spell, J. *Rousseau in the Spanish World before 1833: a study in Franco-Spanish literary relations*. Austin: University of Texas Press, 1938. En: *Deutsche Literaturzeitung* (Berlin), 62, Jahrgang, 17/18, 27. April, p. 396-400.
- 1942 Vossler, K. *Aus der romanischen Welt*. Leipzig: Koheler & Amelang, 1940-1942, 4 vol. En: *Revista de Filología Española*, t. XXVI, p.545-547.
- 1943 Stoyer, J., Berger, W. *El genio hispánico. Neuzeitliches Spanisches Lesebuch*. Leipzig: Otto Holtzes Nachf., 1941. En: *Literaturblatt für germanische und romanische Philologie* (Leipzig), 1-2, p. 54-57.
- Westermeyer, D. *Donoso Cortés, Staatsmann und Theologe: eine Untersuchung seines Einsatzes der Theologie in die Politik*. Münster: Regenbergsche Verlagsbuchhandlung, 1940. En: *Literaturblatt für germanische und romanische Philologie*, 1-2, p. 57-60.
- Pastor, J. F., Geers, G. J. *Una antología de la poesía moderna española desde Rubén Darío hasta Rafael Alberti con ejemplos de explicación literaria*. Amsterdam: J. M. Meulenhoff. En: *Literaturblatt für germanische und romanische Philologie*, 1-2, art. 693.
- 1950 Savigny, Kirchmann, Zitelmann, Kantorowicz. *La ciencia del Derecho*. Buenos Aires: Losada, 1949. En: *Revista de Estudios Políticos*, vol. XXXII, p.294-295.
- 1956 Austin, J. *The province of jurisprudence determined and the uses of the study of jurisprudence*, London: Weidenfeld and Nicolson, 1954. En: *Revista de Estudios Políticos*, 89, p. 195-196.
- 1990 Muguerza, J., Rodríguez Aramayo, R. (eds.). *Kant después de Kant: en el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*. Madrid: Tecnos, 1989. En: *Sistema: revista de Ciencias Sociales*, 97, p.143-144.

ENTREVISTAS

- (1979) «Entrevista a González Vicén» [realizada por R. Arbona]. *Liminar*, 1, p. 17-23.
- (1986) «Entrevista con González Vicén» [realizada por M. Atienza y J. Ruiz Manero]. *Doxa: cuadernos de Filosofía del Derecho*, 3, p.317-325.

TRADUCCIONES

- (1935) Hegel, G.W.F. *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho*. Madrid: Revista de Occidente.
- (1944) Vossler, K. «La ilustración medieval en España y su trascendencia Europea». *Investigación y Progreso*, t. XV, p. 321-333.

- (1945) Vossler, K. *Introducción a la literatura del Siglo de Oro: seis lecciones*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- Guardini, R. *La esencia del cristianismo*. Madrid: Nueva Época.
- Freyer, H. *Introducción a la sociología*. Madrid: Nueva Época.
- Rassow, P. *El mundo político de Carlos V*. Madrid: Afrodísio Aguado.
- (1946) Vossler, K. *Estampas del mundo románico*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- Vossler, K. *Jean Racine*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- Konetzke, R. *El imperio español: orígenes y fundamentos*. Madrid: Nueva Época.
- Burckhardt, J. *Sobre la crisis en la historia*. Madrid: Nueva Época.
- (1947) Vossler, K. *La Fontaine y sus fábulas*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- Guicciardini, F. *De la vida política y civil*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- Naef, W. *La idea del Estado en la Edad Moderna*. Madrid: Nueva Época.
- (1948) Hawthorne, N. *Cuentos de la Nueva Holanda*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- Berkeley, G. *Ensayo sobre una nueva teoría de la visión y Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- Vico, G. B. *Autobiografía*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- Kleist, H. V. *Michael Kolhass*, Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- (1951) Austin, J. *Sobre la utilidad del estudio de la Jurisprudencia*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Nietzsche, F. *Correspondencia*. Madrid [etc.]: Aguilar.
- (1954) Kant, I. *Introducción a la teoría del Derecho*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- (1955) Nietzsche, F. *La cultura de los griegos*. Madrid [etc.]: Aguilar.
- Bachofen, J. J. *El Derecho natural y el Derecho histórico*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- (1957) Welzel, H. *Derecho natural y justicia material: preliminares para una Filosofía del Derecho*. Madrid: Aguilar.
- (1959) Meinecke, F. *La idea de razón de estado en la Edad Moderna*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- (1961) Hauser, A. *Introducción a la historia del arte*. Madrid: Guadarrama.
- Aster, E. v. *Introducción a la filosofía contemporánea*. Madrid: Guadarrama.

- (1963) Guardini, R. *Mundo y persona: ensayos para una teoría cristiana del hombre*. Madrid: Guadarrama.
- (1968) Hauser, A. *El Manierismo: la crisis del Renacimiento y los orígenes del arte moderno*. Madrid: Guadarrama.
- Nietzsche, F. *Estudios sobre Grecia* / traducción conjunta con Eduardo Ovejero y Maury. Madrid: Aguilar.
- (1970) Cublier, A. *Indira Gandhi*. Madrid: Guadarrama.
- (1977-1980) Bloch, E. *El principio esperanza*. Madrid: Aguilar. 3 vol.
- (1979) Bloch, E., *Derecho natural y dignidad humana*. Madrid: Aguilar.
- Knauss, B. *La polis: individuo y estado en la Grecia antigua*. Madrid: Aguilar.
- (1981) Lieber, H.-J. *Saber y sociedad: los problemas de la sociología del saber*. Madrid: Aguilar.