

ción—innegable realidad histórico-social condicionante del vivir humano—de algo contingente en algo metafísico, de algo hecho por los hombres en algo impuesto a los hombres, marcándoles hacia un fin determinado; es la camisa de fuerza que la derecha necesita para impedir el desencadenamiento de tensiones peligrosas para su posición de privilegio.

c) El *buen gobierno*: consecuencia del punto primero es que el único problema político consiste en una buena administración de lo existente, en la eficacia y honestidad de los dirigentes, en favorecer el «bien común», beneficiándonos así todos, no en reformar las estructuras básicas; pero no existe el «bien común» ni las medidas asépticas, todo problema es en definitiva de clases y los explotados se niegan a aceptar «su» sitio en este orden armónico que se quiere hacer progresar.

La última versión de esta teoría es el tecnocratismo, el apoliticismo, el rechazo de las ideologías: se piden números, no juicios de valor. Pero el método cuantitativo anti-ideológico es también ideológico, la técnica sirve siempre a una política y a unos intereses concretos, en este caso a la conservación de lo existente. La derecha sigue pretendiendo que esos intereses—los suyos—son los de la comunidad.

Dejando de lado dos artículos polémicos, pasamos al tema central del libro de Fernández-Santos: la dialéctica como filosofía de la totalidad, frente al puro economicismo. Tema muy interesante, que los mejores pensadores marxistas del siglo se han planteado, y cuyas ideas Fernández-Santos revisa y sistematiza, siguiendo esencialmente a Lukács, Gramsci y Kosik. El marxismo, afirma, sigue siendo desconocido o interpretado erróneamente como una teoría determinista, económica y superada, no sólo entre los intelectuales liberales—y «rechazar la confrontación con el marxismo es un modo de no tomar en serio los ideales del propio liberalismo»—, sino entre los propios marxistas también, cerrados frecuentemente en un afán de «ortodoxia» siempre perjudicial para el avance teórico. «Materialismo histórico» no significa mecanicismo de base económica ni que la base material se imponga como algo externo, cuasi-metafísico, al sujeto social, sino que significa precisamente sustituir la causalidad unilateral por la acción recíproca, interrelacionar la actividad humana y las realidades sensibles, incluso las económicas—hechas también por el hombre, realidades históricas y humanas como todas las demás, pero que a su vez reinfluyen en la vida misma del hombre. El mérito de Marx no está en haber reivindicado la importancia del factor económico en la existencia humana, como se afirma frecuentemente, en primer lugar porque esto ya había sido hecho por los economistas clásicos pero sobre todo

porque el punto de vista marxista es de *totalidad*: no consiste en explicar la historia por lo económico, sino en integrar lo económico, lo ideológico, etc., en una historia única, que es la de la existencia social; se unen así también lo objetivo y lo subjetivo, al dar a la subjetividad un fundamento real y al hacer comprensible lo objetivo a través del sujeto que lo porta; y se unen el mundo «natural» y el mundo «humano» en la praxis humano-social: un objeto natural sólo tiene sentido, sólo *existe* para el hombre en la medida en que se convierte en «objeto humano», en «hombre objetivado». Por eso, al ser una filosofía en la que materialismo y espiritualismo pierden su oposición, es inexacto calificarla de «materialismo», y si Marx lo hizo fue sólo por razones polémicas, para oponerse al idealismo hegeliano; materialismo en este sentido significaba sólo «inmanentismo» o «realismo inmanentista»; y en vez de materialismo dialéctico o histórico debería hablarse hoy de «filosofía de la praxis» (Gramsci), «dialéctica del humanismo realista» (Gurvitch) o «humanismo realista» (Marx mismo).

La visión economicista es precisamente propia de la sociedad capitalista: se reducen las relaciones humanas a relaciones económicas porque ésta es la tendencia en esa sociedad, en que «su movimiento social se presenta a los hombres como movimiento de cosas, bajo cuyo control se hallan en lugar de controlarlas» (Marx). Esto es lo que Fernández-Santos llama «objetualización»: el hombre, «producto de su propia producción», reducido a mera abstracción, *homo oeconomicus*. Para el marxismo, en cambio, el hombre se produce a sí mismo, se transforma en la medida en que crea y transforma la sociedad en que vive y los objetos que le rodean; el hombre domina así plenamente su historia y se objetiva sin «objetualizarse».

El marxismo vulgar pretende rechazar la filosofía como «ideología» y reducir la dialéctica a una ciencia positivista socioeconómica, recayendo así en la oposición materialismo-idealismo. La filosofía, como toda la superestructura, no es mero reflejo pasivo de una sociedad y unos intereses, pues entonces el marxismo en sí sería también un producto de su época y rechazable hoy. Toda formación conceptual es también parte constitutiva del proceso histórico en que se produce, y es por tanto real; negarlo sería negar que en las ciencias humanas el sujeto social es a la vez sujeto y objeto del conocimiento, sería reducir la historia a un proceso cosificado, hacer filosofía de la historia, fetichizar la historia y en definitiva eliminar la dialéctica. A través de la noción de *praxis*, el sujeto se objetiva, produce la realidad y se produce a sí mismo y unifica el ser y el pensar; rechazar la filosofía y reducir sus conceptos a categorías socioeconómicas es dejar de nuevo

al sujeto prisionero de su subjetividad, aislado de las fuerzas sociales, cosificadas, y eliminar así el descubrimiento filosófico esencial de Marx.

Una segunda idea olvidada por el marxismo vulgar, positivista y antifilosófico, y que Fernández-Santos expone siguiendo esencialmente al filósofo checo Karel Kosik, es la de la *totalidad concreta*. Conocer no es reproducir fielmente hechos simples e inmediatos, vistos a la luz de leyes científicas abstractas, sino interpretarlos como fenómenos de la lucha histórica del hombre y a la luz de la contextura total de la realidad concreta de que son parte. Olvidar esto es convertir las ideas (incluso las categorías marxistas, como «capitalismo» o «imperialismo», que en su día fueron elaboradas a partir de los hechos) en principios metafísicos, que se «insertan» desde arriba y apriorísticamente en los hechos sociales, ignorándolos.

El último ensayo está dedicado a esbozar el difícil problema de la relación entre la creación artística y su realidad histórica. Cabe un enfoque positivista—el arte como mero reflejo de la lucha social, la «literatura de tendencia»—, o un enfoque absolutamente opuesto, el arte como mero capricho o disfrute individual, «el arte por el arte». El enfoque marxista debe ser total, reconociendo lo que la creación artística tiene de expresión de necesidades y motivaciones personalísimas, y a la vez su significado autónomo dentro de la totalidad histórica y social; el escritor, a través de su prisma individual, expresa las necesidades de la realidad social en que vive, y de ese modo influye sobre ella y la transforma.

El arte, evidentemente, no puede explicarse como creación autónoma, como expresión del individuo puro, porque el individuo puro no existe, sino que el hombre sólo existe como parte de un conjunto social en devenir: toda obra literaria o artística auténtica expresa una visión del mundo y ésta a su vez expresa la relación entre ciertos grupos humanos y su medio social y natural, o sea que es un fenómeno colectivo (Goldmann). Se plantea entonces el problema de si el arte supera la contingencia histórica de la sociedad y el tiempo en que nació o si su comprensión se agota al superarse aquel momento de evolución económica, social, política y cultural. Sin duda persiste su valor en cierta medida: cabe explicarlo o bien como una nostalgia de una infancia que no volverá (Marx), o bien como una pervivencia de ciertos problemas o contradicciones o incluso impulsos irracionales que pueden hallar su expresión por ejemplo en la mitología, y por eso ésta despierta en nosotros algo oculto bajo la capa de nuestra civilización; o bien, como en Lukács, porque el arte, con la religión y la filosofía, por ser una formación del «espíritu absoluto», expresa la confrontación del hombre con la naturaleza y de ahí que conserve un valor propio

e independiente mucho más que lo conservan las formaciones del «espíritu objetivo» (estado, derecho, economía).

El valor del arte persiste en cuanto que plantea las relaciones más fundamentales del hombre con los demás hombres y con el universo: el secreto del arte está precisamente en que traspone la situación histórico-particular al plano de lo histórico-fundamental. En cada momento histórico el hombre concreto aporta algo a los problemas y situaciones genéricos, creando una permanencia y una universalidad, y el arte es el medio ideal para expresar lo genéricamente humano de cada época, eternizando así en cierto modo una situación particular. El artista parte del hombre existente, limitado, y tiende al hombre universal, total; trata de «resolver el conflicto entre esencia y existencia, trata de *ser lo que es*, condenando en nombre de aquélla la facticidad alienada de ésta». El arte es, así, protesta contra lo existente; evoca la esencia de nuestra realidad a través de su ausencia y negación en nuestro mundo existente y «expresa la exigencia de armonía y de la plenitud de su existencia, es decir, de los bienes más preciosos de que la sociedad de clase le priva» (Trotsky). Pero en su postulación de libertad y del hombre total el arte es siempre utópico, intento de trascender la miseria de la condición histórica por vía de la imaginación, y por eso es un fracaso siempre y sólo en el futuro la evolución histórica o la revolución pueden convertir esos valores artísticos en tejidos palpables.

En resumen, el libro resulta enormemente sugestivo. Fernández-Santos demuestra ser un excelente conocedor, polemista y divulgador de las corrientes europeas actuales de la filosofía dialéctica, y, desde luego, uno de los más potentes pensadores españoles en este terreno. Esperamos con impaciencia su siguiente volumen de ensayos, ya anunciado.—JOSÉ ALVAREZ JUNCO.

MIGUEL DE UNAMUNO: *La agonía del cristianismo, mi religión y otros ensayos*. Editorial Plenitud. Madrid, 1967.

Se vuelven a editar las obras de Unamuno. ¿Es éste un hecho casual o responde a un motivo real? ¿Puede Unamuno todavía decirnos algo? ¿Podrá decirlo en el futuro?

En el prólogo a una antología de textos unamunianos, afirma Aranguren: «Un escritor merece ser llamado verdaderamente clásico

—más allá de todo «clasicismo», «barroquismo» o «romanticismo» que quepa atribuirle— cuando tiene palabras importantes que decimos a hombres de muy distintas épocas, sumidos en circunstancias diversas, apoyados en diferentes y aun contrarias concepciones de la vida». ¿Es Unamuno un escritor clásico? Toda la introducción de Aranguren está destinada a demostrar que sí. A diferencia de Ortega, aprisionado en una escuela—que, como toda escuela, si no es sometida a revisión, se convierte en escolástica—, Unamuno «permanece enteramente libre entre nosotros, puro *excitator Hispaniae*, que nos estimula y mueve, que nos grita». Lo que más le separa de nosotros es su «impúdico intimismo», que en aquel tiempo estaba justificado, como lo estaba el «preciosismo» de prosa orteguiana. Pero, en cambio, ¡cuántas cosas le acercan a nuestra sensibilidad! Una de ellas se refiere a los problemas relacionados con la fe y el ateísmo. El libro que presentamos recoge, en este sentido, algunos de los ensayos más significativos de Unamuno.

En 1965, con motivo del centenario de su nacimiento, escribí un ensayo sobre Unamuno que me pidió una revista universitaria de Bilbao y que fue luego reproducido en *Índice* (núm. 195). Valiéndome del método dialéctico, hice ver que nuestro escritor vivió trágicamente, víctima de una contradicción y de una lucha que no se resolvieron nunca. Unamuno no salió del ateísmo, pero, al mismo tiempo, nunca perdió la voluntad de creer. El libro que comentamos recoge el soneto escrito por Unamuno tres días antes de su muerte y que es lo último escrito por él; el poema expresa magníficamente con su juego intrincado de palabras la contradicción irredenta en la que le sorprendió la muerte. Unamuno no es cristiano, sino el más importante de nuestros heterodoxos.

También es muy significativo, a este respecto, el capítulo que en su *Agonía del cristianismo* dedica Unamuno a la fe pascaliana. Anticipándose a Lucien Goldmann—que en su *Le Dieu caché* realiza una interpretación dialéctica y marxista de los *Pensamientos* de Pascal—, Unamuno sostiene que Pascal no llegó a estar estrictamente convencido de la existencia de Dios. «Quería creer... Su fe era persuasión, pero no convicción... Y su lógica no era una dialéctica, sino una polémica. No buscaba una síntesis entre la tesis y la antítesis; se quedaba, como Proudhon, otro pascaliano a su manera, en la contradicción». La explicación es tendenciosa, porque Unamuno lo que hace es asimilar la experiencia pascaliana a la suya propia: ¡él sí que permaneció en la contradicción!—querer creer y no poder.

A Unamuno podría tenérsele por cristiano, si previamente entiéramos el cristianismo como él lo entendió: como una lucha, como