

ESTUDIOS y NOTAS

UNAMUNO Y EL DERECHO

Se han cumplido cien años del nacimiento de Miguel de Unamuno, y es bueno que recordemos su pensamiento en todas sus dimensiones, incluso en aquella, menos estudiada, que hace referencia al Derecho. Es lógico que mi curiosidad de filósofo del Derecho se oriente a la indagación de si Unamuno dejó algo sobre ese gran tema, que ha sido siempre básico en la especulación de todos los grandes filósofos, de Platón a Hegel, siguiendo por todos los demás. Bien es verdad que es dudoso que pueda calificarse a Unamuno de «gran filósofo» no porque quepa discutirle la magnitud, sino la condición pura y simple de tal. Es posible que al propio Unamuno esto no le preocupase demasiado, porque siempre creía que si un filósofo no es un hombre es todo menos un filósofo; es, sobre todo, un pedante; es decir, un remedo de hombre; y pensaba que un *Miserere* cantado en común por una muchedumbre azotada por el destino vale tanto como una filosofía, y que ésta, como la poesía, sólo vale si afecta a nuestro destino todo, a nuestra actitud frente a la vida y al universo, porque sin eso es sólo filsofería, erudición seudofilosófica (1).

Pues bien; Unamuno es un filósofo dentro del modo como el hombre Miguel de Unamuno entendía que hay que hacer una filosofía que mereciese el nombre de tal y que no es el de la mayor parte de los filósofos profesionales. Y por eso volcó también su atención al tema del Derecho, aunque precisamente aquí se pone de relieve el modo peculiar de su filosofar. Lo que menos podría encontrarse en Unamuno sería algo así como una filosofía del Derecho, porque ésta, cuando no es obra del filósofo puro que filosofa sobre el Derecho, es una disciplina más especializada y técnica, y por consiguiente, más próxima a la ciencia que a las actitudes ante la vida. Está, pues, a muchas leguas del modo como filosofaba Unamuno, y en lo que éste dice sobre el Derecho encontramos una primera impresión de hallarse

(1) *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* (en adelante se citará S. T.), págs. 462 y sigs., 472, 474 de la edición de las Obras Completas (el adelante, O. C.), de A. Aguado, 1950. Cfr. *Vida de Don Quijote y Sancho* (se citará *Vida*), capítulos LVI, LVII, de la segunda parte.

inmensamente alejado de lo que constituye el mundo del jurista, incluso de la visión que el filósofo, en cuanto tal, tiene del Derecho. Una cosa es cierta: Unamuno no parece haberse propuesto jamás pensar en qué consiste el Derecho, ni con visión de jurista, que no lo era, pero tampoco con visión de filósofo. Simplemente ha hecho otra cosa: valorar el Derecho, el Derecho como realidad insoslayable de la existencia cotidiana. Y al tener que valorarlo, lo desvalorizó, hasta el punto de pensar que *eso que hay y pasa por Derecho no es tal, sino algo así como una imitación degenerativa del mismo*.

En el capítulo XXII de la *Vida de Don Quijote y Sancho* comenta Unamuno el pasaje correspondiente del *Quijote* que trata «de la libertad que dió Don Quijote a muchos desdichados que, mal de su grado, los llevaban donde no querían ir». Es el pasaje relativo a la liberación de los galeotes, cuyos delitos fueron contados al Caballero, el cual sacó en limpio que aunque los habían castigados por sus culpas, las penas que iban a padecer no les daban mucho gusto, y que iban a ellas muy de mala gana, muy contra su voluntad y acaso injustamente. Por lo cual decidió favorecerles, como a menesterosos y oprimidos, pues «parece duro caso hacer esclavos a los que Dios y la Naturaleza hizo libres, y no es bien que los hombres honrados sean verdugos de los otros hombres, no yéndoles nada en ello».

El comentario de Unamuno a este pasaje de la obra cervantina no es el único a que ha dado lugar. Ya antes que Unamuno le había dedicado preferente atención Angel Ganivet. Según el escritor granadino, Cervantes había encarnado en Don Quijote «la justicia española», y en Sancho, «la justicia vulgar de los Códigos y Tribunales». Don Quijote, según Ganivet, lucha por una justicia trascendental, y esa lucha es precisa; «pero no hay derecho estricto a castigar a un culpable mientras otros se escapan por las rendijas de la Ley; que al fin, la impunidad general se conforma con aspiraciones nobles y generosas, aunque contrarias a la vida regular de las sociedades, en tanto que el castigo de los unos y la impunidad de los otros son un escarnio de los principios de la justicia y de los sentimientos de humanidad a la vez» (2).

Esta interpretación es bastante intelectualista y, por así decirlo, platonizante; Don Quijote y Sancho se convierten en «arquetipos» de modos distintos de entender la justicia; el entendimiento de la misma «a la española», como justicia trascendental, especie de «deber ser» opuesto al modo usual de la vida social, el «ser» de la justicia de los Códigos y los Tribunales. Para Unamuno no sirve este intelectualismo; Don Quijote no es un

(2) *Vida*, O. C., IV, pág. 181.

arquetipo, sino una realidad existencial. El personaje cervantino existe, pirandelianamente (¿o los personajes pirandelianos existen unamunescamente?), no en busca de su autor, sino patentizando su realidad en cada español. Cervantes, para Unamuno, no quiso «encarnar» nada, pues la historia del Ingenioso Hidalgo fué una historia real y verdadera, y además, eterna, pues se está realizando de continuo en cada uno de sus creyentes. Cervantes «encontró la justicia española en la vida del Caballero y no tuvo más remedio que narrárnoslo así. Don Quijote, dice Unamuno, no procedió como procedió por las razones que da Ganimet, pues en otras ocasiones Don Quijote castigaba, a pesar de saber que los más escaparían del rigor de su brazo.

La idea de castigo que Unamuno hace suya en su interpretación del proceder de Don Quijote implica una ruptura con la noción jurídica del mismo como aplicación por un órgano especializado de la sanción prevista en una norma para un acto calificado como infracción de la misma. Es que para Unamuno el Derecho penal es todo menos Derecho verdadero, porque se basa no en la idea de «corrección», sino en la de «retribución». Quien en el pensamiento jurídico moderno ha dado mayor rigidez y sistematismo a la concepción retribucionista ha sido Kant (3), pero sus raíces son tan antiguas como el pensar mismo sobre el Derecho y su formulación más tosca, y cronológicamente más primitiva es la ley del Talión. Puede decirse, pues, que es una idea entitativamente jurídica porque con ella se expresa una exigencia de la justicia. Frente a eso, no es que la «corrección» sea incompatible con el Derecho, pero no es una idea jurídica, sino moral, o si se quiere, pedagógica, esto es, algo que afinca en el dominio de la vida personal. En cambio, la retribución (que también puede tener un sentido moral, de satisfacción de una exigencia ética) no tiene nada que ver, por de pronto, con acontecimientos de la vida personal, sino que implica la interferencia de un criterio social, con su secuela de impersonalización (4). En la

(3) «Richterliche Strafe (*poena forensis*), die von den natürlichen (*poena naturalis*), dadurch das Laster sich selbst bestraft und auf welche der Gesetzgeber gar nicht Rücksicht nimmt, verschieden, kann niemals bloss als Mittel, ein anderes Gute zu befördern, für den Verbrecher selbst oder für die bürgerliche Gesellschaft, sondern muss jederzeit nur darum wider ihn verhängt werden, weil er verbrochen hat ... Welcher Art aber und welcher Grad der Bestrafung ist es, welche die öffentliche Gerechtigkeit sich zum Prinzip und Richtmasse macht? Kein anderes als das Prinzip der Gleichheit... Nur das Wiedervergeltungsrecht (*ius talionis*), aber wohl zu Verstehen vor den Schranken des Gerichts (nicht in deinem Privattheil) kann die Qualität und Quantität der Strafe bestimmt angeben...» (*Metaphysik der Sitten. Der Rechtslehre*, II. Teil, reimpr. de la edición de Vorländer, Verlag von F. Meiner, 1964; págs. 158-59).

(4) Por eso pide UNAMUNO que no nos apeguemos «al miserable criterio jurídico» que juzga de un acto humano por sus consecuencias externas y el daño temporal que

pena no hay venganza ni cólera, como no hay acepción de persona. Todo lo contrario del proceder quijotesco. Don Quijote, interpreta Unamuno, castigaba como castigan Dios y la Naturaleza: inmediatamente, como consecuencia naturalísima del pecado. Su justicia era rápida y ejecutiva; sentencia y castigo eran para él una misma cosa; conseguido enderezar el entuerto, no se ensañaba en el culpable. Y a nadie intentó esclavizar nunca. Bien al contrario de como procedían los guardianes de los galeotes. Aquéllos procedían fríamente, por oficio, en virtud de mandamiento de quien acaso no conociera a los culpables. Y los llevaba a cautiverio. Y el castigo, cuando de natural respuesta a la culpa, de rápido reflejo de la ofensa recibida, se convierte en aplicación de justicia abstracta, se hace algo odioso a todo corazón bien nacido. Nos hablan las Escrituras de la cólera de Dios y de los castigos inmediatos y terribles que fulminan sobre los quebrantadores de su pacto, pero un cautiverio eterno, un penar sin fin, basado en fríos argumentos teológicos sobre la infinitud de la ofensa y la necesidad de satisfacción inacabable, es un principio que repugna al cristianismo quijotesco. Bien está hacer seguir a la culpa de su natural consecuencia: el golpe de la cólera de Dios o de la cólera de la Naturaleza, pero la última y definitiva justicia es el perdón. Dios, la Naturaleza y Don Quijote castigan para perdonar. Castigo que no va seguido de perdón, ni se endereza a otorgarlo al cabo, no es castigo, sino odioso ensañamiento (5).

Unamuno repudia, pues, tanto la posibilidad de penas eternas en el infierno —porque Dios sólo castiga, haciendo estallar su cólera, para luego perdonar— como las penas que imponen los jueces, porque son frías e impersonales. Bien es verdad que la Justicia es impersonal y fría, pero Unamuno rechazaría esa clase de Justicia, propia de teólogos y juristas, por los que nuestro autor no siente ninguna especial afición. De San Agustín dice que era un «hombre de la letra», o sea, ya un jurista, un «leguleyo». Como lo era también San Pablo, que al mismo tiempo era un místico, y Unamuno advierte que en el Apóstol el místico y el jurista luchaban entre sí: de un lado estaba la Ley; de otro, la gracia (6).

Y, ciertamente, cabe preguntar qué sentido tiene el castigo si al fin hay

recibe quien lo sufre (*Vida*, pág. 158) y en su inmenso afán de romper esa costra de la impersonalización y llegar siempre al hombre real y concreto quiere que veamos «en cada galeote, ante todo y sobre todo un menesteroso» y afirma que «hasta que a la vista del más horrendo crimen no sea la exclamación que nos brote: "¡Pobre hermano!" por el criminal, es que el cristianismo no nos ha calado más adentro que el pellejo del alma». (*Vida*, pág. 202).

(5) *Vida*, pág. 183.

(6) *La agonía del cristianismo*, O. C., IV, pág. 866.

que perdonar. La pregunta se la hace el propio Unamuno, pero su respuesta es pronta: para que el perdón no sea gratuito y pierda así todo mérito. El castigo satisface al ofensor, no al ofendido, y hasta le repugna a aquél el perdón gratuito, apareciéndosele como la más quintaesenciada forma de la venganza, como flor de desdén. El perdón gratuito es un perdón que se echa como de limosna (7).

Es claro que todo esto no tiene apenas nada que ver con el mundo real del Derecho, tal como lo ven los juristas, y tal incluso como lo prevé el común sentir de las gentes. No hay duda que un tal Derecho queda totalmente desvalorizado en el pensamiento de Unamuno. No es que Unamuno profese ideas «contrarias» a lo que «representa» el Derecho y la Justicia, sino al revés: le parece que lo que esas ideas representan no está adecuada y suficientemente expresado por los conceptos propios de los juristas y teólogos. En sus manos, y en sus mentes, el Derecho y la Justicia quedan envilecidos. Cuando el hombre se siente ofendido, dice, vese empujado a venganza; pero luego que se vengó, si es bien nacido y noble, perdona. De ese sentimiento de venganza brotó la llamada justicia, intelectualizándolo, y muy lejos de ennoblecerse con ello, se envileció. El bofetón que le suelta uno al que le insulta es más humano, y por ser más humano, más noble y más puro que la aplicación de cualquier artículo del Código penal. Por eso, Don Quijote, como el pueblo de que es la flor, mira con malos ojos al verdugo y a todo ministro y ejecutor de justicia. Santo y bueno que se tome uno la justicia por su mano, pues la abona un natural instinto, pero ser verdugo de otros hombres para ganarse así el pan sirviendo a la odiosa Justicia abstracta, no es bien. Pues la Justicia es impersonal y abstracta, castigue impersonal y abstractamente (8).

Y sobre todo no usar el nombre de Dios para ejercer esta pretendida justicia deshumanizada que castiga y no perdona. Hay que remitir a Dios el castigar, pero no haciéndole ministro de nuestras justicias, como tanto se acostumbra, cuando somos nosotros los que deberíamos ser ministros de la suya. Los que se arrogan ministerio especial de Dios, en el fondo, pretenden que Dios les ministre a ellos. Pero Don Quijote le dejaba a Dios el juzgar quién fuera bueno y quién malo, y merced a qué castigo habría que perdonar a éste.

Sólo una vez parece apuntar Unamuno una especie de comprensión hacia el sentido del Derecho—aunque de modo forzado y casi reduciéndolo al absurdo— cuando habla de que hay un modo de obedecer mandando,

(7) *Vida*, págs. 183-84.

(8) *Vida*, pág. 185.

un modo de llevar a cabo la operación que se estima absurda, corrigiendo su absurdidad, aunque sólo sea con la propia muerte. «Cuando en mi función burocrática —escribe una vez— me he encontrado con alguna disposición legislativa que por su evidente absurdidad estaba en desuso, he procurado siempre aplicarla. Nada hay peor que una pistola cargada en un rincón, y de la que no se usa; llega un niño, se pone a jugar con ella y mata a su padre; las leyes en desuso son las más terribles de las leyes, cuando el desuso viene de lo malo de la ley» (9). Con esto Unamuno da a entender que él comprende y sabe que las leyes no se derogan por el desuso, que su validez es superior a su vigencia, y por eso él mismo las aplicaba cuando sabía que podía echar mano de ellas, infundiéndoles una nueva dosis de vigencia. Pero no lo hacía, evidentemente, por respeto supersticioso a su validez, sino por lo contrario, para descargarlas de la bala de su peligrosidad o perniciosidad, haciéndolas inocuas al patentizar su absurdo, aunque esto no pudiera mostrarse sino en un caso, convertido en «víctima» del absurdo legal. Con lo cual se procuraría, sin duda, la derogación, la sustitución por una norma mejor y más justa.

Humanamente, la doctrina unamuniana debe conducir al impunismo. Unamuno lo acepta y no le inquieta ni le impresiona que, frente a eso, se hable de «orden social y de seguridad y de otras monsergas por el estilo» (10). Negación más rotunda de los valores más caros y familiares al jurista apenas es posible imaginarla. Pero Unamuno piensa que de ese modo marcharían mejor las cosas. Si se soltase a los galeotes todos, no por eso andaría más revuelto el mundo, y si todos los hombres cobrasen robusta fe en su última salvación, en que, al cabo, todos hemos de ser perdonados y admitidos al goce del Señor, que para ello nos crió libres, seríamos mejores. Hay que perdonar, aunque el perdonado no nos lo agradezca, como los galeotes no le agradecieron a Don Quijote. Pero si de antemano se contase con el agradecimiento, el acto de perdonar carecería de valor. Debe hacerse el bien precisamente porque no han de correspondérselo. El valor infinito de las buenas obras estriba en que no tienen pago adecuado en la vida, y así, rebasan de ella. La vida es un bien muy pobre para los bienes que en ella cabe ejercer (11).

(9) *S. T.*, pág. 675.

(10) *Vida*, pág. 185. «¿Quién os ha dicho, apocados espíritus, que el destino final del hombre se sujete a asegurar el orden social en la tierra y a evitar esos daños aparentes que llamamos delitos y ofensas? ¡Ah, pobres hombres!, siempre veréis en Dios un espantajo o un gendarme, no un Padre, que perdona siempre a sus hijos, no más sino por ser hijos suyos...» (*Vida*, págs. 343-44).

(11) *Vida*, pág. 186.

Si con estas ideas Unamuno parece expresar un sentir muy análogo al «anarquismo evangélico» de tipo tolstoiano, no por ello debe llegarse a pensar que careció de una conciencia de los deberes que el hombre tiene con la sociedad. Lejos de eso, en otros escritos suyos resplandece un fuerte y enérgico sentido de la obligación civil, que nuestro autor expresa bellamente en pensamientos en los que abundan las resonancias del protestantismo. Así, dirá, cada uno puede y debe proponerse dar de sí todo cuanto puede dar, más aún de lo que puede dar, excederse, superarse a sí mismo, hacerse insustituible, darse a los demás para recogerse de ellos. Y cada cual en su oficio, en su vocación civil (12). La palabra oficio, *officium*, significa obligación, deber, pero en concreto, y eso debe significar siempre en la práctica, sin que se deba tratar, tanto de buscar aquella vocación que más crea uno que se le acomoda y cuadra, cuanto de hacer vocación del menester en que la suerte o la Providencia, o nuestra voluntad, nos ha puesto, y esto no son vaguedades, dice, y menos en nuestra tierra. «Porque mientras andan buscando algunos, yo no sé qué deberes y responsabilidades ideales, esto es, ficticios, ellos mismos no ponen su alma toda en aquel menester inmediato y concreto de que viven, y los demás, la inmensa mayoría, no cumplen con su oficio sino para eso que se llama vulgarmente cumplir para cumplir, frase terriblemente inmoral, para salir del paso, para hacer que se hace, para dar pretexto y no justicia al emolumento, sea de dinero o de otra cosa» (13). En estos pensamientos, de nobleza moral indiscutible, se refleja de modo bastante expresivo todo el proceso de secularización de la idea de «vocación» que el protestantismo ha llevado a cabo.

Entonces lo que hay que preguntarse es lo que Unamuno piensa acerca de la sociedad. Y aquí nos encontramos con que Unamuno, representante típico, en apariencia, de un exaltado individualismo, tiene un profundo sentido social. La sociedad integra al hombre, en el sentido de que el hombre no es nada fuera de la sociedad, pues incluso su condición racional la debe a ella. «El hombre ni vive solo ni es individuo aislado, sino que es miembro de sociedad, encerrando no poca verdad aquel dicho de que el individuo, como el átomo es una abstracción. Sí; el átomo fuera del universo es tan abstracción como el universo aparte de los átomos. Y si el individuo se mantiene por el instinto de conservación, la sociedad debe su ser y su man-

(12) S. T., págs. 672-73. UNAMUNO alude aquí expresamente a LUTERO, cuyo mayor servicio a la civilización cristiana, dice, ha sido el de haber establecido el valor religioso de la propia profesión civil. Sobre esto, cfr. MAX WEBER: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (ed. española de L. Legaz, Madrid, Ed. Rev. de Derecho Privado, 1955, págs. 77 y sigs.).

(13) S. T., pág. 675.

tenimiento al instinto de perpetuación de aquél. Y de este instinto, mejor dicho, de la sociedad, brota la razón. La razón, lo que llamamos tal, el conocimiento reflejo y reflexivo, el que distingue al hombre, es un producto social» (14), y su origen está probablemente en el lenguaje, pues el lenguaje nació de la necesidad de transmitir nuestro pensamiento a nuestros prójimos. Y como pensar es hablar consigo mismo, y sólo hablamos con nosotros mismos por haber tenido que hablar con los demás, resulta que nuestro lenguaje interior es un brote del lenguaje exterior.

Unamuno acentúa mucho estos aspectos sociales del hombre y a veces nos parece encontrar lejanas resonancias de las concepciones organicistas, tan frecuentes en su época. Así, cuando dice que la sociedad humana, como tal sociedad, tiene sentidos de que el individuo, a no ser por ella, carecería, lo mismo que este individuo, el hombre, que es, a su vez una especie de sociedad, tiene sentidos de que carecen las células que le componen (15). Y llama parásitos sociales a los que reniegan de ciertas creencias básicas, siendo así que han recibido de la sociedad en que viven los móviles de su conducta moral. «Un individuo suelto puede soportar la vida y vivirla bien, y hasta heroica, sin creer en manera alguna ni en la inmortalidad del alma ni en Dios, pero es que vive vida de parásito espiritual» (16).

El fundamento último de la sociedad es para Unamuno el amor, como instinto de perpetuación, primero, en su forma más rudimentaria y fisiológica (17), pero también como expresión del ansia de inmortalización. Aquí ya entran en juego los dualismos unamunianos característicos de su modo de pensar. El amor engendra un mundo puramente ideal. El sentido social hijo del amor, padre del lenguaje y de la razón y del mundo ideal que de él surge, no es, en el fondo, otra cosa que lo que llamamos fantasía o imaginación. La razón es hija de la fantasía. Ahora bien: las creaciones de la fantasía no tienen menos razón de ser que las creaciones de los sentidos, y no podemos asegurar que no hay un mundo invisible e intangible percibido por el sentido íntimo que vive al servicio del instinto de perpetuación.

(14) S. T., pág. 480. Cfr. F. MEYER: *L'ontologie de Miguel de Unamuno*, París, P. U. F., 1955 (ed. española, Madrid, E. Gredos, 1962; págs. 91 y sigs.).

(15) S. T., pág. 482.

(16) S. T., pág. 482.

(17) S. T., pág. 481. UNAMUNO ya había apuntado esta idea en su ensayo sobre el Derecho consuetudinario de Vizcaya, publicado en 1896, señalando que los sentimientos individualistas y los sociales son las formas de los dos primitivos instintos animales: el de conservación y el de expansión, el de conservación individual y el de conservación de la especie, el nutritivo y el genético, el hambre y el amor. Y advertía que LITRE quiso deducir de ellos la justicia y la caridad (O. C., VI, pág. 240, nota).

Contra el mundo puramente sensible, contra la Naturaleza se ordenó la humana compañía; fué horror contra la impía Naturaleza lo que anudó primero a los hombres en cadena social. Es la sociedad humana, en efecto, madre de la conciencia refleja y del ansia de inmortalidad, la que inaugura el estado de gracia sobre el de naturaleza, y es el hombre el que, humanizando, espiritualizando a la Naturaleza con su industria, la sobrenaturaliza» (18). Pero no sólo es cuestión de oponerse a la Naturaleza, sino de «hacer de la Naturaleza sociedad, y sociedad humana; y entonces se le podrá a Dios llamar Padre a boca llena» (19). La ensoñación culmina en la consideración de la gloria como sociedad. Hay quienes creen, dice, que el progreso humano todo conspira a hacer de nuestra especie un ser colectivo con verdadera conciencia —pues ¿no es acaso un organismo humano individual una especie de federación de células?—, y que cuando la haya adquirido plena, resucitarán en ellas cuantos fueron. Así también, para muchos, la gloria es sociedad. Es el dogma de la comunión de los santos a lo que alude Unamuno. Lo mismo que nadie vive aislado, tampoco se puede sobrevivir aislado. Ver a Dios cuando Dios ve todo en todos es verlo todo en Dios y vivir en Dios con todo. Este grandioso ensueño de la solidaridad final humana es la anacefaleosis y la apocatástasis paulinianas. Somos los cristianos, decía el Apóstol (1.^a Cor., XII, 27), el cuerpo de Cristo, miembros de El, carne de su sangre y hueso de sus huesos (*Efesios*, V, 30), sarmientos de la vid» (20).

Tenemos, pues, que Unamuno asigna un claro fundamento ontológico a la sociedad, tan inseparable del hombre que vive como del que sobrevive. Ahora bien: ¿en qué consiste la sociedad, qué significa, en verdad, que el hombre vive en sociedad y como sociedad? La respuesta unamuniana puede parecer extraña, pero es bien clara: vivir en sociedad o, mejor, vivir la sociedad significa entregarse a los demás, dominándolos primero. «No cabe dominar sin ser dominado. Cada uno se alimenta de la carne de aquel a quien devora. Para dominar al prójimo hay que conocerlo y quererlo. Tratando de imponerle mis ideas es como recibo las suyas. Amar al prójimo es querer que sea como yo, que sea otro yo, es decir, es querer ser yo él; es querer suprimir el mal... El sentido de solidaridad parte de mí mismo; como soy sociedad, necesito adueñarme de la sociedad humana; como soy producto social, tengo que socializarme y de mí voy a Dios —que soy yo proyectado al Todo—, y de Dios, a cada uno de mis prójimos» (21).

(18) S. T., pág. 650.

(19) S. T., pág. 684.

(20) S. T., pág. 661.

(21) S. T., pág. 679.

Como vemos, Unamuno contesta con un concepto ético al problema de qué es la sociedad; un concepto ético que, a su vez, asume, por su apertura, un sentido religioso. «Mi esfuerzo por imponerme a otro, por ser y vivir yo en él, por hacerlo mío —que es lo mismo que hacerme suyo—, es lo que da sentido religioso a la colectividad, a la solidaridad humana» (22). Así que el individuo se siente en la sociedad, se siente en Dios, y el instinto de perpetuación le enciende en amor a Dios y en caridad dominadora, busca perpetuarse en los demás, perennizar su espíritu, eternizarlo, desclavar a Dios, y sólo anhela sellar su espíritu en los demás espíritus y recibir el sello de éstos. Es que se sacudió de la pereza y de la avaricia espirituales (23). Por eso propugna Unamuno una moral invasora, dominadora, agresiva, inquisidora, porque la caridad verdadera es invasora, y sólo de ese modo se puede aspirar a la perfección: pues ser perfecto es serlo todo, es ser yo y ser todos los demás; es ser Humanidad, es ser universo. Y no hay otro camino para ser todo lo demás sino darse a todo, y cuando todo sea en todo, todo será en cada uno de nosotros. La apocatástasis es más que un ensueño místico: es una norma de acción, es un faro de altas hazañas» (24). La autenticidad, podríamos decir, es, pues, socialización: «Cuanto más soy de mí mismo, y cuanto soy más yo mismo, más soy de los demás; de la plenitud de mí mismo me vierto a mis hermanos, y al verterme a ellos, ellos entran en mí» (25).

Estamos, pues, en pleno pensamiento moral abierto a lo religioso. Pero esta especie de transmutación ético-religiosa de lo ontológico puede tener el

(22) S. T., pág. 679.

(23) S. T., pág. 681.

(24) S. T., pág. 682.

(25) S. T., pág. 684. «Tú mismo, en ti mismo, eres sociedad, como que, de serlo cada uno, brota la que así llamamos y que camina a personalizarse... Sólo en la sociedad te encontrarás a ti mismo; si te aislas de ella, no darás más que con un fantasma de tu verdadero sujeto propio. Sólo en la sociedad adquieres tu sentido todo, pero despegado de ella» (*En torno al casticismo*, O. C., III, págs. 214-216).

(26) S. T., págs. 680-81. UNAMUNO rechazaba la moral del individualismo burgués pero, naturalmente, tenía como un valor supremo el de la individualidad y consideraba que es una idea arraigadísima, pero satánica, la de creer que la subordinación ahoga a la individualidad y que hay que resistirse a aquélla o perder ésta; y pensaba que la ceguera «ha llegado al punto de que se suele llamar individualismo a un conjunto de doctrinas conducentes a la ruina de la individualidad, al manchesterismo tomado en bruto» (*En torno al casticismo*, pág. 7). Y refiriéndose al anarquismo, en la correspondencia con GANIVET, señala que «es tal el nimbo que para la mayor parte de las personas rodea a la palabra anarquismo... que es peligroso decirles que el cristianismo es, en su esencia, un ideal anarquista, en que la única fuerza unificadora sea el amor» (O. C., IV, pág. 441).

sentido de que se pierda la noción exacta de lo social en su facticidad y se caiga en una irremediable tendencia a desvalorizar esta facticidad. Pues frente a esa autenticidad de la moral invasora, cuya existencia es el signo de la realidad de una sociedad auténtica, se da el hecho trivial de la superficialidad de la comunicación interpersonal, la realidad del individuo que vive la «moral repulsiva del individualismo anárquico» (26), presa del instinto de conservación y de los sentidos, que no quiere sino conservarse y que sólo piensa en que los demás no se meten en su esfera, no le inquieten, no le rompan la pereza, a cambio de lo cual él renuncia a penetrar en los demás, a inquietarlos y apoderarse de ellos.

¿Qué ver tiene la idea unamuniana de sociedad con su valoración del Derecho? Pues que lo mismo que la idea de sociedad se convierte en un concepto ético, también la realidad del Derecho es transmutada en un concepto moral. Unamuno hace escasa mención expresa de ello, pero está en el fondo de su concepción. Está en su alusión al correccionalismo. Los llamados Derecho y Justicia no son tales al fundarse en la retribución, pues deben fundarse en la corrección. La corrección sería el modo de hacer realidad la moral invasora. Hay que corregir y no castigar, o que el castigo sea corrección. No se trata de liberar a los galeotes para darles una libertad externa sólo, porque sólo así no serán libres: «pues la libertad es la conciencia de la Ley. Es libre no el que se sacude de la Ley, sino el que se adueña de ella» (27). De lo que hay que libertarse es de la culpa, que es colectiva. Y por eso cada cual ha de hacer totalmente suya la culpa de los otros, y cada uno debe contribuir a curarlo por lo que otros no hacen.

La influencia del correccionalismo sobre el pensamiento de Unamuno se explica porque no sólo era una doctrina que algunos años antes había tenido cierta vigencia en el pensamiento europeo, sino que en España se mantenía vigente por la supervivencia de las doctrinas krausistas, y de modo muy singular, porque su máximo divulgador era precisamente otra gran figura de la Salamanca unamuniana, don Pedro Dorado Montero, el cual, en los años inmediatamente anteriores a los en que Unamuno escribiera la *Vida de Don Quijote y Sancho*, había publicado sus *Bases para un nuevo Derecho penal* y sus *Estudios de Derecho penal preventivo*, obra ésta que, años después, se reeditaría con el título —altamente expresivo de un pensamiento y una ideología correccionalistas— de *Derecho protector de los criminales*. Su idea central es que es menester abolir las penas tal como hoy se conciben, o sea, como un mal, como un sufrimiento impuesto al delincuente para hacerle expiar su delito, y sustituirlas por medidas de carácter preventivo y

(27) S. T., pág. 687. Cfr. *Vida*, págs. 150-159.

tutelar. Dorado Montero consideraba que los criminales son débiles y desdichados que necesitan protección (28); el tratamiento de la delincuencia debe ser un caso particular de la tutela que hay que otorgar a los débiles y necesitados. Hay también otra obra de Dorado Montero que, sin duda, sería familiar a Unamuno: la titulada *Valor social de leyes y autoridades* (29); obra considerada como expresiva de un pensamiento anarquista o anarquizante, aun cuando en realidad no lo era, si bien su autor se sentía atraído por las doctrinas del anarquismo, y sobre todo, le gustaba ponerse en línea con una tendencia «ácrata» que veía representada también en otros autores españoles, como Joaquín Costa, y que buscaba entronques con la doctrina tradicional española, en cuyos clásicos abundan los pasajes en los que se añora un idílico estado de naturaleza —la «edad de oro» de la Humanidad—, o se critica con los más variados argumentos la existencia del Derecho positivo con sus leyes complicadas, a menudo inútiles y perturbadoras. Dorado Montero, en esta fase de su pensamiento —que muy pronto habría de transmutarse en un sentido autoritario—, pensaba que, sobre todo en las sociedades compuestas, las leyes eran un puro fenómeno social expresivo de una situación triunfante de fuerza y con la misión primigenia de consolidar esta situación. Sin embargo, producían también algunos efectos no queridos o previstos; por de pronto, su aceptación —con lo que su coacción pasaba de ser mecánica y exterior a inmanente o interna—, y a la larga, la educación del pueblo, lo que precisamente había de servir para provocar su propia supresión y para crear un «mutualismo» o «Estado cooperativo», en el que las funciones no serían propiedad del Soberano, sino servicios colectivos, cuyos órganos y funcionarios no tendrían otro carácter que el de gestores de los intereses comunes, designados por la comunidad y responsables ante la misma (30).

Dorado Montero ya señalaba en esta obra sus coincidencias con algunas afirmaciones de Unamuno, de quien decía que debía contribuir a la redacción de aquella *Historia de las ideas sobre aocracia en España* que quería escribir Joaquín Costa, por su gran conocimiento de los místicos españoles, que tantas veces se presentaban como enemigos de las leyes y autoridades externas y entusiastas de la ley interna y de la libertad individual racional (31), y veía con complacencia que Unamuno se declaraba «antinomista»,

(28) Vid. el prólogo de C. BERNALDO DE QUIRÓS a la edición póstuma de la obra de P. DORADO MONTERO: *Naturaleza y función del Derecho*, Madrid, Reus, 1927, página XLVII. Cfr. UNAMUNO: *Vida*, pág. 202.

(29) Editada en *Manuales Soler*, Barcelona, vol. XXXVIII.

(30) Ob. cit., pág. 200.

(31) Ob. cit., pág. 10.

es decir, enemigo de la dura ley, de la externa e impuesta, y partidario, en cambio, con los místicos, de la ley viva e interna proveniente de la propia conciencia (32). Y, en efecto, Unamuno decía que «quien abriga en su corazón la ley está sobre la dictada por los hombres» (33), y que hay algo más íntimo que la moral y que el Decálogo, «que es una tabla de la Ley: ¡tabla, tabla y de la Ley!: hay un espíritu de amor» (34), y por amor se puede dar golpes y por amor se puede matar. Precisamente por eso Dorado Montero advertía en Unamuno una tendencia que él juzgaba autoritaria, favorable al gobierno del hombre por el hombre, hasta autoritativa y violentamente, imponiéndole, por ejemplo, la cultura. En realidad, Unamuno no profesó nunca ideas «jurídicas» o «políticas» favorables al autoritarismo, como el que sobre la base de su escepticismo racionalista terminó profesando Dorado Montero, y a lo que éste alude es a lo que el rector salmantino defendía abiertamente como «moral»: esa moral invasora, agresiva e inquisitiva de que hemos hablado, y que le llevaba a valoraciones como las que expresa esta frase: «Me revuelvo contra el que viene, tizona en la diestra y en la otra un libro, a querer salvarme el alma a pesar mío, pero, al cabo, se cuida de mí y soy para él un hombre; mas para aquél que no viene sino a sacarme los ochavos, engañándome con baratijas y chucherías, para éste no paso de ser un cliente, un parroquiano o vocero... ¡Qué horrible condición de vida!... Dios nos dé antes un mundo en que todos se sientan bien, aunque todos obren daño; en que los hombres se golpeen en la ceguera del cariño y en que suframos todos en silencio por el mal que nos vemos arrastrados a infligir a los demás» (35).

Bueno será advertir, sin embargo, que Unamuno emplea el término «moral» en un sentido nada unívoco, porque unas veces lo utiliza para expresar su ideal de moralidad y otras para mostrar su realidad sociológica, y entonces también la moral queda desvalorizada ante las categorías religiosas, que son para él las definitivas (35 bis). A una sociedad envenenada por los

(32) Ob. cit., págs. 176-196.

(33) *Vida*, pág. 150. En cambio, a quien no lleva dentro de sí la ley hay que imponérsela externamente, sobre todo si se parte de una concepción libre arbitrista. Para UNAMUNO, la afirmación de la libertad civil presupone un determinismo, mientras que en el libre arbitrista «el poder opresivo suple a la caída naturaleza» (O. C., III, páginas 65).

(34) *Vida*, pág. 159.

(35) *Vida*, págs. 158-159.

(35 bis) «La diferencia que he visto siempre entre la moral y la religión es la de que aquella nos enseña a hacer el bien y ésta a ser buenos» (O. C., III, pág. 544). Ahora bien, es un *leit-motiv* de UNAMUNO que se puede —o debe— hacer el mal por amor.

malos sentimientos, pero en la que se impiden los crímenes, Unamuno prefiere dejar que las pasiones den sus naturales frutos: y aunque en el mundo de la servidumbre, en el mundo apariencial de las transgresiones del Derecho caigamos en delito, nos salvaremos si conservamos sana intención en el mundo de la libertad, en el mundo esencial de los anhelos íntimos. El criterio jurídico sólo ve lo de fuera y mide la punibilidad del acto por sus consecuencias; el criterio estrictamente moral debe juzgarlo por su causa y no por su efecto. *Lo que ocurre es que nuestra moral corriente está manchada de abogacía y nuestro criterio ético está estropeado por el jurídico* (36), y sobre todo, hay algo más íntimo que eso que llamamos moral y no es sino la jurisprudencia que escapa a la Policía» (37). Estas últimas afirmaciones parecen encajar a la moral —esto es, a la realidad psicosociológica de los juicios éticos cotidianos— y al Derecho es un mismo juicio condenatorio, lo que implicaría una identidad de estructura en una y otro, identidad que por cierto también había sido profesada por Dorado Montero, que consideraba lo moral y lo jurídico como dos esferas entre las cuales «no existe ninguna distinción de esencia: con sólo que ciertas relaciones, antes no garantidas por el Poder público, comiencen a esarlo, pasan del campo de la moral y del Derecho natural al del Derecho positivo; con sólo que otras, antes protegidas por la coacción del Poder, queden entregadas a merced del individuo y a la sanción única de la conciencia, de la opinión pública, de la costumbre, pierden el carácter de jurídico-positivas, de legalmente obligatorias, para convertirse en morales, en jurídico-naturales, en legalmente potestativas» (38).

Lo «moral», lo social, lo convencional, lo jurídico, todo aparece identificado en su estructura y sometido a valoraciones idénticas. Pero Dorado Montero terminará por desconfiar radicalmente de la inteligencia, «fuente del Derecho natural», que nos hace escépticos y antisolidarios, y afirmará el valor de la autoridad y de la Ley, porque sólo la imposición, la renuncia al criterio propio para seguir el ajeno nos vuelve creyentes, nos da calor y entusiasmo e ingenuidad. Pero Dorado Montero tenía bastante cerrado el horizonte de la trascendencia, mientras que Unamuno vivía en la más intensa, trágica y agónica ambigüedad de saber que «frente a todas las negaciones de la *lógica*, que rige las relaciones aparienciales de las cosas, se alza la afirmación de la *cardíaca*, que rige los toques sustanciales de ellas» (39).

(36) *Vida*, pág. 342.

(37) *Vida*, pág. 159.

(38) *Valor social de leyes y autoridades*, pág. 133.

(39) *Vida*, pág. 331. Este párrafo es altamente significativo porque no es una

La verdad es lo que hace vivir, no lo que hace pensar: y en mantener esa lucha entre el corazón y la cabeza, entre el sentimiento y la inteligencia, y no en ponerlo de acuerdo, consiste la fe fecunda y salvadora (40).

Por eso la desvalorización del Derecho es en Unamuno mucho más radical que en Dorado Montero, incluso en la época en que éste se sentía más proclive a las doctrinas de signo libertario, pues miraba la realidad jurídica con criterio de sociólogo y veía en ella no más que unas fuerzas sociales victoriosas frente a otras, que buscaban su legitimación en una pretendida justicia trascendente, así como, también en nombre de ésta, los vencidos trataban de fundamentar su resistencia. Pero también veía que era una realidad sociológica el creciente amoldamiento de los vencidos a la situación creada y que la necesidad del empleo de la fuerza por parte de los vencedores se va haciendo cada vez menos necesaria, porque, al amoldarse, los vencidos llegan a pensar que su amparo y protección están precisamente en la Ley, con lo que acaban por reputarla como condición indispensable para la vida, que sería imposible sin ella (41).

Unamuno conoce también estas realidades, pero no trata de explicarlas científicamente, sino de juzgarlas. El ve perfectamente que «eso de la justicia distributiva y el buen orden» es condición de toda sociedad de bandoleros. Es en el seno de las sociedades organizadas para el robo donde más severamente se persigue el robo mismo, así como en los Ejércitos, organizados para ofender y destruir, es donde más duramente se castigan las ofensas y lo que tiende a la destrucción del Ejército mismo. Y así, llega Unamuno a una conclusión general: «Cabe decir de todo género de justicia humana que brotó de la injusticia, de la necesidad que ésta tenía de sostenerse y perpetuarse. La justicia y el orden nacieron en el mundo para mantener la violencia y el desorden... Y los romanos, formuladores del Derecho que aún subsiste, los del *ita jus esto*, ¿qué eran sino unos bandoleros que empezaron su vida por un robo, según la leyenda por ellos mismos forjada?» (42).

Todo esto, como se ve, es bastante agustiniano en lo que tiene de descripción y valoración de cuanto acontece en la *civitas terrena*. Unamuno invita al lector a que se pare a meditar eso de que nuestros preceptos morales y jurídicos hayan nacido de la violencia y de que, para poder matar una sociedad de hombres, se haya dicho a cada uno de éstos que no deben ma-

afirmación aislada, sino que en él se condensa toda la «agonía» unamuniana. Ahí está toda su problemática, toda su filosofía, todo su modo de ser y de existir.

(40) *Vida*, pág. 255.

(41) *Valor social de leyes y autoridades*, págs. 77-78.

(42) *Vida*, pág. 339.

tarse entre sí y se les haya predicado que no deben robarse unos a otros para que así se dediquen al robo en cuadrilla. Pero «tal es el verdadero abo-lengo y linaje de nuestras leyes y nuestros preceptos, tal la fuente de la moral al uso» (43). Y al menos, las sociedades de bandoleros son sinceras; no tienen doblez ni falsía y sus bandas aparecen tal y como son; en cam-bio, los pueblos y naciones que se dicen llamados a cumplir el Derecho y servir a la cultura y a la paz son sociedades fariseas (44). Hemos ya, con esto, transportados, una vez más, al plano ético-religioso. De la guerra brota la paz, y del robo en cuadrilla, el castigo al robo. *Es que la sociedad necesita tomar sobre sí los crímenes para liberar de ellos y de su remordimiento a los que la forman.* Hay un remordimiento social, desparramado entre todos sus miembros, y que es el móvil principal de todo progreso de la especie. *Lo que nos mueve a ser buenos y justos con nuestra sociedad es cierto oscuro sentimiento de que la sociedad misma es mala e injusta;* el remordimiento colectivo de una tropa de guerra es tal vez lo que les mueve a prestarse servicios entre sí y aun a prestárselos, a las veces, al enemigo vencido (45).

En suma, la actitud de Unamuno ante el Derecho es fundamentalmente la de un *homo religiosus*, desde cuya perspectiva se desvaloriza de modo ra-dical ese otro modo de ser humano, que podríamos encasillar en el tipo ideal del *homo juridicus* (46). ¿Qué es justicia?, se pregunta una vez Unamuno, y responde: «En moral, algo; en religión, nada» (47). Y esto lo dice desde una perspectiva vitalmente religiosa. Es decir, sus conceptos «sociales» se constituyen como conceptos morales, y en ellos la justicia significa «algo»; pero es ya una justicia que no es la «fría e impersonal» de los Códigos, o

(43) *Vida*, pág. 340.

(44) *Vida*, pág. 340.

(45) *Vida*, pág. 340. Sin embargo, cuando encarna en la Madre de Dios a la Hu-manidad —o a la Madre de Dios en la Humanidad— dice de ella que es «pura, purísima, limpia de toda mancha, aunque nazcamos manchados cada uno de los hombres y mu- jeres» (*Vida*, pág. 364).

(46) En algunos pasajes unamunianos estos sentimientos se expresan con auténtica violencia y radicalidad. En la correspondencia con GANIVET, UNAMUNO le asegura que «puede decir del Derecho cuantas perrerías se le antojen, porque lo aborrezco con toda mi alma y con toda ella creo, con San Pablo, que la ley hace el pecado. *Derecho y deber*, estas dos categorías con que tanto nos muelen los oídos son dos categorías pa- ganas; lo cristiano es *gracia y sacrificio*, no *derecho ni deber*» (O. C., IV, pág. 443. *Tr. Agonía del cristianismo*, pág. 866). Sobre la relación entre *homo juridicus* y *homo religiosus* y, en general, entre Derecho y religión, cfr. lo que digo en mi estudio *Das Recht aus religiöser Perspektive* (en el vol. *Politische Ordnung und menschliche Freiheit*, «Festgabe für Erich Voegelin», C. H. Beck, München, 1962, págs. 343 y sigs.) y en *Filosofía del Derecho*, 2.^a ed., Barcelona, Bosch, 1961, págs. 419 y sigs.

(47) *Agonía del cristianismo*, pág. 855.

sea la que entienden los juristas teóricos y aplican los juristas prácticos, sino una justicia quiijotesca, apasionada y personalizante (48), que, sin embargo, también se desvaloriza ontológicamente en cuanto que lo moral se abre a lo religioso, y aquí pasa a significar «nada». La hostilidad y desconfianza hacia la justicia como categoría «jurídica» *sensu stricto* hace que, aun en la perspectiva moral, sólo se le asigne un valor relativo: «algo», para quedar negada pura y simplemente en el ámbito religioso. Unamuno piensa aquí como un protestante, pues ya es sabido cómo en el mundo espiritual del protestantismo se ha producido una escisión radical entre el orden de los conceptos jurídicos y el de los conceptos religiosos, y en especial se desvaloriza la idea de justicia como medianera entre el orden humano y el reino de Dios, que había sido característica del pensamiento católico-escolástico. Por otra parte, sin embargo, el protestantismo no niega la «justicia» de Dios, pero la convierte en algo esencialmente incognoscible y la identifica con lo que, visto con ojos humanos, se presenta como suma arbitrariedad, lo cual, sin duda, contribuye a la desvalorización del concepto en el orden religioso, puesto que resulta esencialmente irreductible a categorías racionales, con las que, en cambio, tiene que operar el pensamiento jurídico (49). En Unamuno, este condicionamiento religioso de su actitud ante el Derecho le lleva también —de acuerdo una vez más, con lo que parece propio del pensamiento protestante— a la desvalorización de todo intento de justificación religiosa del Derecho. El Derecho es realidad social, y Unamuno procede como si estuviese de acuerdo con ese supuesto —que, en efecto, acepta, pero para desvalorizarlo—, pero lo social resulta incompatible con lo religioso. «La sociedad mata la cristiandad, que es cosa de solitarios» (50), y cuando la cristiandad quiere hacerse social, el cristianismo se mundaniza y se juridiza, y nace «esa cosa horrenda que se llama el Derecho canónico» y que comenzó a adquirir vigencia desde Constantino, que romanizó la cristiandad (51).

(48) A GANIVET le dice que en las más hermosas páginas de su *Idearium* ha trazado la silueta del anarquismo cristiano español, sobre todo cuando trata de «la justicia quiijotesca, que es en el fondo la justicia pauliniana, la cristiana» (O. C., IV, pág. 441).

(49) Cfr. L. LEGAZ: *Das Recht aus religiöser Perspektive*, cit., y *Filosofía del Derecho*, loc. cit.; *Influencia del espíritu religioso en la formación de los conceptos jurídicos*, en el vol. «Estudios de doctrina jurídica y social», Barcelona, Bosch, 1941. Vid. ARANGUREN: *El protestantismo y la moral*, Madrid, 1964; ZAMPETTI: *Il problema della giustizia nel protestantesimo tedesco contemporaneo*, Milano, Giuffrè, 1962.

(50) *Agonía del cristianismo*, pág. 836.

(51) *Agonía del cristianismo*, pág. 866. En otros lugares repite expresiones análogas; del «condenado Derecho romano» dice que es «quintaesenciado sedimento del paganismo, médula del egoísmo social anticristiano» y que el «infame contubernio del Evangelio cristiano con el Derecho romano» nos ha llevado a verdaderas monstruosidades (O. C., IV, pág. 443).

Vistas desde una perspectiva actual, las ideas de Unamuno están en la misma línea que las de ciertos pensadores existencialistas, principalmente los del llamado existencialismo cristiano como Marcel, Nédoncelle y otros, en los cuales se profesa una idea muy elevada de lo social, si bien advierten de continuo el riesgo de caída en lo social como trivialidad o inautenticidad. Yo no puedo aquí detenerme en considerar si Unamuno es en realidad un existencialista, aunque creo que no es nada descaminado considerarlo así, reconociéndole, sin embargo, una propia personalidad (52). Pero sobre todo le convendría la calificación de personalista.

El personalismo consiste fundamentalmente en vivir desde las instancias propias de la vida personal; pero de tal modo que se desplaza a lo que es propio y específico de la vida social (53). Que esto sólo pueda acontecer hasta cierto punto es cuestión distinta. Lo decisivo es que aquello acontece como tendencia que da sentido a esa forma de vida que llamamos personalismo.

Pues bien; el existencialismo viene a ser como la conciencia filosófica de

(52) El «existencialismo» de UNAMUNO está, en parte, condicionado por sus lecturas de KIERKEGAARD; pero, en parte mucho mayor, se trata de un modo personal de filosofar que, en el pensamiento moderno tiene sus primeras manifestaciones en FICHTE y SCHELLING, de quien ha dicho JASPERS (*Schelling, Grösse und Verhängnis*, München, 1955, pág. 332) que ha sido «nicht Vorbild zur Nachfolge, aber Urbild von modernen Möglichkeiten... ein grosses Experiment am Anfang einer geistigen Welt». La conexión entre FICHTE y SCHELLING y la filosofía existencial ya había sido señalada por M. BECK: *Kritik der Schelling — Jaspers — Heidegger'schen Ontologie*, «Philosophische Hefte», vol. IV, fasc. 3, 1934. Entre nosotros ha destacado el carácter existencialista del pensamiento de UNAMUNO; M. OROMI (*El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno*, Madrid, Espasa-Calpe, 1943, págs. 72-73, 85), que afirma sobre todo su conexión con KIERKEGAARD, y por J. MARÍAS (*Miguel de Unamuno*, Madrid, Espasa-Calpe, 1943, págs. 24 y sigs., 187 sigs.). Para FERRATER MORA, en cambio (*Unamuno, bosquejo de una filosofía*, Buenos Aires, 1957, págs. 38-39), UNAMUNO, «más existencial todavía que el propio Kierkegaard», presentaba diferencias notables en su existencialismo respecto de los existencialismos que pulularon durante un tiempo a su alrededor y a los cuales tan frecuentemente se anticipó. Las diferencias entre KIERKEGAARD y UNAMUNO han sido subrayadas sobre todo por F. MEYER (ob. cit., págs. 160 y sigs.) y por J. A. COLLADO, en el libro especialmente dedicado a este tema (*Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa*, Ed. Gredos, Madrid, 1962). Vid. bibliografía citada en estas dos últimas obras.

(53) Por eso UNAMUNO prefiere la religión, que nos hace buenos, a la moral, que nos hace hacer el bien; y pide «una humanidad de fuertes pasiones, de odios y de amores, de envidias y de admiraciones, de ascetas y de libertinos, aunque traigan consigo estas pasiones sus naturales frutos... Por ello, aunque en el mundo de la servidumbre, en el mundo apariencial de las trasgresiones del Derecho, caigamos en delito, nos salvaremos si conservamos sana intención en el mundo de la libertad, en el mundo esencial de los anhelos íntimos» (*Vida*, págs. 342-43).

ese personalismo (54). Y en la medida en que lo es, el existencialismo implica una evasión de las formas de vida propiamente sociales y una incompatibilidad real con todo criterio social. «El existencialismo siente un personal horror a lo social. Y es claro que así sea. La sociedad es lo adverso de la singularidad existencial concreta. De nada sirve la ficción jurídica de considerar a la sociedad como una persona. En rigor de expresión —dirán—, la comunidad social es la negación de la personalidad, en cuanto que la sociedad es insinceridad. El odio a lo gregario, a lo común, ha llevado a Kierkegaard, por ejemplo, a atestiguar la insociabilidad de la persona, ya que su naturaleza peculiar —la de la sociedad— corroe la autenticidad de la existencia humana, envileciéndola, desvaneciéndola, tornándola trivial y baldía» (55). Toda vinculación social es para el existencialista una «caída» en la inautenticidad. La «inautenticidad» heideggeriana es el concepto que en la filosofía de Heidegger se corresponde con lo que en el sistema de Hegel representa la *Entfremdung*, pero con el acento puesto del revés: la alienación, el radical extrañamiento de sí que también Marx había transportado a un plano realista, convirtiéndolo en pérdida de la esencia propiamente humana bajo las condiciones reales de la sociedad civil (56). Por eso, en Heidegger la vida social se presenta ya inicialmente con la tara de la «inautenticidad». También para Sartre «el infierno son los otros», y los otros son la sociedad. Y así, el existencialismo fluctúa entre esta radical repulsión de la sociedad y la aspiración a una forma más alta de comunidad social como reciprocidad de relaciones personales y singulares, como una sociedad humanista, contrapuesta a la sociedad burguesa y cristiana actual y a la marxista, pero sin encontrar apoyo ni sentido en lo que la sociedad es por su propia esencia y naturaleza, y considerada, por así decirlo, como realidad sociológica. Esto se ve perfectamente claro también en aquellos autores que, dentro del existencialismo, o próximos a él, admiten el valor de una dimensión social de la existencia. Así, por ejemplo, Jaspers reconoce que la «comunicación» pertenece a la naturaleza de la personalidad. El ser-sí-mismo

(54) No contradice esta afirmación el hecho de que HEIDEGGER se oponga al personalismo. BERDIAEFF, en cambio, ha escrito que la filosofía existencial es una filosofía personalista y tiene por cometido el conocimiento de la persona humana. De hecho, todo existencialismo «cristiano» es, en cuanto cristiano, un personalismo.

(55) A. MUÑOZ ALONSO: *Persona humana y sociedad*, Madrid, 1955, pág. 128.

(56) He tratado con cierta amplitud este problema en mis estudios «El humanismo marxista y la alienación del hombre», en el volumen colectivo *Introducción al pensamiento marxista*, Madrid, Ed. Guadarrama, 1961, págs. 163 y sigs.; y «Alteración y alienación», en L. LEGAZ: *Humanismo, Estado y Derecho*, Barcelona, Bosch, 1960, páginas 359 y sigs.

sólo es real con otro ser-sí-mismo. La sociedad se realiza en una comunidad de ideas como sociedad espiritual, y en ella, en el recíproco reconocimiento, cada hombre adquiere dignidad y valor y se hace persona. Con todo —y esto es lo significativo para lo que venimos afirmando—, la «comunicación existencial sólo debe darse en el pequeño número, porque, de lo contrario, el hombre se desnaturaliza y la existencia se llena de superficialidad (57). Y Nédoncelle, que afirma el personalismo como una filosofía interpersonal —filosofía del amor y de la persona—, subraya de continuo que lo social propiamente dicho es el riesgo máximo que amenaza a la personalidad, pues la vida colectiva está demasiado próxima a la Naturaleza para no ser afectada de indigencia espiritual. «*El nosotros personal*, que es el del amor, es difícil vivirlo en su pureza sin mezclarlo con representaciones naturalistas, que le degradan en un *nosotros objetivo*» (58).

Esta constitutiva incompatibilidad del existencialismo con lo social es la razón última por la que aquél no puede ser el hogar en el que florezca una ciencia jurídica que quiera ser a la vez auténticamente jurídica y existencialista. Hay, evidentemente, un pensamiento jurídico que se fundamente en Heidegger. Pero, en primer lugar, Heidegger se declaró insolidario de las consecuencias existencialistas de su pensamiento, interpretado y desenvuelto por Sartre, con lo que puede decirse que en la filosofía de la existencia de Heidegger está la base de un existencialismo y hay mucho de existencialista, pero *no es el existencialismo*. Por otra parte, una cosa es el intento de construir una *filosofía jurídica*, y sobre todo, una ontología del Derecho, sobre la base de ciertas ideas de Heidegger, bien aceptándolas pura y simplemente, bien tratando de superarlas, y otra muy distinta transportar al estudio y la valoración del Derecho en cuanto tal el talante del existencialismo propiamente dicho. Y es en este nivel en el que se produce la incompatibilidad. El existencialismo no verá así en el Derecho más que un conjunto de normas muertas y mecánicas, que con fijeza y calculabilidad constituyen la regulación adecuada para una sociedad de masas. Ahora bien; en la seguridad y la previsibilidad, el hombre se aparta de lo auténtico de su existir, porque éste no se da más que a través de situaciones-límite, como el dolor, la culpa, la expiación o la muerte. El Derecho, pues, es tanto más puramente Derecho cuanto más distante se encuentra de la autenticidad existencial (59).

(57) *Philosophie*, 2.^a ed., Berlín, Göttingen-Heidelberg, 1948, págs. 305, 320, 336-339, 345 y sigs., 470; *Von der Wahrheit*, München, 1947, págs. 976 y sigs.

(58) *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, París, Aubier, 1957, páginas 155, 267.

(59) JASPERS: *Philosophie*, págs. 437 y sigs., 511, 603-631.

A esto, por cierto, cabe objetar que el existencialismo se opone a una forma de Derecho que no hay por qué identificar con el Derecho pura y simplemente. Lo que se critica es la forma jurídica creada en el proceso del racionalismo europeo y esencialmente vinculada al desarrollo de la sociedad capitalista. Pero sería posible pensar un Derecho de otras características, en el que se diera menos relevancia a la seguridad y la previsibilidad del obrar y se le vinculase más íntimamente a las situaciones-límite, con la consiguiente revalorización de la «decisión». Nada de esto es absolutamente nuevo en el pensamiento jurídico, y la objeción puede tener cierto sentido. Pero el problema está en que las características del Derecho que usa y conoce la Humanidad son anteriores a la formación del capitalismo y parecen consustanciales con las tendencias vigentes que apuntan en la época de la planificación y la socialización, en la que se supera el capitalismo. Son, pues, contenidos jurídicos diferentes, no características formalmente jurídicas distintas, lo que se impone como realidad sociológica actual o previsible, y otra cosa es que una «ideología» cualquiera reaccione contra esas vigencias, llámese «Derecho libre» o «existencialismo jurídico» (60). Pero siempre, desde el punto de vista jurídico, se tratará de una inautenticidad. Si el pensador existencialista es auténtico jurista, habrá de resignarse con la impersonalidad del Derecho y su inautenticidad existencial. Y si no es un jurista, terminará por desvalorizar el Derecho.

Que es lo que hizo Unamuno, que nunca fué ni quiso ser jurista (61). Unamuno era, en realidad, un existencialista, y por eso no podía sentir ni

(60) En este sentido vid., por ejemplo, G. COHN: *Existenzialismus und Rechtswissenschaft*, Basel, 1955. Cfr. G. VON KROCKOW: *Die Entscheidung*, Stuttgart, 1958.

(61) Sin embargo, ya antes hemos hecho referencia a un trabajo jurídico de UNAMUNO. Versa sobre el Derecho consuetudinario de Vizcaya y fué publicado en la *Revista General de Legislación y Jurisprudencia*, vol. LXXXVIII, 1896, e incorporado al libro de J. COSTA: *Derecho consuetudinario y Economía popular de España*, Manuales Soler, Barcelona, 1902. El trabajo es una descripción de las costumbres y usos de los pueblos vascos, pero en él encontramos una de las escasas valoraciones positivas de la justicia, en cuanto encarna en el modo de ser del hombre vasco. «Ahondando un poco en el carácter del vasco —dice— se encontraría que siente mejor la justicia; y que sale de él más fácilmente el hombre honrado y formal, o el varón justo, que el propiamente santo» (O. C., VI —ed. 1958—, pág. 240). Al parecer, UNAMUNO sólo toleraba el Derecho como forma popular de vida, como *folklore*, y por eso, en sus estudios sobre la enseñanza superior en España, publicados en 1899, señalaba que una de las primeras misiones que competen a la Universidad es «la de estudiar al pueblo, la de ser los órganos del *conócete a ti mismo* colectivo» y que «las cátedras de Literatura podían organizar la cosecha de cantares y cuentos y consejas populares» y las de Derecho «impulsar la obra ingente que ha emprendido don Joaquín Costa, la de recoger el Derecho consuetudinario» (O. C., IV, pág. 73).

entender el Derecho como lo entienden y sienten los juristas (62). Unamuno vivía personalmente, en su trágica intensidad, el esfuerzo por la existencia auténtica, y no podía valorar adecuadamente las dimensiones de la existencia social en las que tiene realidad el Derecho. Y otra cosa es que, como ha mostrado Julián Marías, Unamuno buscaba la realidad de la existencia en los más humildes acontecimientos de la vida cotidiana, «porque la vida más vulgar, cotidiana en el sentido de ser *la de todos los días*, puede ser auténtica cuando se hace *personal*, cuando el hombre se toma a sí mismo y toma a los demás como personas y se angustia vitalmente por su ser» (63). Lo que llama Unamuno «sentimiento trágico de la vida», esto es, el cuidado de la eternidad, de la vida perdurable, nos vuelve a nosotros mismos en nuestra vulgar vida cotidiana y la hace ser vida personal, la inmuniza frente a la trivialización. La autenticidad unamuniana no representa, pues, ningún titimismo espiritual, ningún modo de ser inaccesible para la «masa»; creer auténticamente ya es autenticidad, y la fe viva no es menos autenticidad que la angustia de querer vencer la incredulidad. Unamuno, reflejando su propia angustia, verá el prototipo de la autenticidad en la figura de Manuel Bueno; pero en el trasfondo de su pensamiento emergen, como no menos

(62) Pero lo entendía, a veces, al modo existencialista. Y así proclama cómo uno de los derechos fundamentales que hay que conquistar —frente a las costumbres— es «el inalienable derecho que tengo a contradecirme, a ser cada día nuevo, sin dejar por ello de ser el mismo siempre; a afirmar mis distintos aspectos trabajando para que mi vida los integre» y aun cuando, claro es, no rechaza la libertad civil y política, prefiere axiológicamente la «libertad profunda», la que subsiste en el hombre aun frente a la opresión: «Donde la ideocracia impere, jamás habrá verdadera libertad, sino libertad ante la ley, que es idea entronizada, la misma para todos, facultad lógica de poder hacer o no hacer algo. Habrá libertad jurídica, *posibilidad* de obrar sin trabas en ciertos lindes; pero no la otra, la que subsiste aun bajo la esclavitud aparente» (*La ideocracia*, O. C., III, pág. 219). Pues «la libertad no es otra cosa que la viril conciencia de la necesidad, la voluntaria aceptación de la ley ineludible» (O. C., IV, página 81).

(63) J. MARIAS: *Miguel de Unamuno*, pág. 185; cfr. también cap. V, págs. 77 y siguientes. UNAMUNO, en línea «existencialista», ve la raíz de la autenticidad en la soledad, y la trivialidad en la compañía. «En la soledad y sólo en la soledad puedes conocerte a ti mismo como prójimo, y mientras no te conozcas a ti mismo como prójimo no podrás ver en tus prójimos otros yo» (*En torno al casticismo*, O. C., III, página 602; vid. también págs. 609, 616). Pero el hombre teme la soledad y busca la compañía: «Se busca la compañía no más que para huirse cada cual de sí mismo, y así, huyendo cada uno de sí, no se juntan y conversan sino sombras vanas, miserables espectros de hombres. Los hombres no conversan entre sí sino en sus desmayos, vaciándose de sí mismos, y de aquí el que nunca estén más de veras solos que cuando están reunidos, ni nunca se encuentren más en compañía que cuando se separan» (loc. cit., páginas 603-604).

auténticas, las vidas de Angela o Gertrudis, la tía Tula, en su modesta cotidianidad, transida de «personalidad».

Por otra parte, a Unamuno le acontecía el ser íntima y entrañablemente español. Y el español es un pueblo «personalista» en el sentido a que antes me referí (64). Por eso el español se encarna en Don Quijote, y siente más la justicia trascendental que la terrena, es decir, la siente más como elevado ideal moral que como realidad impersonal de la vida colectiva. No se trata aquí de una «teoría»; no se trata de que cuando el español que, por ejemplo, es filósofo del Derecho, piense sobre el Derecho, piense como piensa Don Quijote y como piensa Unamuno. Ni siquiera es ese el pensamiento del hombre de la calle, el cual cree, como cualquier congénere suyo, que son precisas las leyes, los gendarmes, los castigos e incluso el verdugo. Se trata de otra cosa: no de pensamiento, sino de actitudes, de actitudes primarias y radicales que son previas al pensamiento, que pueden no influir sobre el pensamiento, pero que están ahí y son capaces de dar sentido a la vida de un pueblo. Y resulta que en momentos decisivos los hombres se comportan como si su pensamiento fuera ese.

(64) UNAMUNO es personalista y conviene advertir que en su pensamiento está expresamente formulada la distinción entre individuo y persona o entre individualidad y personalidad. distinción —dice— que le parece de gran importancia. La noción de persona se refiere al contenido; la de individuo al continente espiritual. Un hombre de gran individualidad, muy singularizado respecto de los otros, puede tener muy poco de propio y personal. Cabe muy bien una individualidad vigorosa, con la menor personalidad posible dentro de su vigor, y una riquísima personalidad con la menor individualidad posible encerrando esa riqueza. La individualidad dice más bien respecto a nuestros límites hacia fuera, presenta nuestra finitud; la personalidad se refiere más bien a la falta de límites hacia adentro, presenta nuestra infinitud (*El individualismo español*, O. C., III, págs. 390 y sigs., cfr. pág. 91). Pues bien, para UNAMUNO el español es fundamentalmente individualista, porque afirma la individualidad, la singularidad, el destacarse de lo que es más común a los hombres, es decir, la Humanidad (*La dignidad humana*, O. C., III, págs. 242-43). El español profesa un «violento individualismo, acompañado de un escasísimo personalismo, de una gran pobreza de personalidad» que «acaso explica mucha parte de nuestra historia» (loc. cit., págs. 394-95); explica nuestra sed de inmortalidad individual, nuestro culto a la muerte, nuestro dogmatismo que nos corroe, nuestro cantonalismo o cabilismo (vid. también «El espíritu castellano», de *En torno al casticismo*, O. C., III, págs. 47 y sigs.). Pero, a mi juicio, de lo que se trata es de que el español es personalista, con las virtudes, pero también con los defectos del personalismo; y a estos defectos es a lo que UNAMUNO llama individualismo. ¿Qué duda cabe, sin embargo, que el modo de ser español responde —en una tipización ideal, en el sentido de MAX WEBER, naturalmente, que no pretende captar toda la realidad tipificada— a lo que UNAMUNO profesa como ideal humanosocial, pero que precisamente lleva consigo la caída en las degeneraciones imitativas de los valores —de signo positivo o negativo— del personalismo?.

El español es personalista, y por eso vive desde las instancias propias de la vida personal y muestra escasa aptitud por las categorías de la vida social (65). No puedo detenerme en la explicación de esto, que me llevaría incluso a la consideración del problema del famoso individualismo español, que, a mi juicio, no existe, porque los pueblos más individualistas son, por paradójico que parezca, los que sienten más intensamente el valor de lo social, porque lo sienten utilitariamente; España es personalista, y el personalismo es compatible, con formas muy acendradas de comunidad, como la familia o la Iglesia, pero es escasamente accesible a la asociación racional y utilitaria. Por eso, los valores sociales típicos de la civilización moderna —esos y no otros— no pueden florecer en un pueblo personalista más que en la medida en que son lógicamente indispensables. Pues bien; el Derecho es uno de estos valores sociales y la justicia es su valor fundamental. Un pueblo personalista y escasamente social no sentirá el Derecho en su sentido más externo y aparente, en su carácter de forma de la vida social. Un pueblo así vive en las categorías propias de la vida personal, que son religión y moral. Cuando habla de justicia, pues, no piensa en la justicia impersonal y abstracta, sino en la justicia trascendental, casi en una idea religiosa; si habla del Derecho, piensa en una elevada idea moral. Y ésa es la tragedia. El español vive la justicia y el Derecho bajo ese aspecto trascendental, religioso y moral; pero como el Derecho y la justicia no son exactamente sólo eso, sino algo más *terre-à-terre*, tiene muy poca aptitud para el Derecho y la justicia. Y de puro creer en esos sumos valores se comporta socialmente como si no creyese en ellos, porque en la vida cotidiana, en las

(65) UNAMUNO subraya a menudo la «insociabilidad» española. «Donde no hay juventud, tampoco hay verdadero espíritu de asociación, que brota del desbordamiento de vida, del vigor que se sale de madre y trasvasa. Las sociedades nacen aquí osificadas, y esto cuando nacen, porque la insociabilidad es uno de nuestros rasgos característicos» (*En torno al casticismo*, O. C., III, pág. 105). Encuentra en el español «falta de intimidad», que tiene como una de sus manifestaciones la tendencia a vivir en la calle o en el café, «entre gentes y en continua charla, y esto haría creer al observador superficial que somos un pueblo comunicativo. Y nada hay más lejos de la verdad. Me moriré sin haber conocido a las más de las personas con las que hablo y trato a diario y, si las conozco algo, es a pesar de ellas mismas y no por su voluntad... Y esto es pura y sencillamente insociabilidad y, en el fondo, barbarie» (O. C., III, pág. 533). Y bien, eso es, en efecto, el individualismo: hacer posible la convivencia sin tomar contacto con la intimidad. Para UNAMUNO, sin embargo, la sociabilidad es «contacto personal». Y el español propende precisamente a eso: a extrovertir su intimidad y absorber, en la familiaridad, toda relación interindividual. Lo que ocurre es que el español, como cualquier otro hombre, no siempre tiene «auténtica intimidad» ni es capaz de la radical «soledad» de los espíritus egregios y, a diferencia de otros pueblos racionalistas e individualistas, está poco educado para la «socialibilidad impersonalizada».

menudencias de la convivencia, basta con dimensiones más modestas. Lo grave es que, falta de esta base, la vida española fluctúa entre el escape a lo trascendental y la caída en lo que queda por debajo de lo social, es decir, en el polo negativo de los valores positivos del personalismo.

Esta es la actitud que refleja Unamuno. Español hasta la médula, por muchos que sean los autores nórdicos protestantes que hayan influido en su pensamiento, nada español le es ajeno, y todo lo radicaliza, como radicaliza el español todas las cuestiones. Cuando Unamuno habla o escribe sobre la sociedad, lo hace con sentido religioso (66). Sus categorías vitales son para él religión y moral, categorías suprasociales, porque la vida personal no es vida individualista antisocial, sino raíz y fuente de la vida social, savia nutricia de la misma, pero por lo mismo previa y anterior a ella, trascendente, porque la trasciende.

Pero la vida social, con sus categorías propias, el Derecho entre ellas es ineludible y no sustituible, ni siquiera por las formas más altas de la vida personal. Sólo puede trascenderse algo pasando a través de él y reconociendo el valor del residuo que va dejando en la tierra el vuelo hacia regiones más altas, más puras y más serenas. El no reconocerlo así sólo puede disolver. Una vez escribía Unamuno, ya en los últimos años de su vida, pero culminando el pensamiento de toda ella, que no podía considerarse egregio quien no viviese en perpetua guerra civil consigo mismo. El apuntaba así a una situación individual, pero mostraba una proclividad hostil a todo lo que fuese seguridad, estabilidad, confianza. Pero esto es lo característico de la vida civil. Unamuno no lo ignoraba, pero no lo sentía, y por eso, en cierto modo, fué siempre un inadaptado. Su actitud política fué siempre el inconformismo, pero como tenía creencias en valores nacionales y religiosos, el mismo inconformismo que parecía disolvente respecto de la Monarquía, le aproximaba a los pocos años de República a los sectores opuestos, a pesar de que constituía un «símbolo» de la primera (67).

Dice Ortega que las vigencias son la realidad social radical y primaria,

(66) S. T., págs. 653 y sigs., 661 y sigs., 679-681 y sigs. Cfr. el capítulo «De mística y humanismo», de *En torno al casticismo*, págs. 75 y sigs.

(67) «Unamuno no perteneció a ningún partido, porque en sus propias palabras era un entero y no un partido. De ahí que fuera siempre el heterodoxo de todos los partidos —y aun de todos los regímenes—, en parte por el prurito de discrepar, pero en parte mayor aún por fidelidad al papel que soñaba le correspondía desempeñar sin fallas en España —y en Europa—: el de excitador, de alcaloide... Aún antes de la proclamación de la República ya comenzaba a situarse heterodoxamente frente a ella...» FERRATER MORA, ob. cit., págs. 27, 33). Cfr. M. DE J. BÉCARUD: «Miguel de Unamuno y la segunda República», en *Cuadernos Taurus*, Madrid, 1965.

y sobre esta base se ha dicho que el Derecho debe fundarse en las creencias sociales y ser su expresión. Esto es verdad, pero lo social no es nunca una realidad radical, porque hay un estrato más hondo, que es el de la vida en cuanto tal, la vida humana en su plenitud. Ortega lo sabía, pero cada vez más tendió a poner el Derecho en ese plano de lo meramente social. Unamuno, en cambio, es el testimonio vivo de que hay algo más radical que las creencias y vigencias sociales, que son las «actitudes». Por eso él no expresa al hablar de la Justicia y el Derecho ni una teoría, ni siquiera una creencia: lo que expresa es una actitud humana. Las creencias están condicionadas por esa actitud, la cual determina no tanto el contenido de la creencia como la forma de profesarla. Por eso Ortega es interesante para la filosofía del Derecho, para el pensamiento jurídico, para la actitud científica del hombre ante el Derecho (68). Unamuno, en cambio, puede enseñar muy poco al científico del Derecho; pero en estos tiempos en los que la personalidad humana aparece cada vez más vaciada de contenido propio porque la disuelve la socialización, el afán por la seguridad y el totalitarismo que avanza incluso bajo las formas más democráticas, como ya había profetizado hace más de un siglo Tocqueville, conserva siempre un profundo sentido y un valor de afirmación de los valores humanos, ver gritar a Unamuno con Michelet: «¡Mi yo; que me arrebatan mi yo!», y la sentencia de Sénancour, que nuestro atormentado español gustaba de citar para expresar su hambre de personalización y su horror a todo lo que al disolverla mata la personalidad: *L'homme est perissable, il se peut; mais périssons en résistant; et si le néant nous est réservée, ne faisons pas que ce soit une justice* (69).

LUIS LEGAZ LACAMBRA

R É S U M É

Cette façon spéciale qu'a Unamuno de philosopher apparaît fort clairement dans ses considérations touchant le Droit. On n'y trouve point de Philosophie du Droit, car celle-ci, en tant que discipline spécialisée et technique est bien

(68) Cfr. mis estudios: «El Derecho internacional en el pensamiento de José Ortega y Gasset», en REVISTA DE ESTUDIOS POLÍTICOS, núm. 111, 1960, y «Pensamiento e inseguridad ante el Derecho en la visión orteguiana de la Historia», en el volumen *Pesimismo y optimismo en la cultura actual*, Universidad Internacional Menéndez Pelayo, 1963.

(69) S. T., págs. 664-65. Vid. una selección de textos de SÉNANCOUR en la obra citada de F. MEYER, págs. 169 y sigs.

plus près de la science que des attitudes devant la vie. Unamuno était bien loin du monde des juristes et même de la vision que le philosophe a du Droit, en cette qualité, il pensait que ce que l'on tient pour du Droit n'est rien de la sorte. Que c'est là une imitation dégénérée du Droit, qui en diminue la valeur. Ce n'est pas qu'Unamuno professe des idées contraires à ce que le Droit et la Justice représentent, c'est simplement qu'il pense que ces idées n'ont, dans les concepts propres aux juristes et théologiens, ni le rattachement nécessaire ni l'expression appropriée. En dépit de ses idées qui semblent se réclamer d'un "anarchisme évangélique", Unamuno sent fortement, énergiquement, l'obligation civile et il possède un sens social très profond malgré son individualisme exalté. Sa vision de la société suppose une conception éthique qui, du fait même de son ampleur, prend un sens religieux.

L'attitude d'Unamuno devant le Droit est, en somme, celle d'un "homo religiosus", perspective d'où cet autre homme que nous pourrions qualifier "d'homo juridicus" s'efface passablement. Unamuno était en réalité un existentialiste. Aussi ne pouvait-il entendre ni sentir le Droit comme les juristes l'entendent et le sentent.

S U M M A R Y

Unamuno's attitude toward the theme of Law shows his peculiar way of philosophizing. His Philosophy of Law as regards specialized discipline and technique is no nearer to science than to attitudes towards life. Unamuno was a long way away from the world of the jurist and indeed from the idea that the philosopher, as such, has of Law. He thought that what exists and passes as Law is not in fact, but is something like a degenerative imitation of same, that is to say he devalues it and not because he professes "contrary" ideas as to what Law and Justice represent, but because it appears to him that what these ideas represent is not sufficiently and adequately expressed by the concepts of the jurists and theologians. In spite of his ideas which seem to show an "evangelical anarchism" Unamuno has a strong and energetic sense of civil duty, and in spite of his exalted individualism he has deep social sense. His views of society imply an ethic concept which in turn assumes a religious sense.

In conclusion, Unamuno's attitude towards Law is basically that of a "homo religiosus", from whose perspective that other kind of human being that could be described as an ideal type of "homo juridicus" is radically devalued. Unamuno was really an existentialist and therefore could not feel or understand Law as the jurists do.

