

# El sentimiento de lo justo en Unamuno

Por ISMAEL PEIDRO PASTOR

Valencia

De Miguel de Unamuno se han ocupado, entre los iusfilósofos españoles, Legaz Lacambra, Gil Cremades y Elías Díaz; cada uno en un aspecto especial del pensamiento unamuniano, pero que no es el que deseo destacar en el presente trabajo, es decir, la vía cognoscitiva del sentimiento humano, un modo de saber que, según el profesor de Salamanca, resulta «más alto y más real», por lo mismo que es capaz de alumbrar las ideas por dentro, vivas, con alma, con personalidad (1). El estimaba que se trata de un método que mete a nuestro espíritu en la sustancia de las cosas y de los prójimos; y de una actitud ante la verdad, semejante a la del poeta ante la belleza. Quizás por ello proclamó, en su ensayo «Sobre el casticismo», que la mejor filosofía de un pueblo está en su literatura. Quizás también por ello se presentó siempre como literato y no como filósofo.

¿Fue un filósofo? Como filósofo nos lo presenta el maestro Legaz Lacambra, con estas palabras: «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». Sin embargo, J. L. Aranguren aduce que «falta a Unamuno un suficiente esfuerzo por distinguir planos, por clarificar las respectivas zonas de lo científico, lo filosófico y lo religioso»; Elías Díaz, en relación con lo político, le tilda de «inauténtico» y de «nihilista»; Lain Entralgo califica su doctrina de «Irracionalismo espiritualista» (2). El lector podrá advertir, tras lo que se expondrá en este trabajo, el acierto o el desacierto de tales calificaciones.

Convengo con Elías Díaz en que lo importante es «entenderle»

---

(1) Véase su ensayo «Plenitud de plenitudes y todo plenitud». Obras Selectas. Nueva Biblioteca, 1977, p. 218.

Pfänder ha afirmado que el sentimiento juega un papel esencial bajo la forma de «sentimientos lógicos». «Fenomenología de la voluntad», Madrid, 1931, p. 9.

(2) LEGAZ LACAMBRA en «Unamuno y el Derecho». Instituto de Estudios Jurídicos, Madrid, 1965 pp. 5-6 y 22-6. GIL CREMADES en «Derecho y Cristianismo en Unamuno». Revista de Estudios Filosóficos de la Universidad de Valladolid, 1967. ELÍAS DÍAZ en «Revisión de Unamuno». Editorial Tecnos, Madrid, 1968. LAIN ENTRALGO en «La generación del 98», Madrid, 1945.

y no «encasillarle»; «explicar y clarificar su pensamiento». Y esto es lo difícil, por doble motivo: primero, por su compleja personalidad; y segundo, porque fue un hombre que sufrió una crisis intelectual en 1897, marcándole definitivamente en dos etapas distintas. Esto explica en buena parte sus aparentes contradicciones: por ejemplo, su militancia socialista y su antimarxismo posterior, como pone de relieve Elías Díaz. Otras contradicciones posiblemente tengan su origen en su acendrado españolismo, hasta el punto —como señala Legaz— de radicalizarlo todo, como suele radicalizar todo el español (3). En todo caso, subraya el Padre Félix García, «no se le puede reducir a una simple visión unívoca; ni acercarse a él con frío propósito analítico, sin comprender el eterno problema que él hace de sí mismo...» (4). En su última lección de cátedra, dijo textualmente: «Al recordar todo esto, creo mostraros el hilo de la propia continuidad de toda mi obra, y que este hombre, a quien se le ha supuesto tan versátil, ha seguido en su profesión académica, como en la popular, una línea seguida».

En toda la obra unamuniana brilla la sinceridad, tan propia del existencialismo filosófico (5). Y al igual que los filósofos de esta corriente doctrinal, le preocupa ante todo la existencia humana. Y así, escribió en 1905: La cuestión humana es la cuestión de saber qué habrá de ser de mi conciencia, de la tuya, de la del otro y de la de todos, después que cada uno de nosotros se muera (6). Y como entendía que la razón, por su propia naturaleza, es opuesta a la realidad viviente, estimaba que el conocimiento debía intentarse primordialmente a base de intuir la verdad sentida. Por eso creía que «nada es verdad, si no está siendo verdad en nosotros». Coincide así con Bergson y se anticipa, sin duda, a lo que ha pensado Javier Zubiri. Todos los tres coinciden en la idea de que la verdad nos tiene en sus manos como servidores de la misma (7).

(3) LEGAZ LACAMBRA, ob. cit., pp. 27-8.

(4) Prólogo al «Diario íntimo» de Unamuno. Ed. Escelizer, S. A., Madrid, 1970, pp. VII y VIII. Añade: «Unamuno está ahí, doliente e inquietante, cada día más actua y anticipado».

Fundamentalmente, lo que él pretendía era «agitar». «Si merced a esa agitación —decía Unamuno— viene detrás de mí algo duradero, en ello durará mi obra». Véase su ensayo «Mi religión». Ed. cit., p. 260. ELÍAS DÍAZ reconoce esa intencionalidad también. Ob. cit., p. 186.

(5) Norberto BOBBIO a este respecto escribe: «El existencialismo, al menos, es una invitación a la sinceridad, hasta la eliminación de todo cómodo refugio o todo sosten ficticio». Y cita las palabras de Heidegger en *Brief über den Humanismus*, Berna, 1947: «Deberá dar el hombre un paso hacia el pasado más remoto, revivir la revelación de la verdad propia del hombre primitivo, natural, no corrompido aún por la cultura de una civilización vuelta hacia la acción... puro y desnudo, en su simplicidad esencial». Véase: «El existencialismo», Buenos Aires, 1951, p. 37.

(6) Esta preocupación la expone en diversos pasajes de sus obras, pero especialmente en su ensayo «Soledad». Ed. cit., pp. 22 y siguientes.

(7) En un Congreso sobre Bergson, celebrado en París en 1959, centenario de su nacimiento, al cual asistió Juan Zaragueta, se puso de relieve los dos modos capitales del conocimiento humano según «el filósofo de la espiritualidad»: el intelectual, que aborda el ser desde fuera, y el intuitivo, que aspira

Es inexacto decir que esta metodología supone una ruptura con la razón (8).

Es patente la honda influencia de Kierkegaard en su pensamiento. En diversos pasajes de sus obras le llama «hermano». Ello explica la posición existencialista de Unamuno. A este propósito y como ha dicho Julián Marías, es el primer español que conoce bien, desde dentro, el pensamiento europeo. Y al igual que el filósofo danés, cree que el hombre, cuando se le analiza desde la libertad, se nos aparece como el ser que trasciende libremente lo que ya es. Por eso dirá Unamuno: «ser es obrar y sólo existe lo que obra, lo activo, y en cuanto obra» (9). El hombre tiene que perdurar en su propio ser personal, y por ello, el problema de su pervivencia se le presenta como un problema de personalidad. Sólo la Filosofía —piensa Unamuno— es capaz de analizar e iluminar el problema de nuestra existencia personal, de tal modo, que capacite al individuo para entender lo que significa, en términos de propia experiencia. Trátase de lo que Ortega y Gasset denominará después la construcción de nuestra vida con arreglo a un propio plan, mediante continuas decisiones de nuestra voluntad y frente a las circunstancias por las que atravesemos; y de lo que Marcel afirmará es nuestro primer deber: el cultivo de nuestra personalidad. También el hombre puede dirigir su mirada hacia la acción y concluir, que el individuo —especialmente en ciertas situaciones— llega a tener conciencia de su finitud, e incluso de la presencia envolvente del Ser, que le trasciende y que fundamenta todos los seres, como hizo Kierkegaard; o negarlo, como hizo Nietzsche. En el primer caso, lo hará con «fe filosófica», pues «la razón no prueba que Dios exista, pero tampoco que Dios no puede existir» (10). No es que rompa con la razón como se ha dicho, sino que hay cosas que están por encima de la razón, y Dios es una de ellas. Por algo Kant distinguió entre «nómenos» y «fenómenos». A éstos podíamos conocerlos por la razón; a los primeros no, y entre ellos situó a Dios.

---

a captar desde dentro el ser. Esta doble vía comenzó a exponerla BERGSON en «Matière et mémoire» (París, 1896); y después en «L'évolution créatrice» (París, 1907), «L'énergie spirituelle» (París, 1919), y «Les deux sources de la moral et la religion» (París, 1932). Es por esto que Zubiri, al ocuparse de Bergson en su lección pronunciada en Madrid el 28 de marzo de 1963, afirmó que su método consiste en colocarnos intuitivamente en la «durée». Y añadió: «la intuición bergsoniana es simpatía, cosentimiento con las cosas y con los hombres».

(8) Javier ZUBIRI, en el Prólogo a su libro «Inteligencia sentiente», Ed. Madrid, Sociedad de estudios y publicaciones, 1980, hace las siguientes afirmaciones: «El ser no es sólo algo entendido, sino sentido»; «inteligir es captar lo real en intelección sentiente»; «no somos nosotros quienes vamos hacia la verdad real, sino que es ésta la que nos tiene en sus manos». Esta última afirmación se encuentra en la página 242 de la citada obra. Véase los capítulos VII, VIII y IX, donde desarrolla las otras ideas mencionadas.

(9) Citadas las palabras por Julián Marías en el Prólogo de la edición citada de las Obras Selectas de Unamuno, p. 22.

(10) Véase «Del sentimiento trágico de la vida». Ed. cit., pp. 361, 365 y 367.

Así pues, el pensamiento unamuniano hay que comprenderlo dentro de lo que ha venido llamándose la «filosofía del corazón», que descansa en la facultad humana de sentir, algo tremendamente real, aunque no resulte siempre perfectamente explicado y muchas veces sea incomprendido. Del latín «sentire», la palabra sentir expresa todas las sensaciones que en principio experimentamos, tanto de orden externo como interno. En este último caso, cuando decimos que nos sentimos enfermos. A veces, ese sentimiento interno tiene carácter premonitorio, como cuando decimos que va a haber tormenta. Otras veces, con la palabra sentimiento queremos expresar cierto movimiento de nuestro espíritu que nos incita a solidarizarnos con otro, compartiendo su dolor ante la desgracia, o cuando queremos expresar que nos unimos a él participando en su alegría por algún acontecimiento favorable. En todos estos ejemplos, sin duda, existe una raíz subjetiva, porque el sentimiento está en nosotros; pero, ¿quiere ello decir que es algo subjetivo, que no participa de nuestra racionalidad? De ningún modo, porque es difícil separar en nosotros la racionalidad, hasta en los actos que más se parecen a la animalidad. Los humanos no podemos excluir la racionalidad que nos es propia. Lo que está claro es, que el origen de nuestros sentimientos no está siempre en la razón, por lo cual bien puede calificárseles de irracionales. Puede haber sentimientos que arranquen de una idea conocida: tal, el entusiasmo que suscita el conocimiento de determinada doctrina. Por eso es imposible tildar al sentimiento de «irracional», si damos a esta palabra el sentido de «no racional», por cuanto si es verdad que existen en nosotros algunos, como las pasiones, no todos los sentimientos tienen carácter no racional. Sin embargo, Unamuno prefiere emplear la palabra «irracionalidad» aplicada al sentimiento, sin duda, destacando el origen no racional de la mayor parte de nuestros sentimientos, ya que al igual que en el animal, la estimulidad es común, idea que ha explicado claramente Javier Zubiri (11). Precisamente, como éste afirma, en toda aprehensión sensible, propia de todo animal, se dan tres momentos: suscitación, modificación tónica y respuesta positiva o negativa al estímulo; pero mientras el animal se limita a sentir la pura estimulidad, el hombre siente la realidad, aprehendiéndola a través de sus sentidos. Por eso el animal siente el frío, en tanto el hombre queda afectado por el frío, hasta tenerlo presente como algo propio. Y es que en el hombre, el sentir animal y el inteligir racional se funden en un solo acto, la inteligencia sentiente, una habilidad, que determina el proceso vital humano. Y así, queda superada la diferencia entre nómeno y fenómeno, entre lo físico y lo ultrafísico, según Zubiri (12).

(11) Ob. cit. Capítulo III, pp. 47 y siguientes. Distingue aquí los dos modos fundamentales de aprehensión sensible: sentir la estimulidad; y sentir la realidad.

(12) Ob. cit. Capítulo IV, pp. 76 y siguientes. «Inteligir y sentir no se oponen. El puro sentir siente lo aprehendido en formalidad de estimulidad;

Sabido es, cómo Zubiri estuvo permanentemente en contacto intelectual con los más eminentes científicos de su tiempo, convencido como estaba de que actualmente no debe existir discontinuación entre el saber científico y el filosófico, y de que no se puede filosofar en ciertas materias sin tener presentes las conclusiones científicas sobre las mismas. Pues bien, el famoso Premio Nobel de Medicina, Alexis Carrel, en su libro «L'homme c'est inconnu», aparecido en la década de los años treinta, ya nos advirtió que saber y sentir son dos estados mentales del hombre, aunque diferenciados, por lo cual el sentir humano no puede ser reducido a mera afección de nuestro ánimo, sino que necesariamente ha de relacionársele con nuestra mente. De ahí que el sentimiento de moralidad, de lo bello y lo estético, así como el de lo místico, radiquen en la facultad de sentir del hombre. Explicar, pues, esa necesaria relación entre sentimiento e inteligencia, ciertamente difícil, es lo acometido, a mi juicio certeramente, por Javier Zubiri. Ya en 1963 había escrito: «El pensamiento humano sólo puede aprehender las cosas como «algo», y ese «algo» sólo puede darse, como circunscripción de una cosa en el seno de las demás. Así, el resultado de su aprehensión depende esencialmente del horizonte primario que confiere sentido al ««algo»», dentro del universo en que se mueve» (13). Y refiriéndose a Pascal y a su concepto «tan mal entendido y mal usado de ««corazón»», afirma: «No significa el ciego sentimiento por oposición a la pura razón cartesiana, sino el conocimiento constitutivo del ser cotidiano y radical del hombre» (14); entendiendo por ««ser»» (einai, en griego), EXISTIR SUSTANCIALMENTE» (15). Sobre estos antecedentes construye su doctrina sobre la «inteligencia sentiente», en el capítulo V de su obra. Antes, en el apartado 4, del capítulo IV de la propia obra, afirma: «Sólo una inteligencia sentiente puede conducir a una concepción unitaria de lo real» (16). ¿En qué consiste ésta? Ni es una «presencia intencional» como ha expuesto Husserl, ni es «una desvelación», como ha afirmado Heidegger. «La esencia formal de la intelección —afirma Zubiri— consiste en la posicionalidad». «Posición, intención, desvelación, son en el mejor de los casos, maneras de estar presente». «Y la esencia formal de la intelección consiste en la esencia de este estar», el cual «consiste formalmente en un estar como mera actualidad en la inteligencia sentiente. La esencia formal de la intelección sentiente en esta mera actualidad» (17).

el intelecír aprehende lo inteligido en formalidad de realidad» (p. 80). «Pues bien —añade— pienso que en el hombre intelecír y sentir no son dos actos, cada uno completo en su orden, sino que son dos momentos de un solo acto, de una impresión una y única de la impresión de a realidad» (p. 81). «Es el sentir el que siente la realidad; y es el intelecír el que intelecír lo real imprevisivamente» (p. 81).

(13) «Naturaleza, Historia, Dios». Ed., Madrid, 1963, p. 86.

(14) Idem, ídem, p. 136.

(15) Idem, ídem, p. 94.

(16) «Inteligencia sentiente». Ed. cit., p. 130.

(17) Idem, ídem, pp. 135-6.

Pues bien resulta verdaderamente sorprendente que Unamuno haya antecedido a Zubiri en esa concepción del saber humano, hasta el punto de poder registrar coincidencias entre ambos, que serán anotadas a continuación.

En su última lección de cátedra definió al ser humano como «un animal que habla», que «se siente en pensamiento»; y que los sentimientos humanos son «pensamientos en conmoción». Con estas definiciones pretendía afirmar que ningún pensamiento humano está libre de cierta afección sentimental. Esto se comprueba bien en los historiadores. Depende del sentimiento que en ellos predomine, el que unos mismos datos históricos se colorean en un sentido o en otro. Pero se da también en los filósofos. Por eso Unamuno creyó, que incluso las obras de los filósofos más racionales como Descartes, Spinoza o Kant no estaban exentas de cierta afección sentimental. El esperó siempre muy poco de aquellas personas, o de aquellos pueblos, que, por pereza mental, por superficialidad de pensamiento, por excesivo cientifismo o por otras causas intelectuales, se apartan de las grandes y eternas inquietudes del corazón humano (18). En 1904, al escribir su ensayo «Almas de jóvenes, había dicho: «Un antiguo apotegma escolástico decía que no puede quererse nada que no se haya conocido antes, «nihil volitum quin praecognitum»; y tal es el principio supremo de todo intelectualismo. Al cual concepto debemos oponer, jóvenes, el inverso, y afirmar, que no cabe conocer nada que no se haya querido antes, «nihil cognitum quin praevolitum. El deseo es lo primero y su realización después. Y el deseo no surge de la inteligencia» (19). Por eso, más tarde, al escribir su ensayo «Del sentimiento trágico de la vida», no pudo por menos afirmar: «La verdad concreta y real, no metódica e ideal, es HOMO SUM, ERGO COGITO. Sentirse hombre es más inmediato que pensar. Mas, por otra parte, la Historia, el proceso de la cultura, no halla su perfección y efectividad plena sino en el individuo; el fin de la Historia y de la Humanidad somos los sendos hombres, cada hombre, cada individuo. HOMO SUM, ERGO COGITO; COGITO, UT SIM MICHAEL UNAMUNO» (20). Clara alusión al cartesianismo las palabras que anteceden y a la necesidad de la revisión del principio cartesiano como base del pensamiento filosófico que, con Descartes, resulta incompleto. Y también clara afirmación de una de las cuestiones más actuales en Filosofía: la personalidad humana. Obsérvese también, cómo antepone el «Sum» al pensar, porque sitúa la realidad de la vida, el existir del hombre en ese «SER SUSTANCIALMENTE» (esto es la persona), al igual que Zubiri.

Este pensamiento resulta clave en la interpretación posible de la doctrina de Unamuno. No se trata de excluir la «Razón», sino de situar ésta en el lugar que le corresponde en orden al conocimien-

(18) «Mi religión». Ed. cit., p. 257. «El secreto de la vida». Ed. cit. p. 248.

(19) Ob. y ed. cit., p. 215.

(20) Ob. y ed. cit., p. 473.

to humano, pero sin las exageraciones del racionalismo intelectual. Así pudo preguntarse: «¿Cómo, pues, va a abrirse la razón a la revelación de la vida?». Y se contesta: «Es un trágico combate, es el fondo de la tragedia, EL COMBATE DE LA VIDA CON LA RAZÓN». Si lo que importa al intentar conocer la verdad, no es la vía adecuada, sino la verdad misma, entonces es evidente que no podemos poner en primerísimo plano el método escogido, y mucho menos erigir éste en exclusivo, como ha hecho la Ciencia de la edad moderna y el positivismo en general. La tendencia actual al sincretismo metodológico es la respuesta.

Con razón, pues, se pregunta Unamuno: «La verdad ¿se vive o se comprende?». «Porque la Ciencia —dice el profesor de Salamanca— no satisface nuestras necesidades afectivas y volitivas, ni nuestra hambre de inmortalidad; y lejos de satisfacerla, contradícela... La verdad racional y la vida están en clara contraposición» (21). ¿Significa esto una «ruptura con la razón», como han expresado ciertos críticos? De ningún modo. Basta seguir leyendo la continuación de las palabras transcritas para llegar al convencimiento de lo contrario. En efecto, Unamuno escribe: «Y sin embargo, fe, vida y razón se necesitan mutuamente». «Pero deben asociarse en lucha, ya que la lucha es un modo de asociación» (22). Con razón, pues, ha podido afirmar Jean Cassou: «Existe la tendencia a considerar a Unamuno... como un hombre que ha tomado partido por el corazón contra la razón, y por la fe contra la ciencia, lo cual es absolutamente falso». «La esencia misma del pensamiento de Unamuno es la lucha perpetua entre dos antagonistas» (23).

«Importa mucho —decía el ex-rector de Salamanca— SENTIR EN VIVO, con honda comprensión, esa comunión existente entre vuestra conciencia y el mundo; y cómo éste es obra nuestra, como nosotros de él». «Semillas somos los hombres del árbol de la humanidad». He aquí un ejemplo claro de esa conexión entre la razón y el sentimiento. Otro ejemplo, más importante para los

(21) «Del sentimiento...». Ed. cit., p. 333.

(22) Idem, ídem, pp. 338 y 339 «Y es que unos —prosigue más adelante— los que ponen el pensamiento sobre el sentimiento, yo diría la razón sobre la fe, mueren cómicamente; y mueren trágicamente, los que ponen la fe sobre la razón. Porque son los burladores los que mueren cómicamente, y Dios se ríe luego de ellos, y para los burlados, la tragedia, la parte más noble». Idem, ídem, p. 475.

«Por la fe —escribió en su Diario— recibimos la sustancia de la verdad; por la razón su forma». «La razón humana, abandonada a sí misma, lleva al absoluto fenomenismo, AL NIHILISMO. Toda aceptación de algo sustancial y trascendente es cosa de imaginación o remedo de fe». «Para la razón no hay más realidad que la apariencia. Pero pide a voces, como necesidad mental, algo sólido y permanente, algún sujeto de las apariencias, porque SE SIENTE A SI MISMA, SE ES, NO MERAMENTE SE CONOCE». Ob. y ed. cit., pp. 72-4. El lector puede advertir la coincidencia con Zubiri. «Ser —dirá éste— no es algo entendido, sino sentido». «Inteligencia sentiente». Ed. cit., p. 233.

(23) «L'homme Unamuno», en «Esprit», número 332, París, 1964, p. 801. Citado por Elías Díaz, quien apostilla: «lucha perdida y sin solución» Ob. cit., p. 149.

juristas, es el relativo a la relación entre individuo y sociedad. «No tiene sentido alguno racional el preguntar si es la sociedad para el individuo o éste para aquélla, porque yo soy la sociedad y la sociedad es también yo». El añadía: «La cosa es clara, el "para", la finalidad, no tiene sentido sino tratándose de conciencias y de voluntades; el "para" es volitivo, lo natural es el "cómo"; lo intelectual es el "porqué". El "para qué" apunta a mi conciencia; el mundo y la sociedad son para mí; pero yo soy sociedad y mundo, y dentro de mí son los demás y viven todos. La sociedad es toda en todos y toda en cada uno» (24). Esto sólo es posible si se piensa en una comunidad social, esto es, en el seno de una asociación en la cual las personas se mantengan como «realidades absolutas» y en «comunidad con otras personas» (25), tal como expresa Zubiri. Es evidente que en esa comunidad importa ante todo el «para qué», que apunta a la conciencia de todos y cada uno de los asociados en la comunidad, como expresa Unamuno, y con un significado de entendimiento y sentimiento a la vez. Tal vez por esto, Zubiri explica que se trata de «conciencia en», y afirma: «El sentir humano es coactualización de realidad; en este "con" de realidad se funda la conciencia humana» (26). «Conciencia —dirá Unamuno— es conocimiento participado, es consentimiento, y consentir es compadecer» (27). «El sentimiento, el amor, la voluntad —dirá en su diario— es un estado de conciencia, un momento representativo, una idea» (28).

De lo expuesto se desprende que ese ser sustancial propio en que consiste nuestra personalidad, según Unamuno, que es como una resonancia de la definición de Boecio en orden a la sustantividad indivisible, no puede confundirse con la mera individualidad, porque ésta es término mucho más amplio que el de personalidad, como en nuestro siglo ha puesto también de manifiesto Jacques Maritain (29). La individualidad puede aplicarse también a los animales y a las cosas; la personalidad sólo a los humanos. Pero esta sustancia indivisible que es nuestra personalidad significa límites hacia afuera, en tanto hacia dentro significa infinitud (30).

(24) «Conciencia y finalidad —aclara Unamuno— son la misma cosa en el fondo». Del *Sentimiento*. Ob. y ed. cit., p. 270.

(25) ZUBIRI: «Inteligencia sentiente». Ed. cit., p. 214.

(26) ZUBIRI: *Idem*, ídem, pp. 163-4.

(27) «Del sentimiento...». Ed. cit., p. 358.

(28) «Diario íntimo». Ed. cit., p. 390

Así se explica que en su ensayo «El secreto de la vida, publicado en julio de 1906, afirmara rotundamente: «Los grandes pensamientos vienen del corazón, y esto es sin duda verdadero hasta para aquellos pensamientos que nos parecen más alejados...». Ed. cit., p. 248. El se refiere según sus propias palabras, «a las profundas corrientes de posición que circulan por debajo de la *Ética* de Spinoza o de la *Crítica* de la razón pura de Kant», que «son lo que son, por haber brotado del corazón de sus autores...». *Idem*, ídem, p. 248.

(29) Véase mi trabajo «Iglesia y Estado en el pensamiento de Jacques Maritain». *Anuario de Filosofía del Derecho*, Madrid, 1957.

(30) «Del sentimiento...». Ed. cit., p. 270.

La diferencia entre individuo y persona se advierte claramente en Unamuno cuando se refiere al carácter del español, que es —afirma— individualista, pero con gran pobreza de personalidad, lo cual explica nuestro inveterado «cantonalismo», nuestra sed de destacarnos sobre los demás, nuestro culto a la muerte y el dogmatismo que nos corroe (31).

Dentro de nuestra particular personalidad, Unamuno distingue entre el «yo propio» y el «yo social». En efecto, existe un aspecto de nuestra personalidad, precisamente el que atañe a nuestra más íntima libertad, que afecta primordialmente a cada uno; mientras que hay otro aspecto relativo no sólo a nuestra proyección en la vida social, sino a la influencia del medio social en nosotros. Así se puede interpretar las siguientes palabras del profesor de Salamanca: «Sólo en la sociedad te encontrarás a ti mismo; si te aíslas de ella no darás más que con un fantasma de tu verdadero sujeto propio. Sólo en la sociedad adquirirás tu sentido todo, pero despegado de ella» (32). Y proseguía: «Lo que haces a un hombre, a todos se lo haces; se lo haces al Hombre» (33). La distinción entre el «yo propio» y el «yo social», y a la vez, su necesaria relación, se fundamenta en la conciencia moral del hombre, que Unamuno comparaba a la «cenestesia» en lo psíquico y corporal (34).

Sin embargo, nos previno acerca de lo que él denominaba el «yo falaz», el inauténtico. Había que ir a buscar el «yo de roca viva» es decir, el fondo del ser mismo del hombre, que sólo se halla en la «intrahistoria», silenciosa como el fondo del mar. Había que romper lo castizo temporal y ver cómo se hacen y se deshacen las castas humanas, y cómo se ha hecho la nuestra (35). Así exhortaba a bucear en nuestra propia alma, «con los brazos del alma misma, para abrazarla y sentirla sustancial y caliente». Y así denunciaba lo que Ortega y Gasset, más tarde, acuñaría genialmente con la palabra «masa». «Ese prójimo —decía Unamuno— que no toca el alma, no tiene posesión de sí mismo, carece de la intuición de su propia sustancialidad. Es el que no comprende, que el más vigoroso tacto espiritual es la necesidad de la persistencia, en una forma u otra, el anhelo de extenderse en el espacio y en el tiempo». «Y aunque intelectualmente veamos lo mismo el mundo los que dicen que nada hay en él de nuevo y los que decimos que todo es nuevo en él, lo sentimos de muy diversa manera» (36). En efecto, nada mejor como antídoto de la masificación humana, que el desarrollo de la propia personalidad.

¿Cómo entendía la conciencia moral de nuestra personalidad? La entendía como la síntesis de un análisis, con el fin de llegar a

(31) Citado por LEGAZ LACAMBRA, ob. cit., p. 27, nota (64).

(32) Citado por LEGAZ LACAMBRA, ob. cit., pp. 12 y 13.

(33) Idem, ídem, pp. 14 y 15.

(34) «Plenitud de plenitudes...». Ob. y ed. cit., pp. 218-24.

(35) «Un hombre vivo y eterno —añade— vale por todas las teorías y por todas las filosofías». «Del sentimiento...». Ob. y Ed. cit., pp. 478-9.

(36) «Plenitud de plenitudes...». Ob. y Ed. cit., pp. 218-4 y 224.

lo intraconsciente de la continuidad del todo. «Ella —nos decía— corre tras la perfecta educación de lo interno y de lo externo del ser humano. Ella está llamada a la perfecta fusión del SABER, EL SENTIR y EL QUERER». Y en la continuidad de ese esfuerzo, consiste cabalmente «el hondo sentimiento de nuestra personalidad» (37). Años después de haber escrito las palabras que anteceden, escribiría estas otras: «La memoria es la base de la personalidad individual, así como la tradición lo es de la personalidad colectiva de un pueblo. Se vive para el recuerdo y en el recuerdo; y nuestra vida espiritual no es, en el fondo, sino el esfuerzo de nuestro recuerdo por perseverar, por hacerse esperanza; es el esfuerzo de nuestro pasado por hacerse porvenir». Por eso, ni a los hombres, ni a los pueblos, se les puede hacer cambiar mucho; cabe el cambio, pero sin romper la unidad de desarrollo y la continuidad de las respectivas personalidades (38). «Porque para mí, el hacerme otro, rompiendo la continuidad y unidad de mi vida, es dejar de ser el que soy, es decir, sencillamente, dejar de ser. Y esto no; ¡todo antes que eso!» (39).

En esa conciencia moral de la personalidad distingue dos aspectos del hombre: el interior y el exterior; y dos labores a realizar, en consecuencia: la interna, que «consiste en adaptar a nuestro yo eterno el yo cristiano», y la externa, que «consiste en adaptar a nuestro yo social el ambiente exterior, el de nuestras relaciones con los demás». El problema es acertar por dónde se empieza, aunque él prefería empezar por el yo interior y por la acción. «Hay que ir —decía— por la práctica a la teoría; ESTE ES EL CAMINO DERECHO. Queriendo arrancar de la teoría se queda en impotencia». «Hay que ir por las obras a la fe, para que la fe VIVIFIQUE Y JUSTIFIQUE a las obras». «Obra como si creyeras y acabarás creyendo para obrar» (40). Es un corolario más del principio agustiniano del que parte: cree para entender; aunque aparentemente tenga resonancias pragmáticas, que no lo son, dada su afirmación de adaptar nuestra conducta moral al eterno yo, y al yo cristiano (41).

Y en orden a la personalidad jurídica, ¿qué piensa Unamuno? No fue un jurista y por eso es parca su doctrina en este punto. Lo mismo sucede con Ortega y Gasset. Pero ambos son aprovechables para el jurista. El primero al reivindicar la importancia de la personalidad. El segundo al situar el Derecho dentro del orden social como un «uso especial». Legaz Lacambra opina que en Unamuno

(37) «En torno al casticismo». Ob. y Ed. cit., p. 83.

(38) «Del sentimiento...». Ob. y Ed. cit., pp. 266-7.

(39) *Idem*, *ídem*, p. 268.

(40) «Diario íntimo». Ed. cit., pp. 315-6.

(41) «La Moral filosófica —dice— puramente racional, no puede dar más que en epicureísmo o estoicismo, utilitarismo o kantismo. Oo se basa en el placer mismo de hacer el bien, en el deleite mismo que en ello se halla; o en una doctrina intelectual y abstracta, en un concepto seco o austero del deber». «Las dos son morales sin apoyo. Conduce la una el ESTETICISMO y la otra a la SEQUEDAD». «Diario...». Ed. cit., p. 230.

se da «el testimonio vivo de que hay algo más radical que las creencias y vicencias sociales, que son las "actitudes"». Su actitud frente al Derecho positivo es «antinomista», precisamente porque era partidario de la «ley viva e interna procedente de la propia conciencia» (¿el Derecho Natural?), ya que «quien abraza en su corazón esta ley, está sobre la dictada por los hombres» (42). El pensaba, que el criterio jurídico mira lo de fuera y la sancionabilidad posible de nuestros actos por sus consecuencias jurídicas; en tanto el criterio moral juzga por sus causas internas y no por sus efectos externos. «Lo que ocurre es que nuestra moral corriente está manchada de abogacía y nuestro criterio ético está estropeado por el jurídico» (43). Esta actitud antipositivista en cuanto al Derecho es también la conclusión de Gil Cremades, al citar estas palabras: «Cuando se dirija Vd. a mí, amigo Ganivet, puede decir del Derecho cuantas perrerías se le antojen, porque lo aborrezco con toda mi alma...». «Derecho y deber, estas dos categorías con que tanto nos muelen los oídos, son dos categorías paganas; lo cristiano es gracia y sacrificio, no derecho ni deber» (44). En verdad, trátase de una actitud moral ante la vida, parecida al pensamiento de San Agustín cuando expresa: ama y haz lo que quieras. Opino que no se trata de una actitud antijurídica, no sólo por ser partidario de esa ley viva e interna procedente de la conciencia del hombre, sino por lo que vamos a expresar a continuación.

El derecho humano más fundamental es el derecho a la vida, precisamente porque es la base de todos los demás derechos inherentes a la persona humana. Pensemos, por ejemplo en la figura jurídica del «estado de necesidad», y la solución de posibilidad de exención de responsabilidad por apropiación indebida, precisamente por la subordinación del derecho de propiedad al de la vida. Unamuno se refiere al derecho a la vida en estos términos: «¿Qué es el derecho a la vida? Me dicen que he venido a realizar no sé qué fin social; pero YO SIENTO, que yo, lo mismo que cada uno de mis hermanos, he venido a realizarme, a vivir» (45). La contestación es muy actual entre nuestros jóvenes. El realizarse, como fin primordial de nuestra vida ha sido ampliamente desenvuelto por el pensamiento existencialista, especialmente por Heidegger y Marcel, de los que significa un antecedente. Sin duda, lo que quiso significar Unamuno es la irreductible personalidad del ser humano y su enemiga hacia quienes pretenden convertir al hombre en una pieza de la máquina estatal (46).

(42) «Unamuno y el Derecho». Ob. cit., pp. 17 y 18.

(43) Idem, ídem, p. 18.

(44) Gil CREMADES: «Derecho y Cristianismo». Ob. cit., p. 510.

(45) «Del sentimiento...». Ed. cit., pp. 268-9.

(46) En ese «realizarse» hay dos aspectos, «constitutivo» y «operativo», puestos de relieve por Gil CREMADES en su trabajo «Hombre, sociedad y Derecho en la Filosofía de Javier Zubiri», Anuario de Filosofía del Derecho, 1958, pp. 151. Al primero lo ha llamado Zubiri «personidad», y al segundo

Naturalmente, en ese derecho a la vida para «realizarse», está implícito el derecho a la libertad, uno de los más fundamentales derechos del hombre. En efecto, para llegar a esa perfecta educación nuestra, en lo interno y lo externo, mediante la fusión del saber, el sentir y el querer, y hacerlo en concuencia, resulta imprescindible la libertad. La libertad es una condición intrínseca de nuestra conciencia moral. Por eso ha podido escribir Carlos Cossío que «el hombre ES libertad» (47). Pero la libertad no es un fin en sí misma, sino medio al servicio de los fines perseguidos por nuestra personalidad en su desarrollo. Ni es ilimitada, no sólo por la limitación del ser humano, sino por la limitación que le marca la verdad y la bondad moral, por un lado; y la limitación que le marca las conveniencias de la vida social. Esta última resaltada por Manuel Kant al definir al Derecho positivo como el orden que posibilita el coejercicio de la libertad de cada ciudadano en relación con los demás. Precisamente esta limitación social es la que toma en cuenta Unamuno cuando afirma: «La libertad es la conciencia de la ley. Es libre, no el que se sacude la ley, sino el que se adueña de ella» (48). Ya Cicerón había puesto de relieve en su tiempo esa necesaria relación entre ley y libertad, que Unamuno intuye, porque efectivamente, nuestra libertad se afianza más en la obediencia a la ley, que en la violación de la misma. Para obedecer la ley es preciso sentirnos vinculados a ella en conciencia, y no sólo como ciudadanos, sino como hombres, pues que uno de nuestros primarios deberes es cooperar con los demás en la vida de comunidad. Así, pues, al obedecer la ley lo hacemos porque antes nos hemos concienciado acerca de la misma, haciéndola nuestra. Esto es lo que Unamuno llama «adueñarse» de la misma, de conformidad con el pensamiento antes expuesto de que la sociedad soy yo y yo soy la sociedad. Sin embargo, no será posible ello sin percatarse antes de que la ley no dañe el interés general o bien común, esto es, que no va contra el orden justo de la convivencia. Lo cual supone previamente la posibilidad humana de SENTIR LO JUSTO. Que es lo que vamos a abordar a continuación.

Mas antes, conviene plantearnos la siguiente pregunta: ¿Cómo llega Unamuno a conciliar las necesidades intelectuales con las afectivas y volitivas? Partiendo de su particular concepción de la verdad, una de cuyas manifestaciones es lo que denominamos justicia. El filósofo de Salamanca distingue dos aspectos en la verdad, el lógico y el moral. De los dos opta por el segundo como el aspecto primario, por lo mismo que da preferencia, como ya se ha expuesto, a la voluntad en el problema del conocimiento. De ahí

---

«personalidad». Así lo explica en «Inteligencia sentiente», ob. cit., cap. 9, p. 273. Y añade Zubiri: «Por esto yo soy el mismo siempre (personidad), aunque nunca soy lo mismo (personalidad)». Sin duda, la segunda parte de la frase alude al desarrollo de nuestra personalidad.

(47) Véase mi trabajo «La Escuela Ecológica del Derecho y su posición contra el Derecho Natural». Anuario de Filosofía del Derecho. Madrid, 1964.

(48) «Del sentimiento...». Ed. cit., p. 457.

su tajante afirmación: «LA VERDAD MORAL ES EL CAMINO PARA LLEGAR A LA VERDAD LOGICA» (49). Además, distingue otros aspectos: la verdad estética o verosimilitud, a la que se opone el disparate; y la verdad religiosa o de la esperanza, a la que se opone la inquietud de la desesperanza absoluta (50). Pero a la verdad moral, como a Dios, se llega por la facultad de sentir, por intuición afectiva. Así se explica que en nosotros, Dios constituye «un sentimiento vital», un «hambre de Dios, que está sustentando nuestra existencia, existiéndonos» (51). Y por la propia vía del sentimiento vital se concluye este máximo principio de moralidad: «entrégate por entero; da tu espíritu para salvarlo, para eternizarlo. Tal es el sacrificio de vida» (52). Si a esto añadimos su concepción de la ya referida «ley viva e interna procedente de la propia conciencia» como norma de conducta humana, cabe concluir, aunque no lo diga expresamente Unamuno, que está pensando en lo justo como expresión del Derecho Natural, tal como George Renard ha llegado a conceptuarlo: la justicia absoluta vertida en el metal de todas las civilizaciones y culturas (53). Maritain tiene explicado cómo se llega a esa justicia mediante inclinaciones de nuestra conciencia, evidenciadas por la misma historia de la conciencia humana y no por teoremas de corte geométrico. Trátase de un conocimiento oscuro, asistemático, pero vital, obtenido por modo connatural o congénito, «merced al cual el intelecto consulta y escucha la melodía interior, que producen en el individuo las cuerdas vibrantes de las tendencias permanentes» (54). También André-Vincent ha afirmado que esa noción, ese sentido natural de lo justo le ha sido dado al hombre por naturaleza, y es anterior a toda ley humana (55).

El jurista —ha dicho Víctor Frosini— debe considerar la forma originaria de la experiencia jurídica tal como se presenta en su conciencia, en su naturaleza, en su organicidad, con las mismas razones del vivir, ya que también el jurista, antes que jurista es hombre, participe de una común humanidad de la cual extrae las experiencias (56). Puede que estas palabras puedan explicar la actitud «antinomista» que se ha objetado a Unamuno y su enemiga hacia el Derecho positivo (57); pero que no desmerece su alto sentimiento de lo justo. En verdad, y como afirma el citado profesor italiano, el análisis más atento de esa experiencia jurídica

(49) Idem, idem, p. 396. En su «Diario íntimo» dice: «Hay que buscar la verdad y no la razón de las cosas; y la verdad se busca con humildad». Ed. cit., p. 9.

(50) «Del sentimiento...». Ed. cit., p. 397.

(51) Idem, idem, p. 346.

(52) Idem, idem, p. 455.

(53) Véase «Theorie de l'institution». Ed. Sirey, París, 1929.

(54) «El hombre y el Estado». Ed. Vértice, pp. 109-111.

(55) «La notion moderne du droit naturel et le volontarisme». Archives de Philosophie du droit», 1963, pp. 237 y siguientes.

(56) «La estructura del Derecho». Traducción de Pérez Luño, p. 67.

(57) LEGAZ LACAMBRA, ob. cit., p. 16.

reclama la formulación del valor del Derecho como valor de Justicia (58). Precisamente, el Derecho Natural —añade— representa la infraestructura de la propia experiencia jurídica; por eso él es «el elemento prelógico del Derecho positivo» (58). A Unamuno le fue desagradable la poca experiencia jurídica que tuvo. De ahí las críticas que se le han formulado. Legaz Lacambra afirma a este respecto: «En suma, la actitud de Unamuno ante el Derecho es fundamentalmente la de un homo religiosus, desde cuya perspectiva se desvaloriza de modo radical ese otro modo de ser humano, que podríamos encasillar en el tipo ideal de homo juridicus» (59). También se ha explicado esa actitud ante el Derecho, como una actitud belicosa de la vida, según Gil Cremades, quien aduce palabras escritas en una carta a su amigo Ilundain, donde afirma la incompatibilidad entre caridad cristiana y el «ita ius esto» de los romanos; entre el Sermón de la Montaña y las Doce Tablas (60).

Es pues, desde el punto de vista de su religiosidad cristiana, especialmente después de la crisis de 1897, como desarrolla su sentimiento de lo justo. Para ello parte de las tres virtudes teológicas cristianas: fe, esperanza y caridad. A la primera la concibe como un compuesto de algo cognoscitivo, lógico y racional (se refiere a lo que los teólogos llaman «motivos de credibilidad») por una parte; y por otra, a algo que es afectivo, biótico y sentimental (es decir, algo sentido internamente en espíritu, y que no puede ser más que la gracia divina), que Dios infunde en el alma. Por eso esta virtud recibe el calificativo de teológico. Subrayemos, que Unamuno al derivar la palabra «fe» de «fidare» pone el acento de su significado en las ideas de «fidelidad» y «confianza», tan importantes también en la vida jurídica (61). Pero para el profesor de Salamanca esas palabras no significan sólo ideas —de conformidad con toda su filosofía— sino también sentimientos hacia Dios. De ahí las siguientes afirmaciones: «Confíase en la Providencia, que concebimos como algo personal y consciente, no en el Hado, que es algo impersonal»; «la fe es cosa de la voluntad, es movimiento del ánimo hacia una verdad práctica, hacia una persona, hacia algo que nos hace vivir y no tan sólo comprender la vida» (62).

Lógicamente, si la fe se resume en ese movimiento de nuestra voluntad hacia una verdad, hacia algo que nos hace vivir y no solo avizorar lo que es la vida, ello supone, en principio, la virtud de esperar aquéllo que tanto importa para nuestra vida; pero ello significa también, de acuerdo con su principio filosófico de que

(58) Ob. cit., p. 74.

(58\*) Ob. cit., p. 74.

(59) Ob. cit., p. 20.

(60) «Derecho y cristianismo». Ed. cit., p. 485.

(61) Lo ha puesto de relieve últimamente el profesor Jesús BALLESTEROS en su libro «Sobre el sentido del Derecho». Ed. Tecnos, 1984.

(62) «Del sentimiento...». Ed. cit., p. 393. «Es la tendencia —añade— a lo sobrenatural y maravilloso lo que nos da vida, y que a falta de eso, todas las especulaciones de la razón no vienen a parar sino en aflicción de espíritu».

nada se conoce, si antes no se desea conocerlo, la necesidad de amar previamente lo que esperamos. Así se comprende la conexión que, entre las virtudes de la esperanza y de la caridad, establece Unamuno: «La caridad no es otra cosa que la esperanza en acción», así como la belleza en acción es el bien. Dios es la sustancia en quien esperamos, porque Dios nos está de continuo recreándonos a su imagen y semejanza (63). Además, inspirado en el principio agustiniano de que primero es creer antes de comprender, escribe: «Creer en Dios es amarle y temerle con amor, y se empieza por amarle antes de comprenderle; y amándole, es como se acaba por verle y descubrirle en todo». «Porque Dios sale al encuentro de quien le busca por amor y con amor, y se hurta de quien le inquiere por fría razón, no amoroso» (64).

Es en estrecha conexión con las virtudes teologales como únicamente puede comprenderse el sentimiento de lo justo que nos ofrece la doctrina unamuniana. En efecto, en su ensayo «Sobre el casticismo», parte III, sobre el espíritu castellano, glosa a los nuestros así: «Obedecen nuestros héroes castizos a la ley eterna, tanto más opresiva cuanto menos intimada en ellos, abundando en conflictos entre dos deberes, entre dos imperativos categóricos, sin nimbo en que concordarse». «Todo español sabe de dónde le salen las voliciones enérgicas». Por eso entre nosotros buscó Schopenhauer ejemplos del anhelo de llevar al dominio de la experiencia la justicia eterna, la individuación, dedicando a las veces toda una vida a vengar un entuerto y con previsión del patíbulo».

«Tal el alma castiza, beicosa e indolente, pasando del arranque a la impasibilidad, sin diluir una en otra para entrar en el heroísmo sostenido y oscuro, difuso y lento, del verdadero trabajo» (65). Pero es a continuación, cuando glosa ciertas afirmaciones sobre nuestros místicos de Mr. Montegut en «Revue des deux Mondes», 1 de marzo de 1864, acusándoles de que no conocen la caridad sino de nombre, siendo para ellos virtud más teológica que teologal, que Unamuno afirma: «es aserto que admite explicación. Porque hay una caridad que por compasión fisiológica, por representación simpática, nace de las entrañas del que sufre viendo sufrir, y otra, más intelectual y categórica, que brota de la indignación que produce ver sufrir a unos, mientras otros gozan; hija de la ternura aquélla, de LA RECTITUD ESTA. Unas veces brota el sentimiento de justicia del de caridad y otras éste de aquél» (66). Este párrafo merece un examen especial. Por de pronto fijémonos

(63) Idem, ídem, p. 394. «La esperanza —dice— es a acción en la caridad, así como la belleza es acción en el bien», p. 401; «propio del amor es esperar y sólo de esperanza se mantiene». «El amor espera, espera siempre, sin cansarse nunca de esperar, y el amor a Dios, nuestra fe en Dios, es ante todo, esperanza en El». «No creemos sino lo que esperamos, ni esperamos sino lo que creemos». Idem, ídem, pp. 398-9.

(64) Idem, ídem, p. 394.

(65) Ob. y ed. cit., pp. 92, 93 y 94.

(66) Idem, ídem, p. 98.

en que el profesor de Salamanca compendia con esas palabras tres tipos de sentimiento para expresar lo justo: sentimiento anímico, sentimiento corporal y sentimiento espiritual. Y en los tres acentúa la voluntariedad de quien se siente atraído por una acción justa, porque ciertamente, la justicia reside en la voluntad, y en esto se diferencia de la prudencia, que reside en el entendimiento. Que por eso ya Aristóteles la había señalado como virtud ética, para distinguirla de la segunda, que era para el Estagirita dianoética. Y virtud ética de forzosa referencia al bien de otro; además, virtud humana de carácter universal según pensaba Sócrates; y virtud que ocupaba el centro de las virtudes cardinales, según Platón. Por eso el doctor Angélico llega a afirmar que «es virtud señera y reina de todas las virtudes» (67). De ahí que afirmara que son «partes potenciales» de la misma, todas las virtudes que hacen referencia a ella por modo de alteridad, entre ellas, la caridad y la piedad. Y es lo que hace Unamuno. Porque entre los humanos, ciertamente, se da un sentimiento de justicia, que puede preceder al razonamiento, pero que es racional por participación, tal como se ha descrito anteriormente lo que es el sentimiento. Y es lo que apunta Unamuno al diversificar el sentimiento de lo justo en tres aspectos, corporal, anímico e intelectual.

Evidentemente, Unamuno no fue un iusfilósofo, pero intuyó que la justicia y la caridad estaban relacionadas. Así lo puso de relieve muchos años después George Renard, en su famosa obra «La Philosophie de l'institution». El catedrático de la Universidad de Nancy trata la cuestión en la lección 8.<sup>a</sup> de dicha obra. Frecuentemente —dice— se tiene la idea de que la caridad es algo que viene a reparar las injusticias sociales; es un primer modo de relacionarla con la justicia, pero no el único, porque se olvida el carácter constructivo y no meramente limitador del Derecho. «Lo mismo que la justicia conmutativa requiere la justicia social dirigida al bien común, así éste requiere de una caridad constructiva». Trátase de una «caridad social» que el doctor Angélico llamaba «amistad». «La amistad —afirma Renard— opera la fusión de las acciones individuales; y así la vida social es el producto de la fusión operada en el fuego de la mutua benevolencia». Trátase, pues, de una virtud unificante. Es su aspecto constructivo; por eso viene a constituir como una «Ley vital, casi biológica de todo cuerpo social» (68). «No hay justicia posible —proseguía— sino en la medida en que exista efectiva alteridad, aunque ésta no sea posible entre los humanos de manera perfecta»; pero podremos acercarnos a ella si consideramos al «otro» no como otro individuo, sino como nuestro prójimo, al que debemos amistad (69). Con razón, pues, Unamuno exhorta a entregarnos por entero como el primer deber moral, según queda explicado más arriba. Y por lo

(67) *Summa Theologica*, 2.<sup>a</sup>, 2.<sup>a</sup>, q. 57.

(68) *Ob. cit.* ed. Sirey, París, 1939, pp. 304, 305 y 306.

(69) *Idem*, ídem, Apéndice I, p. 327.

mismo que esa entrega ha de ser hecha en conciencia, se explica las palabras del profesor de Salamanca: «el mal oscurece la conciencia... Y es que es bueno cuanto exalta y ensancha la conciencia humana; y malo, lo que la deprime y amengua» (70).

Por otra parte, que el hombre esté dominado por el doble sentimiento de su autonomía personal y de su carácter social, no sólo lo piensa Unamuno. También León Duguit, para quien la justicia no es una idea racional, absoluta, revelada por la razón, sino «un sentimiento propio de la naturaleza humana» (71). Lo mismo pensaba Spencer, para el que la intuición de lo justo «aparece en los individuos como una especie de facultad connatural» (72). Giorgio Del Vecchio afirmó que el sentimiento jurídico de lo justo es «un dato primario y normal de la conciencia ética», en cuanto que «a la fuerza del ánimo, que siente algo como justo e injusto, precede necesariamente, de una manera expresa u oculta, la intuición teórica de un criterio» (73). El sentimiento de lo justo —proseguía el catedrático italiano— es una «fuerza viva» que precede a la vigencia histórica de cualquier norma; y así, «los preceptos jurídicos son tanto más sólidos y duraderos, cuanto más amplia y profunda es su conformidad con el dictamen activo de las conciencias» (74). Y no sólo es el supuesto de todo orden jurídico, sino que para la misma inteligencia e interpretación de las normas jurídicas es imprescindible para el juez, especialmente en su interpretación extensiva y en la aplicación de los «principios generales del Derecho». «La misma teoría de la *EQUITAS* romana —añade Del Vecchio— continuamente se refería a este elemento jurídico de la conciencia, y sin eso, ciertamente, no hubiera sido posible» (75).

En la misma línea doctrinal, el catedrático de Derecho civil de Barcelona, Manuel Dualde, en la década de los treinta, afirmaba la necesidad de la restauración del sentimiento de lo justo. «El jurista que al interpretar la ley, ascendiendo a sus causas, no encuentra el sentimiento, debe dar por cierto que yerra, porque le falta un sumando». Y al igual que Unamuno, creía que «nuestro mundo de razón y de conceptos está construido en gran parte sobre el mundo de los sentimientos». De ahí que proclamara que el sentimiento de lo justo ofrecía interés al jurista, por estas razones: a) por ser un elemento causal de toda nuestra actividad de producción del Derecho; b) por ser una fuerza constructiva, oscurecida por el actuar absorbente de la razón; c) por tratarse de un poder estimulante o deprimente del conocimiento; d) por ser una energía que suele dirimir los problemas de elección; y e) porque,

(70) «Del sentimiento...». Ed. cit., p. 459.

(71) «Traité de droit constitutionnel». T. I. Ed. 1927, pp. 119 y 121.

(72) «The date of Ethics». Traducción italiana. Milán, 1887, párrafo 46.

(73) «El sentimiento jurídico». Revista General de Legislación y Jurisprudencia. Tomo 115, pp. 80, 81 y 84.

(74) Idem, ídem, p. 84.

(75) Idem, ídem, p. 81.

en todo caso, es una función colaboradora en nuestra actividad mental (76).

La importancia del sentimiento de lo justo en la actividad del jurista no podía pasar desapercibida para el profesor y presidente que fue de nuestro Tribunal Supremo, José Castán Tobeñas, de imborrable recuerdo. He aquí sus propias palabras: «El sentimiento jurídico, como represión emocional de un ideal de justicia, es ciertamente un presupuesto emocional de la existencia misma del Derecho (sobre todo cuando uno siente la injusticia cometida) y un elemento valiosísimo para su aplicación (sobre todo, en orden a su eficacia); pero no es fuente especial del Derecho, ni siquiera instrumento de elaboración del mismo, que deba ser aislado de los de carácter reflexivo y objetivo» (77).

¿De qué nos sirve saber lo que una ley dispone, ya facultando, ya disponiendo, ya prohibiendo, si no sentimos en conciencia su justicia? Por eso en la praxis jurídica el sentimiento de lo justo refuerza la eficacia de la ley (78). Esto es la proyección en el campo jurídico del pensamiento de Unamuno: «los sentimientos son pensamientos en conmoción». Como podemos mejor comprender su doctrina acerca del «para qué», puesto que la ley, y toda norma jurídica se establece para un fin social determinado, y apunta a la voluntad y a la conciencia de los sujetos a ella. Y no es otro el origen y fundamento de lo que Unamuno llama «subconciencia popular». Legaz Lacambra resalta esa idea de que cada uno, con sus hermanos, hemos venido a «realizarnos» en la vida, con estas palabras: «El fundamento último para la sociedad es para Unamuno el amor, como instinto de perpetuación, primero en su forma rudimentaria y fisiológica, pero también como expresión del ansia de inmortalización». Idea que ya fue anunciada por Unamuno en su único trabajo exclusivamente jurídico que se le conoce, acerca del Fuero de Vizcaya (79). Pero precisando más sobre ese papel del amor como fundamento de la vida social, llegó a escribir estas palabras: «Amar al prójimo es querer que sea como yo, que sea otro yo, es decir, ES QUERER SER, YO EL». «Cuanto más soy de mí mismo, y cuanto más soy yo mismo, más soy de los demás; de la plenitud de mí mismo me vierto en mis hermanos, y al verterme en ellos, ellos entran en mí». «El sentido de la solida-

(76) «Una revolución en la lógica del Derecho». Barcelona, 1933, pp. 207-209.

(77) «Aplicación y elaboración del Derecho». Revista General de Legislación y Jurisprudencia, 1945, pp. 555 y s.

(78) CORTS GRAU afirma: «El sentimiento reporta en ocasiones una gran ayuda al entendimiento, y según los escolásticos, desempeña en la vida moral una función análoga a la de los sentidos en la vida mental... Hay trances afectivos que ejercen una virtud armónica sobre el entendimiento y serenar el espíritu». Véase: «Curso de Derecho Natural», 1964, p. 89.

(79) Fue publicado en la Revista General de Legislación y Jurisprudencia, año 1896, volumen 87. En él se dice: «Ahondando un poco en el carácter del vasco, 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». Citado por LEGAZ LACAMBRA, en «Unamuno y el Derecho», nota 61 p. 25.

ridad parte de mí mismo; como soy sociedad, necesito adueñarme de la sociedad humana» (80). Estas palabras nos revelan un profundo sentido de la solidaridad humana, en contraste con ciertas apreciaciones doctrinales superfluas, que sólo atienden a ciertos intereses de clase o de grupo social. En ese profundo sentido de solidaridad humana cifraba la verdadera paz entre los humanos, así entre las personas, como entre los pueblos, porque a la base de la solidaridad humana encontraremos siempre el espíritu de la amistad y del amor. Es así como interpreto estas palabras suyas: «Cuando reine el Espíritu (Divino) se le someterá la Idea, y no ya por el conocimiento del Ideal, sino por el amor espiritual, comunicarán entre sí las criaturas (humanas)» (81). ¿Pura utopía? Tal vez; pero no más que otras utopías.

Otros aspectos más negativos de su pensamiento ya han sido suficientemente resaltados. Por ejemplo, su concreta desvaloración del Derecho positivo. Legaz Lacambra lo resume así: «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 los teólogos. En sus manos y en sus mentes, el Derecho y la Justicia, quedan envilecidos» (82). El creía en una Justicia impersonal, abstracta, humana y trascendente, tal como se desprende de lo expuesto con anterioridad. De ahí su conocida posición frente al Derecho penal, semejante a la de Dorado Montero, cuando afirma que el castigo satisface al ofensor, no al ofendido; y cuando sostiene que hay que corregir y perdonar al delincuente, más que castigarle. De ahí también su conocida posición despreciativa del Derecho positivo, dado el origen que le supone, y que resaltan Legaz Lacambra y Gil Cremades en sus respectivos trabajos (83). Pero como apostilla el primero de ellos, esa idea peyorativa del Derecho positivo y de la sociedad, más que una doctrina, lo que expresa es una actitud humana (84). Una actitud personalista y radicalmente española, con las virtudes, pero también con los defectos del personalismo español, como él mismo confesaba y se ha aludido con anterioridad.

Nuestra tarea de entender, explicar y clarificar el pensamiento unamuniano, particularmente en orden a su sentido de lo jus-

---

(80) LEGAZ LACAMBRA, ob. cit., p. 14.

(81) «Del sentimiento...». Ed. cit., pp. 355 y siguientes. Más adelante, en la propia obra, se leen estas palabras: «Si miras al Universo lo más cerca y lo más adentro que puedas mirarlo, que es en ti mismo; SI SIENTES, y ya no sólo contemplas las cosas EN TU CONCIENCIA, donde todas ellas han dejado una dolorosa huella, llegarás al hondón del tedio de la existencia, al pozo de la vanidad de todas las vanidades. Y así es como llegarás a comprenderlo todo, el AMOR UNIVERSAL». Idem, ídem, p. 357.

(82) LEGAZ LACAMBRA, ob. cit., p. 9.

(83) LEGAZ LACAMBRA, ob. cit., pp. 15, 16 y 19. Gil CREMADES, ob. cit., pp. 485, 486, 491, 493, 499, 503, 508 y 510.

(84) LEGAZ LACAMBRA, ob. cit., p. 30.

to, ha dado fin. En conclusión, podemos afirmar que Miguel de Unamuno es un filósofo existencialista, a quien le preocupa la existencia humana desde la perspectiva de la espiritualidad (85). Una espiritualidad cristiana, intensamente sentida, pero no por ello contraria a la razón; y una existencia humana analizada desde la perspectiva de la libertad, en la que el hombre se nos aparece como el ser que trasciende libremente lo que ya es.

Brilla en Unamuno —al igual que en los existencialistas— su tremenda sinceridad en el pensamiento expuesto, siempre sentido en conciencia, hasta el punto de que podría estudiársele como precursor del método fenomenológico (86), ya que su continua alusión a las «huellas» en nuestra conciencia, se asemeja a lo que Husserl denominó posteriormente «vivencias».

Dentro de ese peculiar existencialismo, en el pensamiento unamuniano destacan dos preocupaciones especiales: su reivindicación de la personalidad humana y las relaciones entre nuestro «yo personal y social», con los «otros», en un plano parecido al que han mostrado después Gabriel Marcel y Martin Heidegger, respectivamente. La primera de dichas preocupaciones, sin duda, es consecuencia directa de su espiritualidad cristiana. Ya se sabe que la concepción de la persona humana es fruto del Cristianismo. Quizá por esto las concepciones del hombre y del mundo que no parten de la espiritualidad humana y que son abierta o solapadamente anticristianas, tienden a disolver el concepto de persona, incluso valiéndose de la Ciencia. Por eso el profesor de Salamanca afirma que la Ciencia destruye la personalidad del hombre; y por eso recurre a la Filosofía metafísica, por ser persona. Es este su mayor mérito. Opino que es acertada su distinción entre «el lado finito y externo» y «el lado infinito e interno» de la persona; así como que es exacta su afirmación de que la personalidad humana descansa en la «dignidad del hombre», tal como la propia O. N. U. ha reconocido en el preámbulo de los Pactos Internacionales de Derechos Humanos de Diciembre de 1966. Como resulta acertado configurar la personalidad a través de su esencial nota: «la permanencia», porque siempre se trata del mismo yo atravesando las históricas circunstancias de su vida temporal. Ciertamente, el fin primordial de nuestra existencia —como afirma Unamuno— es «realizarnos», esto es, desarrollar nuestra respectiva personalidad, algo que es el volitivo y que apunta a nuestra propia conciencia moral. Y para lograrlo, hay

(85) Dijérase que hace suya la advertencia de San Pablo en su Epístola a los Romanos, 8, versículo 5, cuando dice: «Los que son según la carne SIENTEN las cosas de la carne; los que son según el espíritu SIENTEN las cosas espirituales. Porque el apetito de la carne es muerte, pero el apetito del espíritu es vida y paz».

(86) En efecto, cabría hacer un paralelismo entre lo que Husserl llama «abstracción ideativa» que permite constatar en la conciencia, como objetos de la misma, las esencias o verdades necesarias («verités de raison», según Leibniz), a través de las «vivencias». Véase: Aloys MÜLLER en «Introducción a la Filosofía». Ed. Rev. de Occidente, 1934, pp. 104-5.

que educar esa conciencia en la perfecta fusión del saber, el sentir y el querer, porque en la continuidad de ese esfuerzo, consiste «cabalmente el hondo sentimiento de la personalidad». Para ello, Unamuno nos indica un camino «derecho»: adaptar nuestro yo esencial y humano al «yo cristiano» en lo moral y adaptar nuestro yo al ambiente exterior y a las relaciones con los «otros», en lo ético-jurídico, siempre inspirados por esa «ley viva e interna» que constatamos en conciencia, ya que quien «abriga esa ley en su corazón, está sobre la dictada por los hombres». Para ello, resultan fundamentales los derechos humanos a la vida y a la libertad.

Unamuno, pues, basa su sentimiento de lo justo en esa misma ley interna constatada en conciencia, y por ello posee un claro contenido ético, por lo cual lo relaciona con las virtudes teologales, tal como se ha expuesto antes; y especialmente con la virtud de la caridad social o amistad humana, con su doble aspecto de «ternura» y de «rectitud». Trátase de un sentimiento espiritual, que incluso puede preceder al razonamiento, pero que es racional «por participación», por lo mismo que todo sentimiento es «pensamiento en conmoción». Y en ese mismo sentimiento de lo justo fundamenta su humanísima concepción de la solidaridad humana, con un alcance verdaderamente universal. Así pueden comprenderse sus afirmaciones: «amar al prójimo es querer ser yo él»; «cuanto más soy yo mismo, más soy yo de los demás»; ya que de «la plenitud de mí mismo, más me vierto en los demás, mis hermanos, y al verterme en ellos, ellos entra en mí». Con razón ha podido escribir P. de Letter, que «nos rendimos más por amor, que por clarividencia conceptual» (87); y Zubiri ha dicho: «En el hombre la persona es una unidad idénticamente presente en todos los momentos de su duración temporal; es no sólo sobrespacial, sino sobretemporal» (88). Y es persona, en tanto «se pertenece a sí misma como realidad» (89).

---

(87) Es lo que Luigi Lombardi llama el carácter «unitivo-fruitivo» de la caridad y la amistad. Véase: «Amicizia, carità, Diritto». Ed. Milano, 1969, (Cap. II, parte segunda, p. 109; y tercera parte del propio Cap. X), pp. 121 y ss.

(88) ZUBIRI, «Inteligencia sentiente». Ed. cit., cap. IX, párrafo segundo, pp. 268 y siguientes. Añade: «La personalidad es un modo de actualidad de mi propia realidad en el campo de las demás realidades y de mi propia realidad»: «Como momento mundanal yo soy persona, es decir, personeidad, y como momento campal soy personalidad». «Por eso yo soy siempre el mismo (personeidad), aunque nunca soy lo mismo (personalidad)», p. 273.

(89) A diferencia del animal, precisa Zubiri, porque no es sólo sustantividad propia, sino que es su propia realidad personal en cuanto realidad. Es por eso un «autós». «Persona es formal y reduplicativa suidad real». «Inteligencia sentiente». Ed. cit., pág. 212.

En cuanto a ese sentido humano y universal sobre la solidaridad que tiene Unamuno, Sergio Cotta lo destaca, frente a la posición de Sartre, ya que frente a la antinomia que presenta éste entre el yo y el otro, Unamuno señala muy bien la diferencia, pero a la vez, la unión. Véase «Itinerarios humanos del Derecho». Ed. Pamplona, 1974, pp. 48-9, nota 32.

El tema de la personalidad preocupa actualmente a los iusfilósofos, ya que «la reivindicación del valor de la persona —ha dicho Jesús Ballesteros— como estructura ligada a la memoria, a la continuidad a lo largo del tiempo, tenía que ser inmediatamente aprovechada por los filósofos preocupados por las cuestiones jurídicas», entre ellos, Reinach, Schapp, Bagolini y Capograssi (90). «Y es que el Derecho —añade el catedrático de Valencia— constituye un elemento personalizante, ya que contribuye a consolidar la continuidad personal» e «incluso a ser la salvaguarda de los otros respecto de mis posibles deserciones», y por supuesto, la salvaguarda mía contra las acciones de los otros, que impidan o menoscaben el desarrollo de mi personalidad (91).

---

(90) «Sobre el sentido del Derecho». Ed. Tecnos, 1984, Apéndice II, p. 189.

(91) *Ídem*, *ídem*, p. 190.