

MEYER, François: *L'Ontologie de Miguel de Unamuno*. Presses Universitaires de France, París, 1955 (XII-136).

La filosofía de Unamuno se presta difícilmente a encasillamientos escolares. La actitud de dicho pensador es dialéctica, o, más bien, *antitética concreta*: de ahí la estructura de su pensamiento, la fuente de su angustia, como mejor que nadie ha apreciado J. Ferrater Mora.

El mismo don Miguel ha dado su propia clave: su pensamiento no es el que busca la verdad completa en el justo medio, mediante la exclusión de los extremos, sino que la deja abierta mediante la afirmación alternante de los contrarios en lucha. Aparece así la estructura del ser como tensión de contradicciones, de donde la tensión creadora.

El ser concreto se confunde con la conciencia, pues no se da sino en la conciencia autorreflejante, como *serse*.

La existencialidad de la conciencia es un retorno hacia sí desde su propia negación una vez que ha sido situada en un horizonte de duda. El proceso de recuperación de la conciencia es doloroso: *des-hacinamiento, congoja*; el ser concreto se revela como forzosidad de ser.

De la antítesis entre ser y nada, Unamuno se prende al ser desde una pasión de acrecentarle infinitamente, descrita como *querer serlo todo*. La pasión del todo es desesperada protesta contra la nada. De esta pretensión crece la medida de mi ser, paradójicamente.

Aquí, otra antítesis. El *serse* es conciencia de una primordial conciencia reflexiva y definidora: es conciencia de limitación, y negación del infinito y del todo. El *serlo todo* niega la limitación en una voluntad de sumersión en el todo, donde ningún peligro inquiete al ser.

De la anti-presencia del finito y del infinito, se avizora la distancia inmensa: es la *nada*. Esta revelación produce un *pánico ontológico*, pues significa el alejamiento infinito del *serse* respecto al *serlo todo*.

La *congoja* unamuniana es la imposibilidad de escoger entre el todo y la nada. Es desgarramiento de una situación sin solución. En este ámbito el ser concreto se halla entre una doble negación: el *serse* niega al *serlo todo*, y el *serlo todo* niega al *serse*.

Aunque Unamuno está convencido de la imposibilidad radical de conjuntar totalitariamente la finitud y totalidad unitaria, nunca deja de soñar con esa conjunción, desde una «esperanza desesperada».

La negación del *querer serlo todo* viene simbolizada por tres principios que imponen sus limitaciones al ser: tiempo, espacio, lógica.

La sustancia de la historia es la tradición. La sustancia del tiempo es la eternidad. El espíritu humano sedimenta en la historia, y es como limo fértil sobre el macizo terreno de los siglos. Del trascurso de ideas, teorías, sistemas, se forma el sedimento de las verdades eternas y del saber.

Frente al tiempo, la vida sustancial de la eternidad, consistente en

la eterna disponibilidad de la libertad. La disponibilidad interior rompe la tiranía de la determinación extrínseca desde el tiempo.

La exigencia del *serse a serlo todo* contiene una antítesis dinámica entre la extensión hacia afuera y el reconducir lo foráneo hacia mí. Esta dialéctica se desarrolla a través de la polaridad determinado-indeterminado, finito-infinito, resultante de la conciencia de lo que es ella y lo que no es ella, en un movimiento reflexivo desde la conciencia misma. De ahí deriva también la distinción entre el mundo interior y el exterior.

La personalidad surge desde un abismo nihilico. La personalidad tiene que ser haciéndose en una continua creación. Precisamente este vacío de mi ser es lo que me apasiona de ser. La persona es insustancial, puesto que no puede decirse dónde está su verdad. Por tanto, en el mundo de las cosas aparecen una insustancialidad e inseguridad recíprocas.

Aparte de las consecuencias teológicas de la estructura de la persona, de ella se deduce por el mismo Unamuno una antropología peculiar.

El descubrimiento por el ser finito de su nada propia es vivido como pánico ontológico y como protesta desesperada. La huída de la nada origina una creación hacia el todo, en lucha contra el mundo o contra «lo otro». La libertad es interioridad del ser concreto, y está constituida por el sufrimiento del dramático proceso de liberación respecto a la tiranía del ser. Un momento de esta liberación consiste en buscar la sociedad de los otros hombres y la progresiva interiorización del mundo para crearse un medio propio adecuado. La técnica es, pues, otro momento de la liberación humana respecto a los peligros de la nada.

La necesidad de perpetuación es esencial en la persona, porque la solidifica contra la nada. La sociedad está toda entera en todos y toda entera en cada uno. Es una realidad concreta y distinta, que a su vez reobra sobre el hombre como excitante y como vocación. La progresiva diversificación del medio es el estimulante de la conciencia individual, y condiciona el progreso de la conciencia a través del tiempo histórico. También ella está sometida a una tensión interior vitalizadora. Su principio activo es la cultura, y el opuesto la civilización, que luchan en la encarnadura misma del hombre de carne y hueso.

El instinto de perpetuación lleva al hombre a entrar en la situación social, donde puede dominar y ser dominado, en una agresividad que busca el estrecho abrazo por que cada uno pueda acrecentar su ser a expensas del otro. Este acrecentamiento es comunicación entre conciencias, pero también conciencia de limitación de esa comunicación.

La comunicación tiene una técnica: el lenguaje, que es medio dialógico, y ofrece un mundo infinitamente más vasto que la estricta sociedad de dos interlocutores; es como la materia sensible de un mundo que se extiende por encima de los siglos y más allá de mí mismo. Pero, además, el lenguaje es el origen del pensamiento reflejo: hace

al pensamiento transmisible de mí a mí mismo. El pensamiento es un lenguaje interior. El verdadero pensamiento no es *monólogo*, sino *auto-diálogo*.

La transmisión del pensamiento tiene reglas propias: la lógica. El hombre no puede pasarse sin lógica, pues sin ella no piensa. La razón lógica nace de la dialéctica concreta de los existentes que se enfrentan cuando su conciencia les impulsa a poseerse y a penetrarse recíprocamente, en lucha contra sus respectivas limitaciones.

Pero a veces se prefiere al pensamiento, que es dinámica, cierta realidad estática: las ideas. Entonces todo es ficción. La ideocracia insensibiliza el pensar y lo aleja de los seres concretos. Las ideas son cosas inertes que es preciso estar troquelando y refundiendo de nuevo.

El valor de la razón procede de ser voluntad de llevar la claridad tan lejos como se pueda, en un esfuerzo de comunicación y de perpetuación de las conciencias concretas.

El autor del estudio compara a Unamuno, en repetidas ocasiones, con otros filósofos existenciales.

La bibliografía acerca de la crítica de los escritos de Unamuno es completísima. Tal vez atrevida la hipótesis de la influencia de los escritores románticos, mientras no se demostrase que Unamuno mismo no era originariamente romántico en su estructura mental.

Se aprecia alguna imprecisión filológica. Por ejemplo (pág. 8), se traduce *anegarme* en *me nier*.

A. SÁNCHEZ DE LA TORRE

NEUMANN-NIPPERDEY-SCHLEUNER: *Die Grundrechte*. Handbuch der Theorie und Praxis des Grundrechte. Tomo II. *Die Freiheitsrechte in Deutschland*. Duncker & Humblot. Berlín, 1954 (XVI; 639 páginas).

El segundo tomo del monumental *Manual de la teoría y práctica de los derechos fundamentales*, de Neumann, Nipperdey y Schleuner, es un análisis, por decir así, exhaustivo de los derechos individuales o personales dentro de la Ley Fundamental constitucional de Bonn. Constituye, por tanto, lo que pudiera denominarse sistemáticamente parte especial de la misma, a la vez que filosóficamente integran su esencia la raíz misma del Estado de derecho. Bien sabido es a este respecto el auge que siquiera en teoría han alcanzado tales derechos en la mejor doctrina, singularmente en Alemania, quizás como justa penitencia al descrédito que determinados sectores de la misma habían intentado contra ellos en los turbios años de la entreguerra. Es allí donde últimamente Helmuth Coing ha podido afirmar que «los derechos humanos son la medula del derecho natural» (en *Grundzüge d. Rechtsphilosophie*, 1950, 170), y Mitteis sostener que los mismos «constituyen el epicentro de la idea del derecho y su fuerza vivificadora» (en *Ueber das Naturrecht*, 1948, 34). Informados en tan nobles y altos principios