

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FILOSOFIA

Y

LETRAS

*REVISTA DE LA FACULTAD
DE FILOSOFIA Y LETRAS*

43-44

JULIO-DICIEMBRE

1951

IMPRESA UNIVERSITARIA

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Rector:

DR. LUIS GARRIDO

Secretario General:

DR. JUAN JOSÉ GONZÁLEZ BUSTAMANTE

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Director:

DR. SAMUEL RAMOS

FILOSOFIA Y LETRAS

REVISTA DE LA FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA
UNIVERSIDAD N. DE MÉXICO

PUBLICACION TRIMESTRAL

DIRECTOR-FUNDADOR:

† Eduardo García Máynez

SECRETARIO:

Juan Hernández Luna

Correspondencia y canje a Ribera de San Cosme 71
México, D. F.

Subscripción:

Anual (4 números)

En el país \$ 11.00

Exterior Dls. 2.00

Número suelto \$ 3.00

Número atrasado 4.00

Sumario

ARTICULOS

	Págs.
Alfonso Reyes	<i>Los historiadores alejandrinos</i> 9
Antonio Gómez Robledo	<i>Introducción a la ética aristotélica</i> 17
José Gaos	<i>De paso por el historicismo y existencialismo</i> 81
Eduardo Nicol	<i>Diálogo de filosofía entre el autor y el crítico</i> 149
Agustín Yáñez	<i>Los moralistas franceses</i> 177
Joaquín Macgregor	<i>Dos precursores del existencialismo: Kierkegaard y Unamuno</i> 203
José Romano Muñoz	<i>El existencialismo a la luz del buen sentido filosófico</i> 221
Benjamín Aybar	<i>Hacia una gnoseología de la totalidad</i> 257

	Págs.
Juan Hernández Luna	<i>Una polémica en torno al porvenir de América Latina</i> 275
Oswaldo Robles	<i>La psique y el compuesto humano</i> 293

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

Isaías Altamirano	<i>Breve historia de la filosofía griega.</i> (Agustín Basave.) 327
Eli de Gortari	<i>Philosopher Scientist.</i> (Albert Einstein.) 329
Pablo González Casanova	<i>La estructura social y cultural de México.</i> (José Iturriaga.) 335
Pedro Rojas Rodríguez	<i>La filosofía del derecho latinoamericana en el siglo XX.</i> (Josef L. Kunz.) 338
Bernabé Navarro	<i>Religión y ciencia.</i> (Bertrand Russell.) 344
Jesús Zamarripa Gaitán	<i>El arte teatral.</i> (Gastón Baty y René Chavance.) 346
Ismael Diego Pérez	<i>El ser y el tiempo.</i> (Martín Heidegger.) 350
J. H. Luna	<i>Noticias de la Facultad de Filosofía y Letras</i> 357
Publicaciones recibidas 379
Registro de revistas 381

DOS PRECURSORES DEL EXISTENCIALISMO: KIERKEGAARD Y UNAMUNO

Dentro del cuadro de la crisis general de nuestra sociedad encontramos como uno de sus elementos esenciales al existencialismo, la filosofía de lo inestable y de la angustia, de la "libertad privada" absoluta, de la muerte y de la nada. El existencialismo aparece propiamente hasta 1927, con la obra de Martín Heidegger, como síntoma inequívoco del terrible malestar que aqueja a la vieja clase dirigente. Sin embargo, considerando el existencialismo no sólo en su carácter de ideología, sino en lo que tiene de sistema filosófico (plano de los filosofemas), descubriremos que, además de proceder directamente de la crisis general del régimen capitalista, es oriundo asimismo de ciertas formas de pensamiento que pueden acomodarse en el bando del *idealismo*. De este modo resaltan en su árbol genealógico San Agustín, los teólogos protestantes, Descartes, Pascal, Kant, Fichte, Hegel, Kierkegaard, Dilthey, Nietzsche, Bergson y, desde luego, Husserl. Resulta pertinente observar que estos filósofos no influyen de igual manera en los diferentes existencialismos. Así por ejemplo en Sartre, máximo representante del existencialismo francés, no se siente la influencia directa o indirecta (ni siquiera en forma de referencias o citas) de San Agustín, ni de los teólogos protestantes ni de Nietzsche, que se desborda en cambio en un Heidegger o en un Jaspers. Por otra parte hay pensadores que sirven de constante centro de referencias, determinando una especie de influjo negativo o repulsión. Entre ellos hallamos a Hegel, presente en los existencialismos desde Kierkegaard hasta los mexicanos; y también, en la obra de algunos franceses (Sartre, Merleau-Ponty) y algunos mexicanos (Leopoldo Zea, Villoro), la presencia reiterada de ciertas tesis marxistas notoriamente deformadas o, por lo menos, neutralizadas.

Después de tales advertencias, nada mejor que compulsar las ideas de dos precursores del existencialismo a guisa de introducción crítica a dicha doctrina.

Si consideramos al filósofo danés del siglo décimonoveno Soeren Kierkegaard y al meditador español Miguel de Unamuno como precursores de la filosofía existencial, cabe preguntarse: ¿Por qué únicamente precursores y no ya existencialistas hechos y derechos? ¿Por qué Kierkegaard es simplemente el "padre del existencialismo" y no el primer existencialista de la historia? Me parece que hay dos motivos que impiden considerar a los mencionados pensadores como filósofos existencialistas al parejo de Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Marcel, Jaspers, así como de algunos ruso-franceses (Chestov, Berdiaev), italianos (Abbagnano), etc.: un motivo histórico social y otro que atañe a la expresión filosófica en sí; el primero afecta directamente a Kierkegaard ya que se refiere al hecho de que su pensamiento se produce en circunstancias precapitalistas, en el país semifeudal que era Dinamarca en aquellos años, como también en cierta forma lo era la España de Unamuno. No está condicionado por la crisis general que se halla a la base de la filosofía de Heidegger y de Sartre. Esto a su vez puede ser lo que determine ese tono cálido y confidencial del pensamiento kierkegaardiano, que, como segundo factor, lo vincularía con Unamuno y lo distinguiría de los existencialismos que en cierta forma origina. Mientras el existencialismo propiamente dicho recata la propia personalidad, Kierkegaard y Unamuno la exhiben con dramática desnudez, y también mientras adopta una técnica sistemática con las formas de exposición filosófica acostumbradas desde los tratados aristotélicos, Kierkegaard y Unamuno repudian todo sistema y utilizan formas de expresión más literarias que filosóficas. En el existencialismo propiamente dicho hay un prurito de conocimiento racional y objetivo más o menos emparentado con el conocimiento lógico; en cambio Kierkegaard y Unamuno hacen alarde de irracionalismo anticientífico. En ellos predomina de modo absoluto el factor emocional determinando la creación de obras *personales*,¹ de fuerte contenido psicológico² y muchas veces —como en Unamuno— *artístico*.

1 Véase Julián Marías, *La filosofía española actual*, pp. 47, 49 y 59, Col. Austral, 1948, y su *Miguel de Unamuno*, cap. III.

2 Cf. Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 220, nota, F. C. E.

La historia de Soeren Kierkegaard empieza realmente antes de nacer, con su padre, que siendo un pastorcillo de doce años, un día, llevado de la desesperación provocada por la extrema miseria en que vivía, cara al cielo se puso a maldecir de Dios.³ El padre de Kierkegaard vivió desde entonces atosigado por los remordimientos. Comunicó a su hogar las sombras de su melancolía, y Soeren, que fué el séptimo y último hijo, fué la víctima inocente, como ocurre siempre en estos casos. El trauma sufrido por el padre malogró su propia vida y la de su último hijo, cuya "educación insensata",⁴ casi exclusivamente religiosa, determinó la índole de su filosofía. En un párrafo del Diario de Kierkegaard⁵ se palpa la conmoción que le produjera el escuchar de los propios labios paternos la revelación del "secreto":

"Dijérase entonces que tuvo lugar el gran terremoto, la espantosa alteración que me impuso de repente una nueva ley de interpretación infalible de todos los fenómenos. Fué entonces cuando sospeché que la avanzada edad de mi padre no era un bendición divina sino más bien una maldición, que los dones intelectuales eminentes de nuestra familia sólo eran para su mutua extirpación; fué entonces cuando sentí crecer el silencio de la muerte a mi alrededor, y mi padre se me apareció como un desdichado que nos sobreviviría a todos como una cruz sobre la tumba de sus propias esperanzas. Tenía que pesar una falta sobre la familia entera, el castigo de Dios debería amenazarla siempre."

En la raíz de la filosofía de Kierkegaard —que es como decir en la raíz de todos los existencialismos— se encuentra, pues, una conmoción honda, un "trauma psíquico", que junto con los previos factores ambientales engendró el drama existencialista. A este respecto Kierkegaard escribe:

"Siendo incurablemente melancólico, llevaba en lo profundo crueles heridas después de haber roto en medio de la desesperación con el mundo y las cosas del mundo. Sometido desde la infancia a una severa educación por la que se me había enseñado que la verdad está condenada al sufrimiento, a la mofa, al insulto, y consagrando cada día un cierto tiempo

3 Véase Jolivet, *Introduction a Kierkegaard*, p. 18.

4 *Loc. cit.*

5 Citado por Jolivet, *op. cit.*, pp. 17-18.

a la plegaria y a la meditación, aparecía ante mis propios ojos como un 'penitente'." ⁶

Sin embargo, hay algo más interesante que el trauma mismo o que la "educación insensata": su origen, origen que se halla principalmente en las condiciones materiales de vida de la Jutlandia de aquellos tiempos.

La blasfemia del padre de Kierkegaard no es sino el indicio de formas medievales de vida, tanto en lo social como en lo personal. La gente de aquella Dinamarca retrasada, especialmente el pueblo miserable, tenía el hábito de la imploración divina. Para bien como para mal recurrían a Dios. Le agradecían sus éxitos pero también lo culpaban de sus miserias y fracasos. Ciertamente aquel pueblo no era libre; lo anudaban cadenas económicas y atavismos pseudorreligiosos. Y es que la Escandinavia de las primeras décadas del 800 arrastraba una vida impregnada de feudalismo económico y espiritual. Mientras otros países de Europa —como Francia, Inglaterra— albergaban ya en su seno los gérmenes del capitalismo industrial, la tierra de Kierkegaard apenas parcialmente desarrollaba su comercio. Tengo la seguridad de que la siguiente descripción del puerto noruego donde naciera Ibsen —que tantas veces se ha relacionado con Kierkegaard— puede ser también la del ambiente general del Copenhague de entonces:

"Todas las fuentes de riqueza de ese pequeño pueblo descansan en su puerto y en su comercio. En tales condiciones el pensamiento de los hombres no puede elevarse por encima de la lucha diaria por la existencia material. La gente del pueblo abandona sus viviendas sólo para averiguar acerca de los últimos desembarcos o de los últimos valores en el cambio. Todo el mundo se conoce, y la gente, casi puede decirse, vive en casas de cristal. Los ricos son saludados reverentemente por todos; la clase media no recibe en forma alguna el mismo saludo, mientras éste queda reducido entre los trabajadores inferiores y los campesinos a una ligera inclinación de cabeza. No hay aquí el menor apuro por nada, manteniéndose la actitud de 'si no es hoy, será mañana'." ⁷

Así pues, junto a las supervivencias feudales encontramos en la Copenhague de Kierkegaard al filisteo pequeñoburgués campeando por

6 Cit. por Jolivet, *op. cit.*, p. 38, nota 7.

7 Colleville y Zepelin, *Le maître du drame moderne: Ibsen*, citado por Plejanov en *Ibsen, revolucionario pequeñoburgués. Dialéctica*, núm. 17 de 1946, p. 59.

sus fueros. El feudalismo llegó a constituir el núcleo íntimo de Kierkegaard; la misma razón de ser de su pensamiento. El filisteísmo de su medio viene resultando una especie de acicate de sus tendencias a la soledad y al recogimiento.⁸

Y va por las calles de Copenhague el solitario meditador, con su figura desmedrada y contrahecha, su levitón y su alto sombrero, su paraguas inseparable. ¿Qué va rumiando el atormentado paseante? Piensa con el Eclesiastés que su vida es sólo trabajo penoso. "Mi existencia no es sino *molimina*: no puedo regresar a mí mismo. No sé si aquello o esto se realizará con el tiempo. Y si me libero de modo que me pueda otra vez recuperar, se me vendrá la pena de tener que deshacerme de todo lo que es insólito; esto en el fondo no deseo hacerlo. Si me libero en mi repliegue a mí mismo, me quedará sin embargo la inquietud de pensar que el cambio es siempre posible."⁹

Sí, no cabe duda, Kierkegaard tiene ulcerada el alma. Tendrá que supurarle esa su entrañable llaga en obras como *La introspección de un leproso*, *El concepto de la angustia*, *Temor y temblor*, *el Tratado de la desesperación*, etc., etc. Su ítimo desasosiego y su febril tortura (su traumatización, como diría el psicoanalista), se canalizan y cristalizan en cavilaciones filosóficas transidas de pasión. Más vale perderse en la pasión, que perder la pasión, dirá Kierkegaard. Y así lo hará. Su vida filosófica y su filosofía vital señalan el camino de la perdición humana, de la enajenación en el desierto infinito de la agonía religiosa.

Penetremos un poco en esas arenas candentes e interminables. Como punto de partida figura aquella frase del capítulo xxx del *Post scriptum final a las Migajas filosóficas: la subjetividad es la verdad, la subjetividad es la realidad*. A primera vista este juicio pudiera parecer de un berkeleyano. Pero la subjetividad de Berkeley no es una subjetividad patética como la de Kierkegaard. He aquí toda la diferencia. El sujeto de Berkeley es el sujeto cognoscente. El sujeto de Kierkegaard es antes que nada el sujeto conmovido. Aquél se ve determinado por el siglo de la razón y del optimismo (*Aufklaerung*), por un "religiosismo" que re-

8 Su querrela con el periódico satírico el "Corsario" y, sobre todo, con la Iglesia oficial, que culmina con el caso Mynster (véase Jolivet, *op. cit.*, pp. 36-47), confirman esto ampliamente.

9 *Etapas sur le chemin de la vie*, Gallimard, p. 313.

presenta seguramente un arma de lucha de la aristocracia contra la burguesía. Este por las penumbras medievales del medio en que vivía. Pero ambos "sujetos" —el de Berkeley y el de Kierkegaard— son inmateriales, es decir, *espíritus puros*. Kierkegaard lo expresa claramente: "El concepto del hombre es espíritu, y no hay que dejarse engañar por el hecho de que se sostiene también sobre dos piernas."¹⁰ Ambos "sujetos" son víctimas de la enajenación religiosa, dependen completamente del Ser que ellos, junto con la sociedad, crean. Solamente que el "sujeto" de Berkeley *vive en Dios*, o mejor, idea y conoce gracias a Dios. En cambio, el de Kierkegaard *existe ante Dios*. Aquél no experimenta desasosiego alguno y acorta o suprime imaginariamente todas las distancias entre él y la divinidad. Este vive en constante temor y temblor, y las distancias entre hombre y Dios se ahondan a medida que trata de salvarlas.

Aún hay más. La subjetividad kierkegaardiana es la subjetividad ulcerada del propio Kierkegaard, mientras que la de Berkeley se muestra ostensiblemente mistificada, es un *yo* supuestamente empírico que se encuentra entre el *cogito* cartesiano y la *Bewusstsein ueberhaupt* kantiana.

El punto de partida que escoge Kierkegaard lo lleva a recorrer un camino hacia dentro, un camino que es un calvario. Para él la subjetividad es *interioridad*, de modo que su problema será interiorizarse, desprenderse cada vez más de los lazos exteriores. Por eso rompe con su prometida, por eso llevará una existencia de quemante aislamiento. Al correr de los años su ascetismo se hace terriblemente áspero. Se echa de ver en su cambio de opinión con respecto al matrimonio. De considerarlo el estado ético perfecto,¹¹ pasa a tacharlo de acto criminal. "Es una mentira abominable, escribe, decir que el matrimonio agrada a Dios. Desde el punto de vista cristiano es un crimen, y lo que hay de odioso en él, es que el inocente se encuentra, a consecuencias de ese crimen, introducido en ese círculo de criminales que es la vida humana."¹² Y reafirmando esto escribe en su *Diario* el 13 de diciembre de 1854, que lo primero que agradece a Dios es no haber traído al mundo a ningún ser

10 *O lo uno, o lo otro*, cit. por De Waeleens, *La filosofía de Martin Heidegger*, Madrid, Instituto "Luis Vives" de Filosofía, 1945, p. 339, nota 33.

11 *V. Propos sur le mariage en Etapes sur le chemin de la vie*, Gallimard.

12 Cit. por Jolivet, *op. cit.*, p. 170 (subrayado mío).

vivo.¹³ Kierkegaard ha llevado hasta sus últimas consecuencias el espíritu ascético que anima a la existencia religiosa. Misántropo empedernido,¹⁴ acabó odiando la vida a fuerza de oprimirle el pecho el desco de Dios, a fuerza de sentirse "cristiano".

La subjetividad de Kierkegaard es ante todo una subjetividad cristiana. Pero ¿qué es el cristianismo para Kierkegaard? "Es un mensaje de existencia que vuelve la existencia paradójica y más difícil que no lo haya sido nunca antes...",¹⁵ en la inteligencia de que "si se comprende el cristianismo (que no es una doctrina porque la doctrina es algo que se comprende) no hay más cristianismo, porque éste es esencialmente la paradoja".¹⁶

La naturaleza contradictoria y profundamente emotiva del "padre del existencialismo moderno" interviene sin duda en su interpretación de la religión cristiana, aun cuando hay otro factor de carácter histórico: el hecho de que la burguesía, en su esfuerzo por emanciparse, había relegado la concepción cristiana-medieval del mundo a un segundo término a partir del "siglo de las luces", y aun desde antes con el humanismo renacentista. Además, Kant había dado suficientes argumentos en la *Crítica de la razón pura* para hacer ver que la existencia de Dios no puede demostrarse, que las vías racionales no conducen a Dios. Por eso el cristianismo de Kierkegaard tendrá que ser, como él mismo lo dice, el martirio de la fe, que es la crucifixión de la razón.¹⁷

El pensador danés, fiel a su calvario íntimo, crucifica a la razón. Aquí hemos llegado a la consecuencia inevitable. Kierkegaard es quizás el primer gran *irracionalista* de la historia. Abjura de la razón y predica la sinrazón, la paradoja ayuna de dialéctica. Sostiene que "todo pensamiento lógico se da en el lenguaje abstracto y *sub specie aeterni*",¹⁸ de donde

13 *Ibid.*, nota 50.

14 Cf. su teoría acerca del "singular" y de la "multitud" en *Point de vue explicatif de mon oeuvre* y en *La pureté du coeur*, que tanta influencia ha tenido en el existencialismo, particularmente en Heidegger. "La multitud es la mentira", ha escrito Kierkegaard. Y también: "La categoría de singularidad está tan enlazada a mi nombre, que yo quisiera que sobre mi tumba se escribiera: 'Aquel hombre singular'."

15 *Op. cit.*, p. 183, nota 17.

16 *Ibid.*, nota 15.

17 Cit. por Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*.

se originan sus acerbas críticas del “sistema”, como él llamaba a la filosofía de Hegel, que era la filosofía de la época. Kierkegaard contraponen lo abstracto a lo concreto, y declara incompatibles la existencia y el pensamiento. “Para el que existe —señala en el *Post-scriptum*—¹⁸ el existir es el interés supremo, y lo que importa a la existencia es la realidad. Lo que es la realidad no se deja expresar en lenguaje abstracto. La abstracción se ocupa de la posibilidad y de la realidad, pero su concepción de la realidad es una interpretación falsa, pues el plano sobre el que nos situamos no es el de la realidad, sino el de la posibilidad.” Hay un silogismo falso en el fondo de esto. La primera premisa sería: “lo que importa es la realidad”. La segunda: “el pensamiento abstracto no tiene que ver nada con la realidad”, luego “el pensamiento abstracto no interesa”. La segunda premisa es radicalmente falsa. Sólo la enajenación²⁰ del meditar idealista (de donde resultan las mistificaciones) puede orillarnos a sostener que el pensamiento abstracto no capta la realidad. La ciencia se compone de pensamientos abstractos que sí captan la realidad, la expresan y la transforman, uniendo así la teoría con la práctica. Es falso que el terreno del pensamiento sea el de la eternidad. El pensamiento —integrado de conceptos— sigue de cerca los cambios de la realidad. Hay un nexo estrecho entre el movimiento social y el cultural. Aun en el supuesto de que el pensamiento constara de *posibles* o *esencias*, éstos se refieren siempre a una realidad auténtica o mistificada.

De este modo la realidad que capta el pensamiento de Kierkegaard es su propia realidad; su “existencialismo” representa —como *todos* los futuros— la impotencia del pensamiento idealista para escudriñar la existencia efectiva, es sólo el tamiz donde quedan sus experiencias personales²¹ que, por cierto, al correr de los años habrán de revivirse con singular

18 *Post-scriptum final no-científico de las Migajas filosóficas*, cap. III, cit. de acuerdo con la traducción castellana en J. Marías, *La filosofía en sus textos*, t. II, p. 2084, Ed. Labor.

19 *Ibid.*, p. 2087.

20 El término se usa en la estricta acepción hegeliana (*Entäußerung, Entfremdung*).

21 Así lo comprende el propio filósofo: “No puedo dar de mi obra una explicación integral, quiero decir en la medida estrictamente íntima y personal en que la poseo. Por otra parte, no puedo hacer públicas mis relaciones con Dios...;

énfasis por los representantes intelectuales de un moribundo régimen social.

Dejemos aquí el “extravagar” de Kierkegaard, muy suyo e intenso pero sin auténtica novedad, y horro, naturalmente, del fermento revolucionario que contenía el hegelianismo en buena proporción, así como ayuno del logos fecundo y universal (*logos spermatikós*) que anima toda teoría verdaderamente científica y verdaderamente “práctica”. Pasemos ahora al “extravagar” de Unamuno.

Sólo a primera vista puede parecer forzado pasar de un filósofo danés de la primera mitad del siglo XIX a un filósofo español contemporáneo. ¿Qué puede haber de común entre un hombre nórdico y un bilbaíno, entre un predicador protestante y un profesor de griego, nacido católico, entre un célibe empedernido y un hombre casado que dejó una docena de hijos, entre un pensador formado en la escuela de Hegel y otro cuyo espíritu se nutre, no en el krausismo local, sino en Renán, Nietzsche, Taine, James? Sin embargo, en el caso de Unamuno se repiten circunstancias parecidas a las que condicionaron la existencia de Kierkegaard. Desde luego choca Unamuno —como el “padre del existencialismo”— con el filisteísmo pequeñoburgués de la vida española de aquellos cinco últimos lustros del 800. “Es un espectáculo deprimente —nos dice en su primer libro—²² el del estado mental y moral de nuestra sociedad española, sobre todo si se la estudia en su centro. Es una pobre conciencia colectiva homogénea y rara. Pesa sobre todos nosotros una atmósfera de bochorno; debajo de una dura costra de gravedad formal se extiende una ramplonería comprimida, una enorme trivialidad y vulgachería. La desesperante monotonía achatada de Taboada y de Cilla es reflejo de la realidad ambiente, como lo era el vigoroso simplicismo de Calderón. Cuando se lee el toletole que promueve en París, por ejemplo, un acontecimiento científico o literario, el hormigüear allí de escuelas y de doctrinas y aun de extravagancias, y volvemos en seguida mientes al colapso que nos agarrota, da honda pena”.

Tengo para mí que el medio raquítrico determinó en buena parte la vida recoleta y bronca de don Miguel, su gusto por la soledad y el aisla-

además *no podría imponer a nadie lo que concierne únicamente a mi persona privada...*” Citado por Jolivet, *op. cit.*, p. 54, nota 9 (el subrayado es mío).

²² *En torno al casticismo*, en *Ensayos*, M. Aguilar, 1942, t. I, p. 112.

miento. Pero con él no ocurre lo que con Kierkegaard. En la España de Unamuno ya existía la clase social que une lo particular y lo universal, que salva a la persona del "singular" aislamiento y la conmina a la solidaridad, que representa la esperanza y la seguridad ilimitada del triunfo humano definitivo. En la España de Unamuno había —en el año de 1895 en que publica su primer libro— alrededor de seis millones de obreros²³ (entre mujeres y hombres); las cooperativas de consumo y de producción se habían extendido velozmente, se tenían las primeras uniones sindicales²⁴ e incluso habían estallado ya fuertes movimientos "solidarios", como la primera huelga general ocurrida en el año de 1855 en Barcelona, con la participación de cuarenta mil trabajadores.

La cosa no para ahí. En Bilbao se publicaba por aquellos años un semanario político que se llamaba "La Lucha de Clases", órgano social demócrata. Uno de sus colaboradores asiduos²⁵ era precisamente don Miguel de Unamuno. Tiempo después (en una entrevista concedida en 1931) habría de confesar: entonces estuve casi afiliado al socialismo.²⁶ En efecto, se pueden rastrear en su obra las alusiones francamente marxistas. Así, por ejemplo, en el mismo ensayo en que refiere el marasmo de la vida española asienta:

"Vivimos en un país pobre, y donde no hay harina todo es mohina. La pobreza económica explica nuestra anemia mental; las fuerzas más frescas y juveniles se agotan en *establecerse*, en la lucha por el *destino*. Pocas verdades más hondas que lo de que en la jerarquía de los fenómenos sociales los económicos son los primeros principios, los elementos."²⁷ (Es de observar que la tesis marxista la viste Unamuno con el ropaje de la terminología filosófica clásica: "primeros principios", "elementos".) En una carta fechada en octubre de 1897, reflexiona:

23 En 1896 eran exactamente 6.090,774 trabajadores.

24 En 1882 se constituyó la Asociación Nacional de los Trabajadores de España, y ya desde 1854 la Unión de Clases.

25 El estudioso de Unamuno, Carlos Blanco, me ha informado que hasta el año de 1910 entregó Unamuno su colaboración anónima cada 1º de mayo.

26 Véase de Dardo Cúneo, "Unamuno y el socialismo", en "Cuadernos Americanos", núm. 3 de 1948.

27 Véase, *En torno al casticismo*, ed. cit., p. 114.

“... así como se va extendiendo el darwinismo se irá extendiendo el socialismo económico científico, el que prediqué desde *La Lucha de Clases*, la doctrina que arrancando de la luminosísima y profunda crítica de Marx procura preparar la inevitable socialización de los medios de producción.”²⁸ ¿No constituyen esas palabras una abierta profesión de fe marxista? Pero además truena contra el capitalismo:

“La estimación del mero valor de cambio aplicado al trabajo humano, y al hombre mismo, por tanto convertido en mera mercancía, es el carácter más odioso del régimen económico-social que padecemos. Y tal estimación se extiende a la moral, a la literatura, a la ciencia, al arte, produciendo el más abyecto e infecundo mandarínismo, el verdadero materialismo mercantilista. La personalidad humana se mide con ese famoso valor de cambio.”²⁹

De manera que en el caso de Unamuno se dan dos factores ausentes en Kierkegaard: el movimiento proletario y su conciencia al través de las tesis marxistas. Además, en su lucha contra el fariseísmo pequeño-burgués, le daba a Unamuno por *agitar*, por *indignar* e *indignarse*. ¿Por qué pues se atreve a fulminar, no ya el exangüe medio que le tocó en suerte, sino toda la época presente dando en la añoranza de la Edad Media? “Como tú siento yo con frecuencia —escribe al inicio de la *Vida de Don Quijote y Sancho*— la nostalgia de la Edad Media; como tú quisiera vivir entre los espasmos del milenario. Si consiguiéramos hacer crecer —añade— que en un día dado, sea el 2 de mayo de 1908, el centenario del grito de la independencia, se acababa para siempre España; que en este día nos repartían como a borregos, creo que el día 3 de mayo de 1908 sería el más grande de nuestra historia, el amanecer de una nueva vida.”

En otro ensayo (“El secreto de la vida”) ya se refería al tormento que es “tener que vivir en este nuestro siglo con un alma del siglo XIII”. A lo cual añade: “Era entonces la misteriosa y terrible enfermedad de los conventos la *acedía*, aquella inapetencia de la vida espiritual de que, por otra parte, no se podía prescindir; ... hoy tenemos la *acedía* de la vida del mundo, la inapetencia de la sociedad y de su civilización, y hay almas que sienten la nostalgia del convento medieval.” Esto lo dice quien había

28 Véase el art. cit. de Dardo Cúneo, p. 105.

29 Véase “La dignidad humana”, en *Ensayos*, ed. cit., p. 260.

escrito en "La dignidad humana": "...la burguesía desesperada anda a la busca de un dios que encadene al pueblo trabajador a las máquinas, mientras ella se lanza a alcanzar el 'sobre-hombre'..."

Unamuno no supo ni quiso "identificarse" con los movimientos sociales del proletariado que sólo vagamente despertaban su interés. De las dos grandes cuestiones que según él componen la existencia, la cuestión religiosa y la cuestión económica,³⁰ la cuestión "idealista" y la cuestión "materialista", aquélla acabará por imponerse completamente en su pensamiento. Unamuno termina por ser un miembro prominente de aquélla generación del 98 (así la bautizó Azorín) cuyo supuesto "revolucionarismo" se ha transformado en su contrario: un negro "reaccionarismo".³¹ Don Miguel quizás no suscribirá esta opinión de Pío Baroja:

"... el hecho que se ha mostrado claramente a todos los pensadores es que el principio democrático es un error, que los dogmas de la revolución, Libertad, Igualdad y Fraternidad, contienen una contradicción, una blasfemia en contra de la naturaleza eterna... Hoy todos los que no tenemos intereses ni aspiraciones políticas, estamos convencidos de que la democracia y el sufragio son absurdos."³²

Sin embargo, es innegable que ejerció —a pesar de su honda dignidad moral y de su elevada estatura intelectual— una influencia malsana, como seguramente la sigue ejerciendo. ¿Por qué si quería agitar y remover no tuvo en cuenta que las convulsiones de nuestro tiempo son de masas y plantean el problema de la solidaridad humana y no el del aislamiento? ¿Por qué si deseaba vivir en constante vigilia y azoro no se percató de que hoy en día no puede haber más obstinada vigilia que la de los pueblos en magno e incontenible hervor?

Pero no. Don Miguel de Unamuno, profesor fracasado de filosofía y catedrático de griego en la Real y Pontificia Universidad de Salamanca, don Miguel de Unamuno, con su inútil rebeldía, su aspecto de buho y sus pajaritas de papel en los bolsillos, se echó a cuestras la tarea de vivir el sentimiento trágico de la vida, se propuso experimentar la agonía del cristianismo, y forjó su calvario, su calvario sin redención, al igual que

30 Véase art. cit. de Cúneo, pp. 113-114.

31 Véase Ramón Iglesia, "El reaccionarismo de la generación del 98", en "Cuadernos Americanos", núm. 5 de 1947.

32 *Ibid.*, p. 98.

Kierkegaard. Algo de lo que primero hace don Miguel es entrar en pretendidas indagaciones del "ser español" (precisamente lo que hacen ahora nuestros existencialistas vernáculos que indagan "el ser del mexicano"). Como éstos, don Miguel dará soluciones de tipo "idealista". "Por su mística castiza —dice al final del tercer ensayo de *En torno al casticismo*— es como puede llegarse a la roca viva del espíritu de esta casta, al arranque de su vivificación y regeneración en la Humanidad eterna." El encontrar en el misticismo hispano —tal como florece en el Siglo de Oro— las más hondas esencias nacionales, coincide en todo con su añoranza de la Edad Media. ¡Qué distinto suena la advertencia de alguien³³ muy ilustre que supo escapar al negro espíritu de la generación del 98: "No creáis que la esencia espiritual os la puede revelar el pasado."

A Unamuno le manaba por de dentro una atribulada Edad Media. Los signos externos de ella en la sociedad española de su tiempo serán simplemente incentivos para sumergirse en sus propias aguas interiores. Exhumará al otro agonista del siglo décimonono, Kierkegaard, leyéndolo en su propio idioma, interpretará al Quijote y al quijotismo conforme a una azorante perspectiva, mitad medieval y mitad "moderna" (por lo que tiene de individualismo exacerbado), en fin, se explayará en poemas, novelas, obras teatrales y ensayos filosóficos, siempre insistiendo en unos cuantos temas, casi en un tema. Así lo confiesa: "En rigor, desde que empecé a escribir, he venido desarrollando unos pocos y mismos pensamientos cardinales."³⁴

Se ha dicho que Unamuno es hombre de una sola idea fija, bronca y pertinaz: la idea de la salvación personal, el hambre de inmortalidad, como él decía. Los temas restantes de su asistemática filosofía (o mejor, de su concepto del mundo y de la vida) son variaciones en torno del tema verdaderamente único. Así el de la soledad,³⁵ el de la muerte, el de la individualidad ("y este hombre concreto, de carne y hueso, es el sujeto y el supremo objeto a la vez de toda filosofía..."), el de la distinción de historia e intrahistoria,³⁶ el tema de la paradoja y del mitologizar,³⁷

33 Antonio Machado.

34 Véase "Advertencia preliminar" a los *Cinco ensayos en torno al casticismo*.

35 Véase su ensayo de este nombre en *Ensayos*, ed. cit., I.

36 Véase el 1er. ensayo de *En torno al casticismo*.

37 Véase *Del sentimiento trágico de la vida*.

etc. Todas estas variaciones alrededor del mismo tema dan por resultado la antropología teológico-existencial del catedrático de griego de la Real y Pontificia Universidad de Salamanca, antropología que no es sino aquel viejo idealismo subjetivo corregido y aumentado aún más que el de Kierkegaard, vivido con intensidad religiosa llevada al máximo de exageración y de demencia.

Así empieza a entonar su salmodía:

“¡No hay otro yo en el mundo! Cada cual de nosotros es absoluto. Si hay un Dios que ha hecho y conserva el mundo, *lo ha hecho y conserva para mí.*”³⁸

Declara abiertamente su idealismo subjetivo:

“¿Qué es, en efecto, existir, y cuándo decimos que una cosa existe? Existir es ponerse algo de tal modo fuera de nosotros,³⁹ que precediera a nuestra percepción de ello y pueda subsistir fuera cuando desaparezcamos. ¿Y estoy acaso seguro de que algo me precediera o de que algo me ha de sobrevivir? ¿Puede mi conciencia saber que hay algo fuera de ella? *Cuanto conozco o puedo conocer está en mi conciencia.*”⁴⁰

Ya en este plan puede proferir a voz en cuello:

Aquí me trago a Dios, soy Dios, mi roca . . .

(*En Gredos*)

Indagando “el secreto de la vida”,⁴¹ piensa que no puede ser otro sino “el apetito de la divinidad, el hambre de Dios”, y que “la congoja nos descubre a Dios y nos hace quererle”,⁴² de donde pasa a sostener una tesis cara a todos los filósofos que en una u otra forma, por su renuncia a la vida, pactan con las clases opresoras:

“El hombre es tanto más hombre, esto es, tanto más divino, cuanto más capacidad para el sufrimiento, o mejor dicho, para la congoja, tiene.”⁴³

38 *Vida de Don Quijote y Sancho*, cap. LXIX (subrayado por mí).

39 Nótese la definición etimológica. ¡Ah, estos pensadores etimologistas!

40 *Del sentimiento trágico de la vida*, cap. IX (subrayado por mí).

41 Véase *Ensayos*, ed. cit., I.

42 Véase *Del sentimiento trágico de la vida*, cap. IX.

43 *Ibid.*

Se comprende que también como Kierkegaard le dé sus mordiscos a la razón (tema del irracionalismo), y que proclame “la necesidad vital de vivir un mundo ilógico, irracional, personal o divino”,⁴⁴ porque “no es, pues, necesidad racional, sino angustia vital, la que nos lleva a creer en Dios.”⁴⁵

Sin embargo, no es todo esto ni el *memento mori* constante⁴⁶ de su filosofía lo más nocivo, sino los resultados *prácticos* que se desprenden de ella. Mencionaré tres: el problema de la comunidad, el de la guerra, y la cuestión obrero-social. Respecto a la primera cuestión opina:

“El sentimiento de solidaridad parte de mí mismo; como soy sociedad, necesito adueñarme de la sociedad humana; como soy un producto social, tengo que socializarme y de mí voy a Dios —*que soy yo proyectado al Todo*—⁴⁷ y de Dios a cada uno de mis prójimos.”⁴⁸

Para Unamuno el problema de la solidaridad humana se plantea atendiendo a las relaciones del hombre con Dios, el cual sirve de mediador obligado. Si Unamuno hubiese recordado sus tiempos de socialista, reconocería que la solidaridad humana, es decir, el reconocimiento⁴⁹ del hombre por el hombre, es imposible sin la supresión del antagonismo económico-social.

Respecto a la guerra, Unamuno, partiendo del principio falso de la necesidad de una exacerbada lucha interior, escribe:

“La guerra es escuela de fraternidad y lazo de amor; es la guerra la que, por el choque y la agresión mutua, ha puesto en contacto a los pueblos, y les ha hecho conocerse y quererse. El más puro y más fecundo abrazo de amor que se den entre sí los hombres, es el que sobre el campo de batalla se dan el vencedor y el vencido. Y aun el odio depurado que surge de la guerra es fecundo”,⁵⁰ etc., etc.

Que coincida en esto con un Spengler, un Russell, un Ortega, o un Scheller, no me parece muy honroso. Algún día insistiremos en ello.

44 *Ibid.*, cap. VIII.

45 *Ibid.*

46 Cf. final del cap. VI, *op. cit.*

47 Nótese que se define a Dios como creación humana.

48 *Del sentimiento trágico de la vida*, cap. XI.

49 *Anerkennung*, de Hegel.

50 *Op. cit.*, *ib.*

Lo que me interesa subrayar es el carácter *antihumanista* de las ideillas de marras.

Queda la cuestión obrero-social, de primordial importancia en nuestro tiempo. Unamuno afirma que el hambre de inmortalidad o apetencia de Dios no estorba para la vida práctica, pues despierta el deseo de hacernos insustituibles y de no merecer la muerte o, cuando menos, de lograr la profunda estimación de las gentes para que quede en su memoria una cierta huella de nuestro paso por el mundo. De ahí que pueda sostener en el capítulo XI de su ensayo *Del sentimiento trágico de la vida*:

“Los obreros se asocian, forman sociedades cooperativas y de resistencias, pelean muy justa y noblemente por el mejoramiento de su clase (¿son éstos ecos de su pasado socialista?); pero no se ve que estas asociaciones influyan gran cosa en la moral del oficio...” En seguida señala que sólo trabajan por cumplir, a lo cual cabe observar que ya adueñados los obreros de su trabajo (dentro del régimen *socialista*) no se contentan meramente con cumplir sino que se les desarrolla una capacidad de iniciativa y un amor por el trabajo verdaderamente insospechados. Cuando Unamuno les reprocha de pasada a los obreros su desapego al oficio, en realidad no toma en cuenta que es consecuencia obligada de un régimen basado en el lucro inmoderado.

También les hace sus reproches a los patronos (“cien veces más culpables que sus obreros,⁵¹ maldito si se cuidan ni de pagar mejor al que mejor trabaja, ni de...”, etc.) para después añadir, refiriéndose al artículo de consumo o bien material:

“La mejora de este producto que *debía ser en sí*, aparte de razones de concurrencia industrial y mercantil, en bien de los consumidores, *por caridad, lo capital*, no lo es ni para patronos ni para obreros, y es que *ni aquéllos ni éstos sienten religiosamente su oficio social. Ni unos ni otros quieren ser insustituibles*. Mal que se agrava con esa desdichada forma de sociedades y empresas industriales anónimas, donde con la firma personal, se pierde hasta aquélla vanidad de acreditarla que sustituye al anhelo de eternizarse. *Con la individualidad concreta, cimienta de toda religión, desaparece la religiosidad del oficio.*”⁵²

51 Nuevamente, ecos de su pasado socialista.

52 Los subrayados son míos.

De manera que Unamuno propugna porque las clases laborantes y patronales aspiren a una mejoría incesante de los productos, exclusivamente guiados por el sentimiento de caridad, de amor al consumidor. Muy loable exigencia. Pero ¿es factible dentro de la organización económica basada en la propiedad privada de los medios de producción? Es maravilloso insistir en tales principios de contenido cristiano. Pero ¿pueden ellos normar las relaciones de las clases poseedoras y de las desposeídas? ¿No se les impone a aquéllos —y a éstos, por añadidura—, el *afán de lucro* que gobierna desmedidamente los actos de los hombres del capitalismo? Ante realidades de tal magnitud vano es recurrir a distinciones entre el campo del ser y el del deber ser.

En cuanto a aquello de que los patronos no sientan religiosamente su oficio social, deberíamos reconocer que la misión del patrono capitalista consiste en sacar mayor ventaja de la fuerza de trabajo que ha contratado. En esa forma cumple “religiosamente” consigo mismo y con la sociedad, en esa forma se proyecta como insustituible *para* el obrero. En lo que a éste concierne, por más buenos deseos que tenga de ser insustituible, sólo podrá revestir ante el patrón y la sociedad capitalista el aspecto de una mercancía codiciable.

Por último, no es que “la religiosidad del oficio” desaparezca con la “individualidad concreta”, es que la “individualidad concreta” se ve sofocada y desquiciada por el teratológico régimen de clases.

Así es como el estéril y amenazador mensaje de Unamuno se nos vuelve una simple nubecilla —aunque negra y desapacible— en el espléndido firmamento que empieza a lucir sobre el mapa de la historia. Y mientras proclama loca y estentóreamente: “devórate, devórate a ti mismo!”; “hay que confundir, confundir sobre todo, confundirlo todo”,⁵³ la voz ecuánime —pero apasionada— de la historia aconseja: *edificate, edificate a ti mismo en firme unión y comunidad*. Y también: *hay que definir y definirse en mancomunidad, definirse y definir sobre todo, aclararlo todo*.

JOAQUÍN MACGRÉGOR.

53 Véase *Niebla*, cap. xxx.