

*El joven Miguel de Unamuno.
Vida, obra, pensamiento (1864-1892).*

MIGUEL ÁNGEL RIVERO GÓMEZ

UNIVERSIDAD DE SALAMANCA
FACULTAD DE FILOSOFÍA



EL JOVEN MIGUEL DE UNAMUNO.
VIDA, OBRA, PENSAMIENTO (1864-1892).

- TESIS DOCTORAL -

MIGUEL ÁNGEL RIVERO GÓMEZ

Director: Dr. D. CIRILO FLÓREZ MIGUEL

Salamanca, 2014

A mis padres, por invitarme a SER.

El monstruo de los filósofos es la infancia. Es también su cómplice.
La infancia les dice que la mente no es dada, sino que es posible.
JEAN-FRANÇOIS LYOTARD

¡Oh míseros humanos pensamientos! ¡Oh pechos ciegos!
LUCRECIO

Algún día lo que ahora escribo será inteligible. Algún día, en el
perímetro de las cosas sabidas, la época de los sufrimientos que
hicieron visible el mercado de las heridas será entendida como
edad de una sábana rota, órbita de nuestra desnudez recubierta
de insectos como lengua del gran pez moribundo.
JUAN CARLOS MESTRE

Todo, entre los mortales, tiene el valor de lo irrecuperable y de lo azaroso.
JORGE LUIS BORGES

Porque siempre fue ayer y ayer pasó por siempre
dejando en los braseros montones de ceniza
ALBERTO PORLAN

ÍNDICE

Agradecimientos	15
Siglas y abreviaturas	17
INTRODUCCIÓN	
Unamuno filósofo, un ex-futuro no abortado	19
I. VIDA DEL JOVEN UNAMUNO	
I.1. La España del último tercio del siglo XIX	41
I.2. El joven Unamuno en Bilbao (1864-1880)	58
I.2.1. Bilbao y Vizcaya: de la revolución siderúrgica a la aparición del fuerismo	59
I.2.2. La exaltación de la niñez en Unamuno	74
I.2.3. El niño de las siete calles del <i>Bocho</i>	82
I.2.4. La fe católica heredada	94
I.2.5. La travesía del Bachillerato y el descubrimiento de la filosofía	103
I.2.6. La “crisis primera del espíritu”	114
I.2.7. Vasquismo y fuerismo adolescentes	120
I.3. El joven estudiante Unamuno en Madrid (1880-1884)	128
I.3.1. Madrid y la Universidad Central en los comienzos de la Restauración	128
I.3.2. El estudiante de la Universidad Central	134
I.3.3. Unamuno y el Ateneo madrileño	146
I.3.4. Crisis religiosa en la Corte	155
I.3.5. Ocaso de las ensoñaciones vasquistas	172
I.4. De vuelta a Bilbao (1884-1891)	178
I.4.1. La transformación de Bilbao: oligarquía, antimaquetismo y movimiento obrero	179
I.4.2. El regreso del hijo pródigo	190
I.4.3. La travesía de las oposiciones	213
I.4.4. Unamuno y la Sociedad El Sitio	227
I.4.5. Concha Lizárraga y la obsesión del matrimonio	235
I.4.6. El rebrote del conflicto fe-razón en la tierra nativa	248

I.5. La llegada a Salamanca (1891-1892)	261
I.5.1. Salamanca a finales del XIX: decadencia y guerras intestinas	262
I.5.2. El joven y polémico profesor vasco	267

II. OBRA DEL JOVEN UNAMUNO

II.1. El euskera y la cuestión vascongada	282
II.1.1. Escritos vasquistas de adolescencia	283
II.1.2. Tesis doctoral: <i>Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca</i>	289
II.1.3. Escritos polémicos sobre el euskera y el espíritu de la raza vasca	303
II.2. El dialecto bilbaino	337
II.3. La lengua castellana	342
II.4. Crítica literaria	350
II.5. Artículos de costumbres	352
II.6. Los polémicos artículos de Salamanca	364
II.7. Escarceos poéticos	373
II.8. El estreno teatral	384
II.9. Los primeros cuentos	387
II.10. Sobre la gestación de <i>Paz en la guerra</i>	407
II.11. Proyectos filosóficos	444

III. PENSAMIENTO DEL JOVEN UNAMUNO

III.1. Contextualización intelectual	452
III.1.1. El horizonte filosófico occidental en la antesala del fin de siglo	452
III.1.2. La filosofía en España durante el último tercio del XIX	483
III.2. Génesis y desarrollo filosófico del joven Unamuno	526
III.2.1. Fuentes del joven Unamuno	529
III.2.1.1. Pi y Margall	540
III.2.1.2. Balmes	543
III.2.1.3. Donoso Cortés	563
III.2.1.4. Neotomismo: Ortí y Lara, Zeferino González y G. Prisco	568
III.2.1.5. Krausismo	573

III.2.1.6. Hegel_____	578
III.2.1.7. Kant_____	594
III.2.1.8. Positivismo y Krausopositivismo_____	604
III.2.1.9. Evolucionismo y Darwinismo_____	612
III.2.1.10. Spencer_____	620
III.2.1.11. Psicología_____	640
III.2.1.12. Ribot_____	644
III.2.1.13. Herbart_____	648
III.2.1.14. Lotze_____	652
III.2.1.15. Eduard von Hartmann_____	655
III.2.1.16. Wünder_____	659
III.2.1.17. Schopenhauer_____	664
III.2.1.18. Taine_____	672
III.2.1.19. Ardigò_____	678
III.2.1.20. Protestantismo liberal_____	683
III.2.2. Devenir filosófico del joven Unamuno en sus textos_____	685
III.2.2.1. De la metafísica a la teoría del conocimiento_____	685
III.2.2.1.1. <i>Cuaderno V: recepción de la metafísica tomista</i> _____	686
III.2.2.1.2. Revisión de la metafísica: del <i>Cuaderno XVII</i> a <i>Apuntes de Filosofía I</i> _____	691
III.2.2.1.3. El viraje a la gnoseología: <i>Cuaderno XVII</i> y <i>Cuaderno XXIII</i> _____	697
III.2.2.1.4. Proyecto de una metafísica positivista: <i>Apuntes de Filosofía I</i> y <i>Filosofía Lógica</i> _____	705
III.2.2.1.5. Los programas de oposiciones_____	741
III.2.2.1.6. <i>Filosofía II: el proyecto de un Nuevo discurso del método</i> _____	748
III.2.2.2. Los límites de la razón y las tentaciones de la fe_____	759
III.2.2.2.1. <i>Cuaderno XVII: apogeo y primeras grietas del racionalismo de Unamuno</i> _____	761
III.2.2.2.2. <i>Notas entre Madrid y Bilbao: la tentación de la fe</i> _____	765
III.2.2.2.3. Del <i>Cuaderno XXIII</i> al <i>Cuaderno XXXI</i> . La vuelta a la fe desde la aspiración al Absoluto_____	769
III.2.2.3. Crítica de las pruebas de la existencia de Dios_____	783
III.2.2.4. Muerte e inmortalidad_____	806
III.2.2.5. Filosofía y lenguaje_____	822

III.2.2.6. Primeros acordes de la “intrahistoria”	832
III.2.2.7. Política	842
III.2.2.7.1. Liberalismo de tradición familiar y bilbaína	842
III.2.2.7.2. Fuerismo intransigente	845
III.2.2.7.3. Republicanismo federal	850
III.2.2.7.4. Acercamiento al socialismo	874
III.2.2.8. Ética	901
III.2.2.9. Pedagogía	922
III.2.2.10. Estética	942
III.3. Proyecciones a su filosofía de madurez	958
III.3.1. Crisis y filosofía trágica	962
III.3.2. Persona y autofabulación	979
III.3.3. Antropología humanista y conquista de la inmortalidad	990

CONCLUSIONES

Posibles aportaciones a los estudios unamunianos	1017
--	------

ANEXOS

I. Artículos y remitidos en diarios y revistas	1029
II. Poesías	1038
III. Cuentos	1039
IV. Teatro	1041
V. Conferencias	1042
VI. Trabajos inéditos, cartas y apuntes sueltos	1043
VII. Cuadernos de notas	1045

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía de Unamuno	1049
Bibliografía crítica y de consulta	1053

AGRADECIMIENTOS

A mis primeros maestros en La Puebla de Cazalla, Antonio Picón y Jesús Márquez, que me iniciaron en el camino de las letras y el pensamiento.

A los profesores e investigadores que me han ayudado a salvar las encrucijadas de este trabajo: Antonio Heredia Soriano, Luciano Espinosa y Juan Acosta, de la Universidad de Salamanca; Pedro Ribas y José Luis Mora, de la Universidad Autónoma de Madrid; José Antonio Ereño Altuna y Manuel M^a Urrutia, de la Universidad de Deusto; Pedro Cerezo Galán, de la Universidad de Granada; Diego Romero de Solís y José Antonio Antón Pacheco, de la Universidad de Sevilla; Paolo Tanganelli, de la Universidad de Ferrara; Nazzareno Fioraso, de la Universidad de Verona; Ramón Talasac, de la Sociedad El Sitio; Iris M. Zavala, Sandro Borzoni, Irati Bereau y Etelvino González López.

Al personal de la Casa-Museo Unamuno de Salamanca: Ana Chaguaceda, Flor Hernández, Clemente Bernal, Inés Alonso, Francisco Javier del Mazo y Angelines Ponte, por todo el cariño y las atenciones prestadas en estos años, y por su excelente custodia del legado unamuniano.

A mi director de tesis, Cirilo Flórez Miguel, por su constante atención a este trabajo y por la fe depositada en que era yo la persona indicada para hacerlo.

A mi extraordinaria familia, a mis buenos amigos y a quienes me acompañaron de cerca en esta larga travesía.

SIGLAS Y ABREVIATURAS

aum.	aumentada
cap.	capítulo
CCU	<i>Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno</i> . Universidad de Salamanca
Cfr.	Véase
CJS	UNAMUNO, Miguel de. <i>Carta a Juan Solís</i> . CMU, cor-548.
cms.	Centímetros
CMU	Casa-Museo Unamuno de Salamanca
cor-	Correspondencia
CPED	UNAMUNO, Miguel de. <i>Crítica de las pruebas de la existencia de Dios</i> . CMU, caja 69/1.
CST	UNAMUNO, Miguel de. <i>Cuaderno sin título</i> . CMU, caja 63/26.
CV	UNAMUNO, Miguel de. <i>Cuaderno V</i> . CMU, caja 63/4.
CXVII	UNAMUNO, Miguel de. <i>Cuaderno XVII</i> . CMU, caja 67/112.
CXXIII	UNAMUNO, Miguel de. <i>Cuaderno XXIII</i> . CMU, caja 63/27.
CXXVI	UNAMUNO, Miguel de. <i>Cuaderno XXVI</i> . CMU, caja 67/108.
CXXXI	UNAMUNO, Miguel de. <i>Cuaderno XXXI</i> . CMU, caja 67/111.
DYF	UNAMUNO, Miguel de. <i>El derecho y la fuerza</i> , CMU, caja 66/35.
def.	definición
dm-	Biblioteca personal de Pedro Dorado Montero
EBIL	UNAMUNO, Miguel de. <i>Escritos bilbainos (1879-1894)</i> (introducción y edición de José Antonio Ereño Altuna y Ana Isasi Saseta). Bilbao: Ikur, 1999.
Ed.	Editorial
EISE	UNAMUNO, Miguel de. <i>Escritos inéditos sobre Euskadi</i> (edición y notas de Laureano Robles). Bilbao: Ayuntamiento de Bilbao, 1998.
EPM	UNAMUNO, Miguel de. <i>Cartas inéditas de Miguel de Unamuno</i> (recopilación y prólogo de Sergio Fernández Larrain). Santiago de Chile: Zig-Zag, 1966.

FI	UNAMUNO, Miguel de. <i>Apuntes de Filosofía I</i> . CMU, 68/19.
FII	UNAMUNO, Miguel de. <i>Filosofía II</i> . CMU, caja 68/18.
FL	UNAMUNO, Miguel de. <i>Filosofía Lógica</i> . CMU, caja 68/12.
Imp.	Imprenta
lib.	libro
Libr.	Librería
NMB	UNAMUNO, Miguel de. <i>Notas entre Madrid y Bilbao</i> . CMU, caja 63/25.
nº	número
nt.	nota a pie de página
OCE	UNAMUNO, Miguel de. <i>Obras Completas</i> , IX vols (edición de Manuel García Blanco). Madrid: Escelicer, 1966-1971.
p.	página
PJ	UNAMUNO, Miguel de. <i>Prensa de juventud</i> (edición de Elías Amézaga). Madrid: Compañía Literaria, 1995.
prop.	Proposición
s.f.	sin fecha
sign.	signatura
u-	Biblioteca personal de Miguel de Unamuno.
Univ.	Universidad
vol.	Volumen

INTRODUCCIÓN

*Do I contradict myself?
Very well then I contradict myself,
(I am large, I contain multitudes.)*

WALT WHITMAN

Unamuno filósofo, un ex-futuro no abortado

Una de las teorías más inquietantes de Unamuno es la de los “yos ex-futuros”, que desarrolló en numerosos escritos a lo largo de su carrera. Consiste en que cada persona contiene dentro de sí múltiples yos posibles, los cuales, para pasar de la potencia al acto, dependen de las circunstancias vitales con que esa persona se encuentra y de las decisiones tomadas ante tales circunstancias. El artículo “Ascensión y asunción” (1932) recoge una de las más acertadas expresiones de esta teoría: “¡Lleva uno en sí tantos...! Y fracasados. Lleva en sí todos sus ex-futuros, todos los posibles que fue dejando en las bifurcaciones y encrucijadas de su camino, cuando tuvo que tomar una senda renunciando a todas las demás.” (OCE, VII, 678)¹ Como podemos apreciar, don Miguel sentía nostalgia por esos yos que quedaron en potencia, por sus yos ex-futuros que fueron abortados. Esta teoría de los yos ex-futuros apareció también en uno de los poemas recogidos en *De Fuerteventura a París* (1925), en el cual intenta Unamuno remontarse a aquel yo ex-futuro de su infancia que soñaba con ser “poeta”. Nos interesa sobre todo la nota a pie de página que puso a este poema, en la que escribe: “Siempre me ha preocupado el problema de lo que llamaría mis ‘yos ex-futuros’, los que pude haber sido y dejé de ser, las posibilidades que he ido dejando en el camino de mi vida. Sobre ello he de escribir un ensayo, acaso un libro. Es el fondo del problema del libre albedrío.” (OCE, VI, 705) La cuestión de los yos ex-futuros contiene así una importante carga moral, en el sentido de que está determinada por la libertad inherente a las decisiones que tomamos y que marcan el rumbo de nuestras vidas. Asimismo, podemos comprobar por esta cita que se trata de un problema central en Unamuno y que

¹ A la hora de citar los textos de Unamuno procedentes de sus *Obras Completas*, de sus cuadernos de notas, de su epistolario con Pedro Múgica y de las recopilaciones de sus artículos de juventud, emplearemos las abreviaturas recogidas en el apartado “Siglas y abreviaturas”. En el caso de las *Obras Completas*, utilizaremos el modelo empleado aquí, indicando el número del volumen y la página de procedencia del texto citado.

además rondó su inquieta mente desde temprano, llegando a adquirir una gran carga dramática. No en vano, dice en uno de los poemas del *Cancionero* (1928-36):

La más profunda tragedia;
la de la ex-futuridad. (OCE, VI, 1121)

Uno de los pocos investigadores que se ha ocupado del problema de la exfuturidad del yo en Unamuno ha sido Llano Gorostiza, a cuyo juicio: “No se trata de ‘yos’ que quedaron como los ‘yos’ de la infancia y la adolescencia, no. Los ‘yos’ ex-futuros, al no existir nunca, fueron una especie de fantasmas de la personalidad, mucho más agobiantes y dramáticos que los otros ‘yos’,...”² En efecto, al pensador vasco le angustiaba la problemática de sus “yos ex-futuros”, aquellos que pudieron ser y no fueron, y le angustiaba sobre todo por la posibilidad de existencia que llevaban implícita. Precisamente por eso, como señala Llano Gorostiza, “no quiso perder jamás aquellos sus ‘yos’ ex-futuros que le acongojaban. A golpes de silencio los fue convocando junto a sí en más de una jornada de duermevela. No quería abandonarlos para siempre. Por el contrario, pretendía asirse a ellos aunque fuese de forma desgarrada.”³ Y es que esos yos ex-futuros, según don Miguel, pese a ser abortados, nos han hecho y nos siguen haciendo; “estamos tejidos de ex-futuros”, llega a afirmar.

Por otra parte, el origen de esta noción de “ex-futuro” se remonta a la adolescencia de Unamuno, según cuenta en el artículo “La bohemia espiritual” (1912): “Era yo un mozo cuando hirió mi imaginación esta frase de un amigo mío: ‘Ahí va mi ex futura.’ ¡Ex futura! -me dije- la que ha dejado de ser lo que iba a ser!” (OCE, VII, 502) La herida abierta en torno a esta idea no debió dejar de manar, pues ya en sus cuadernos de juventud comenzó a dar forma a su teoría de los yos, en concreto, en el *Cuaderno V*, escrito durante su etapa de estudiante en Madrid y donde afirma en dos ocasiones la transitoriedad del yo.⁴ Aún no está planteada aquí la teoría de los yos ex-futuros, pero sí está implícito en los fragmentos citados que el joven Unamuno afirma la multiplicidad del yo y su carácter sucesivo, por lo que podríamos estar ante el embrión de dicha teoría. Para un desarrollo más preciso de la misma habría que esperar hasta bien entrado el siglo XX, es decir, una vez alcanzada la madurez intelectual. Así, en el

² LLANO GOROSTIZA, Manuel. La ex-futuridad de Unamuno. En *Expediente Administrativo de Miguel de Unamuno, 1864-1936*, vol. I. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, 1982, p. 42.

³ *Ibidem*, pp. 45-46.

⁴ En la primera, al retomar la redacción del cuaderno tras dejarlo por algún tiempo, escribe: “Cuando escribí lo que antecede estaba sin duda ebrio, ebrio de alcohol metafísico. ¡Cuánta forma! Es gracioso, y me río del que lo escribió, que era un yo que pasó.” CV, 31. La segunda es aún más clara: “Aquel yo no era este yo. Y que corra el yo, que a algún sitio llegará.” CV, 47.

artículo “El silencio de la cima” (1911), plantea en los siguientes términos su teoría de los yos ex-futuros:

Recogerse una temporada, sí, y callar, envolviéndose como en mortaja de resurrección en el silencio, [...] a busca de alguno de nuestros otros yos, de alguno de aquellos que he ido dejando en las encrucijadas del camino de la vida. Pues a cada cruce de dos caminos que en la vida se nos presenta, cuando tenemos que escoger entre una u otra resolución que ha de afectar a nuestro porvenir todo, renunciamos a uno para ser otro. Llevamos cada uno varios hombres posibles, una multiplicidad de destinos, y según realizamos algo perdemos posibilidades. [...]

Allí en lo alto de la cima, envuelto en el silencio, soñaba en todos los que, habiendo podido ser, no he sido para poder ser el que soy; soñaba en todas las posibilidades que he dejado perder desde aquella infantil atracción al claustro... (OCE, I, 356-357)

Como vemos aquí, la relación de Unamuno con sus yos ex-futuros no solo se define como nostalgia, sino también como anhelo. Ese anhelo se despertaba en el escritor bilbaíno especialmente ante la contemplación de la naturaleza, donde lograba paralizar por un momento la conciencia escindida de su yo agónico y alcanzar el deseado sosiego del espíritu. En ese sentido, evoca al final del texto citado a aquel yo ex-futuro de su alma infantil que soñaba con una vida de santidad y gozaba de sosiego íntimo, pero que quedó en el camino. Volverá a apelar además a ese yo ex-futuro de su infancia que sintió vocación al claustro y albergaba una fe religiosa sin fisuras en varios poemas.⁵ La razón es que ese yo ex-futuro simbolizaba para él la ansiada la paz espiritual, que perdió al entregarse en su adolescencia a los brazos del intelectualismo y que nunca pudo recuperar. De ahí sus frustrados intentos de retorno a la fe católica y de ahí que el irresoluble conflicto entre razón y fe marcara el puso de su filosofía trágica, como veremos a lo largo de este trabajo. Pues bien, esto podemos relacionarlo con su teoría de los yos ex-futuros en la medida en que Unamuno evoca al yo de su infancia, asido a la fe católica, como un yo ex-futuro, es decir, como un yo abortado e irremisiblemente perdido, pero que sobrevive en silencio en los soterraños del espíritu. En ese sentido decía que los yos ex-futuros nos han hecho y nos siguen haciendo.

De cara al tema que nos ocupa en esta tesis doctoral, la versión más sugerente de esta teoría se encuentra en el artículo precisamente titulado “Nuestros yos ex-futuros” (1923). Disertando aquí sobre los posibles destinos que pudo tomar su vida, abre Unamuno la siguiente hipótesis:

qué habría llegado a ser de mí, quién me hubiera hecho yo, si habiendo obtenido en 1889, a mis veinticinco años, la cátedra de Psicología, Lógica y Ética del Instituto de Segunda Enseñanza de

⁵ En uno de los poemas del *Rosario de sonetos líricos* (1911), titulado precisamente “Ex-futuro”, escribe lo siguiente: “¿A dónde fue mi ensueño peregrino? / ¿a dónde aquel mi porvenir de antaño? / ¿a dónde fue a parar el dulce engaño / que hacía llevadero mi camino?” OCE, VI, 405. En esta misma línea, podemos leer en uno de los poemas del *Cancionero* (1928-36): “Si pudiera recogerme del camino / y hacerme uno de entre tantos como he sido; / si pudiera al cabo darte, Señor mío, / el que en mí pusiste cuando yo era niño...!” OCE, VI, 984.

Bilbao, mi villa natal, me hubiera quedado en mi país vasco en vez de venir, dos años después, en 1891, a explicar Lengua y Literatura Griegas en esta vieja Universidad de Salamanca, donde profeso hace treinta y dos años. (OCE, VIII, 490)

Nuevamente da a entender aquí cómo las circunstancias vitales pueden llegar a determinar la vida de una persona, dependiendo de tales circunstancias el que nuestros posibles yos continúen existiendo en potencia o se realicen en acto. En este caso, juega con la hipótesis relativa al rumbo que habría tomado su vida si hubiese ganado aquellas oposiciones de Psicología, Lógica y Ética, y se hubiese quedado a vivir en Bilbao, como era entonces su deseo, en lugar de marchar años después a Salamanca. Probablemente, muchas cosas hubiesen sido distintas. Pero por nuestra parte sospechamos que la acendrada personalidad de Unamuno se habría impuesto ante cualquier circunstancia, que desde Bilbao, Salamanca o Madrid, el despegue de su meteórica carrera intelectual no habría sido muy distinto. A eso me refiero cuando digo que esta versión de su teoría de los yos ex-futuros es la que más nos interesa de cara al tema que nos ocupa en esta tesis doctoral, a que si Unamuno se hubiese dedicado profesionalmente a la docencia de filosofía, en lugar de enseñar griego y lengua castellana, habría sido igualmente un filósofo. De esta hipótesis se ha hecho eco también Carlos Paris, que a partir del citado artículo “Nuestros yos ex-futuros”, plantea las siguientes cuestiones:

Y es que es un ejercicio imaginativo de evidente atracción el figurarse [...] el Unamuno profesional de la filosofía o más exactamente profesor de ella. El que latía en el opositor a cátedras de Metafísica y se quedó en un exfuturo. Tentación que nos asalta al leer su programa de oposiciones; y también al examinar el manuscrito de su juvenil Filosofía Lógica. [...] no podemos dejar de preguntarnos por la posibilidad que de facto el cotidiano trato escolar con los temas de la filosofía hubiera incidido sobre la personalidad y el pensamiento unamuniano. ¿Hubiera tomado otras formas y aun otros contenidos la obra creadora de don Miguel? ¿Hubiera adquirido un carácter más ‘técnico’ su labor? O, por el contrario, ¿representó una positiva liberación y una facilidad el acometer las incógnitas filosóficas desde una existencia no profesionalizada en este sentido?⁶

Al igual que Carlos Paris, también nosotros nos hemos preguntando si la obra y el pensamiento de Unamuno habrían cambiado en caso de haber estado su docencia orientada a la filosofía en lugar de a la lengua. A nuestro juicio, el dedicarse a la enseñanza de la lengua benefició en buena medida a su quehacer filosófico, pues le permitió tomar distancias con un filosofar técnico y sistemático, que además estaba entonces en declive, y lo aproximó a las derivas que estaba asumiendo la filosofía del siglo XX, en estrecha relación con el lenguaje y con las formas literarias. Pero en todo caso, si Unamuno se convirtió en filósofo es porque esa vocación anidaba en él desde temprano.

⁶ PARIS, Carlos. *Unamuno: estructura de su mundo intelectual*. Barcelona: Anthropos, 1989, p. 339.

Partiendo de ahí, el objetivo de fondo fijado para la elaboración de esta tesis doctoral no es otro que legitimar la entidad de Unamuno como “filósofo”, remontándonos a los orígenes de su pensamiento. No es tarea fácil, pues su no inclusión en la mayoría de los manuales de historia de la filosofía habla en dirección contraria. Pese a ello, había que intentarlo y con vistas a ese fin acudí a su archivo personal, custodiado en la Casa-Museo Unamuno de Salamanca. Allí me topé con varios cuadernos de notas manuscritos, entonces inéditos, pertenecientes a sus años de formación. Era un rico material de investigación y estaba prácticamente virgen. Tras revisar a continuación los estudios dedicados a la filosofía de Unamuno, me encontré asimismo que la mayoría habían pasado de largo por esta etapa de formación y que los pocos estudios dedicados a dicha etapa eran parciales. Esta revelación y la certera guía de mi director de tesis, don Cirilo Flórez Miguel, me condujeron finalmente a dedicar mi investigación a reconstruir la vida, la obra y el pensamiento de Miguel de Unamuno, desde su nacimiento hasta 1892.⁷ Por otra parte, la decisión de abordar aquí no solo un análisis de su filosofía, sino también su vida y su obra durante estos años se debe a la estrecha relación existente entre la vida y el pensamiento del autor vasco, y a la cierta aspiración de totalidad de que parte la presente tesis doctoral en relación a esta etapa crucial en el devenir intelectual de don Miguel. Esto nos conduce de nuevo a la cuestión de “los yos ex-futuros”, cuya importancia en este trabajo radica, siguiendo a Llano Gorostiza, en que “pueden servir perfectamente a nuestro deseo de recomponer y justificar la abismática personalidad del Unamuno más rabioso, violento, intemperante y contradictorio, del luchador primero que buscaba en la oposición a cátedra una manera de poder ganarse el pan honestamente.”⁸ Ese mismo deseo ha sido mi guía a lo largo de la investigación desarrollada de cara a esta tesis doctoral, el deseo de penetrar en la compleja personalidad de Unamuno desde los primeros compases de su obra y su pensamiento.

Antes de seguir adelante, es preciso detenernos sobre la mencionada condición de “filósofo” de Unamuno, puesta en duda por no pocos estudios críticos y negada casi sistemáticamente, como decíamos, con su exclusión de la mayoría de los manuales de historia de la filosofía. De forma paralela, sin embargo, se ha ido desplegando una

⁷ El que no hayamos fijado límite temporal de esta la investigación en 1891, cuando tomó posesión de su Cátedra de Lengua Griega en la Universidad de Salamanca, sino en 1892, se debe a que el más tardío de los cuadernos de notas de Unamuno, *Filosofía II*, está datado entre 1891 y 1892.

⁸ LLANO GOROSTIZA, Manuel. La ex-futuridad de Unamuno. En *Expediente Administrativo de Miguel de Unamuno, 1864-1936*, vol. I. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, 1982, p. 48.

reivindicación del Unamuno filósofo. Así, estudios como el de González Caminero han afirmado con rotundidad esta condición filosófica de Unamuno como algo impreso en su ser:

Miguel de Unamuno es nativamente un filósofo, un hombre hecho para pensar los problemas propiamente humanos, perforar sus costados enigmáticos y estremecerse con gozo y terror ante su abismática hondura. Por eso, sus primeros esbozos literarios y los primeros ensayos publicados llevan más clara la marca del pensador que la del poeta. Sólo que el excepcional Unamuno, a diferencia de la mayor parte de los intelectuales, a medida que iba avanzando en la vida iba creciendo en sensibilidad lírica -muy metafísica por otra parte- y llegó un momento en el que necesitó para filosofar la obra literaria y el verso rimado, es decir, el género que le permitiese, mientras pensaba en la vida y en la sobrevivencia, cantar, gemir y desahogar su corazón.⁹

A este respecto, conviene mencionar que el propio Unamuno solía definirse a sí mismo como un “sentidor” antes que como un “pensador”, lo cual se explica, según González Caminero, por las debilidades que observó en el “conceptualismo” frente a la “vida”.¹⁰ Esto nos lleva, por otra parte, a la necesidad de incluirlo en una definición amplia de filosofía, que no se reduzca al filosofar sistemático imperante hasta comienzos del siglo XIX y se haga eco de la brecha abierta por el romanticismo hacia una filosofía más vital y sentimental, y menos racionalista y conceptual. En esa dirección, propone Cerezo Galán:

Es preciso reivindicar para el pensamiento unamuniano una forma genuina de filosofía, aunque supusiera como la de Pascal, Kierkegaard, Nietzsche o Carlyle, una abierta ruptura con el modo racionalista de la tradición. Dilthey ha sabido ver sagazmente cómo en épocas de crisis la filosofía se escinde en analítica de la ciencia y analítica de la vida, y esta segunda adopta la forma de un pensamiento libre, esto es, no sistemático ni conceptual, disuelto en literatura.¹¹

En esta misma línea, había abierto años antes Serrano Poncela una pertinente matización relativa a la ilegitimidad de reducir la filosofía a un “filosofar técnico”, para reclamar desde ahí que a Unamuno debe considerársele “con pleno derecho” un filósofo.

La relación de Unamuno con la filosofía es indudable e íntima; más aún, toda su obra resulta una meditación trascendente que apunta a la constitución de una metafísica. Sin embargo, considerado el pensamiento de Unamuno desde la perspectiva del filosofar técnico, posiblemente no halle acogida dentro de una rigurosa historia de la filosofía. Pero el filosofar técnico no es más que una forma de filosofar, tan sometida a la historia del pensamiento como cualquier otra, y claramente acotada en un sector de la cultura occidental. Desde este sector, racional, objetivo y cientifista, sólo se reconoce en Unamuno un problematismo filosófico cuya agudeza y

⁹ GONZÁLEZ CAMINERO, Nemesio. Unamuno, vasco y castellano, filósofo y poeta. En *Unamuno y Bilbao. El centenario del nacimiento de Unamuno*. Bilbao: Junta de Cultura de Vizcaya, 1967, p. 63.

¹⁰ “Lo primero es vida, y lo segundo, según él, conceptualismo. La vida, con sus experiencias inmediatas y sus autorrevelaciones llenas de vibrante presencialidad, era para Unamuno la única manera de penetrarse con el mundo. Los conceptos, por el contrario, le parecieron siempre una máscara de la verdadera realidad y el origen de todos los engaños.” GONZÁLEZ CAMINERO, Nemesio. *Unamuno. Trayectoria de su ideología y crisis religiosa*, vol. I. Santander: Universidad Pontificia de Comillas, 1948, pp. 26-27.

¹¹ CERESO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 382.

originalidad le hace coincidente con aspectos fundamentales de la filosofía contemporánea, concretamente de la filosofía existencialista.

Pero si nos situamos fuera del punto de vista estrictamente técnico y valoramos el pensamiento de Unamuno por su contenido problematizante, revelador, descubridor, entonces entra de lleno en territorio filosófico con pleno derecho a permanecer allí.¹²

Serrano Poncela volcó la responsabilidad de este modo reduccionista de entender la filosofía en el idealismo alemán, que recuperó el sentido esencialista y sistemático de la filosofía de los tratados y desde su “arquitectura conceptual” dejó fuera del campo filosófico tanto al ser humano como a lo real mismo. Precisamente frente a eso reaccionaron en el mismo siglo XIX diversas corrientes de pensadores que se negaban a que los misterios y anhelos del “hombre existente” fueran sometidos a las rígidas categorías de la filosofía tradicional, encerrada en el objetivismo y el racionalismo. Sobre este punto, la pregunta que plantea Serrano Poncela es la siguiente: “¿Lo inagotable y lo no inapresable, el misterio del Ser, no requerirá, por el contrario, instrumentos distintos y más finos de acercamiento que el conocimiento racional, lógico, objetivo?”¹³ En esa misma encrucijada se vio Unamuno al alcanzar la madurez intelectual y de ahí partió su apuesta por una filosofía que no podía ser exclusivamente lógica y racional, sino que tenía que incorporar al sentimiento, la voluntad y la imaginación para poder penetrar en profundidad el misterio. Y ello tras atravesar durante su etapa de formación un periodo “intelectualista”, marcado por el influjo del positivismo, la psicología y el idealismo hegeliano, como veremos a lo largo de este trabajo.

Por otra parte, también se ha tendido a deslegitimar la condición de “filósofo” de Unamuno apelando a que, más que un filósofo, se trata de un literato. A este respecto, nos hacemos eco de las palabras de Cirilo Flórez, que sostiene lo siguiente: “Unamuno es poeta, dramaturgo, publicista, ensayista y cuantos atributos se quiera y puedan referirse a él. Pero ante todo y sobre todo Unamuno es filósofo. Y en su filosofía encontramos la clave de todas sus múltiples manifestaciones.”¹⁴ En esta perspectiva pretendemos situarnos en el presente trabajo.

En otros casos, se ha definido a Unamuno como “pensador”, a partir de su ocupación en temas filosóficos y con objeto de diferenciarlo de lo que sería un “filósofo” en sentido estricto. Ese ha sido la tesitura adoptada por Ciriaco Morón

¹² SERRANO PONCELA, Segundo. *El pensamiento de Unamuno*. México: FCE, 1978, pp. 73-74.

¹³ *Ibidem*, p. 77.

¹⁴ FLÓREZ MIGUEL, Cirilo. Unamuno filósofo: poética *versus* lógica. En *Volumen Homenaje Cincuentenario Miguel de Unamuno* (edición de Dolores Gómez Molleda). Salamanca: Casa-Museo Unamuno, 1986, p. 597.

Arroyo,¹⁵ y aunque no se percibe en él una intención de desacreditación, esta preferencia por la noción de “pensador” en lugar de la de “filósofo” supone, mi juicio, una cierta rebaja de nivel. Probablemente el mismo Morón Arroyo fuese consciente de ello, pues en otro artículo se refiere a Unamuno abiertamente como “filósofo”: “Unamuno es un filósofo porque es un pensador hondo y original. [...] Desde sus primeros escritos emite ideas de profunda virtualidad que luego han sido vigentes en la filosofía europea.”¹⁶

Existe asimismo una línea de investigadores que, sin negar la condición de “filósofo” de Unamuno, la han puesto en cuestión amparándose en la reactividad del autor bilbaíno hacia toda forma de encasillamiento, más aún si era relativa a sí mismo. Es el caso de Cruz Hernández, que ha incidido a este respecto en las negativas del propio Unamuno a que le motejaran de “filósofo”, y en lo amplio y complejo de su personalidad.¹⁷ Desde una perspectiva próxima, Carlos Paris sostiene que “Unamuno es Unamuno” y resulta “inetiquetable”, poniendo así en cuestión su condición de “filósofo”, aunque al mismo tiempo reconoce que en su obra “hay *filosofía*”.¹⁸ Se refiere con ello a que el escritor bilbaíno encarnó otras dimensiones culturales e intelectuales, por lo que no se le puede definir exclusivamente como filósofo. Ahora bien, Paris también califica de “hecho tristemente interesante y significativo” la “propensión de nuestra crítica a negar el título de filósofos a nuestros compatriotas en este campo”,¹⁹ y acaba legitimando el modo de filosofar de Unamuno en su peculiaridad.²⁰

¹⁵ “Yo creo que la palabra correcta para la aportación de Unamuno, Ortega y otros muchos escritores (Borges estaría en la lista) es ‘pensador’. Pensador es el intelectual que no se esclaviza a los temas tratados tradicionalmente en las disciplinas filosóficas, sino que mira directamente a la realidad y formula una imagen de ella según su capacidad de ver, de su ideología, y de su poder de sugerir formas de conducta.” MORÓN ARROYO, Ciriaco. *Hacia el sistema de Unamuno: estudios sobre su pensamiento y creación literaria*. Palencia: Cálamo, 2003, p. 10.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 148-149.

¹⁷ “Pero hay siempre algo que se resiste a que consideremos a Unamuno como simple filósofo. Su personalidad es tan grande que a él mismo empezaría por molestarle el título.” CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel. La misión socrática de Unamuno. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 1952, nº 3, p. 52. En adelante, citaremos los textos procedentes de los *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* bajo el siguiente modelo: CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel. La misión socrática de Unamuno. CCU, III, 52.

¹⁸ “en la obra de Unamuno hay *filosofía*, pensamiento político, realización estética, ideas religiosas, diálogo con la ciencia. [...] tales mundos de significaciones e intenciones están contenidos en la construcción de su universo. Aunque no se le pueda definir unilateralmente desde cada uno de ellos.” PARIS, Carlos. *Unamuno: estructura de su mundo intelectual*. Barcelona: Anthropos, 1989, pp. 62-63.

¹⁹ *Ibidem*, p. 75.

²⁰ “es indudable, no obstante, que la manera de hacer filosofía de Unamuno es ciertamente muy peculiar, [...] este modo de filosofar no reside, desde luego, en la enunciación de tesis, tampoco en la conquista de preguntas sin más, en una centralización de la interrogación como puro momento intelectual, sino en la creación de situaciones conflictivas que desemboca en un problematismo vital e inagotable, del hombre entero. [...] / Es la filosofía, en efecto, la encargada de asumir la contradicción fundamental que tensa y da sentido a este universo...” *Ibidem*, p. 76.

Del otro lado, están los investigadores unamunianos que han negado esta condición de “filósofo” de Unamuno. Uno de los primeros fue Ledesma Ramos, a cuyo juicio: “don Miguel de Unamuno está bien lejos de ser -y de querer ser, claro- un filósofo, [...] su obra, su problemática y sus inquietudes son bastante ajenas al genuino carácter de la filosofía.”²¹ También Julián Marías negó a don Miguel su condición de “filósofo”, partiendo de una estricta concepción de la filosofía como un “saber riguroso”. Reconoce que “la obra de Unamuno está inevitablemente ligada a la filosofía”, que “los temas de la filosofía eran también *problema* para Unamuno”, y que su obra estaba cargada “de preocupación y problematismo filosófico, de afirmaciones metafísicas, de hondas visiones emparentadas con la filosofía”.²² Sin embargo, su conclusión apunta a que dicha actividad intelectual no merece en rigor el nombre de filosofía, “no es *filosofía* en sentido riguroso”. Por un lado, porque “Unamuno recurre desde luego a lo que llama mitologizar, a los procedimientos poéticos o novelescos, extrafilosóficos; por eso no hace, en rigor, filosofía...”²³ Y por otro lado, porque se detectan “sustanciales deficiencias formales en la indagación de Unamuno acerca de los grandes temas de la filosofía”, es decir, porque “carece de los instrumentos intelectuales necesarios para penetrar en ella con la madurez de la filosofía.”²⁴ Aunque desde diferentes argumentos, María Zambrano es quizás quien con mayor rotundidad, si bien con misteriosas intenciones, ha negado a Unamuno esta condición de “filósofo”:

Unamuno no es un filósofo. No es que eche, de vez en vez, mano de la filosofía y que no esté, que sí está, en polémica con ella, pues lo característico de Unamuno es estar en polémica con todo, pero no es un filósofo, porque no quiere salvarse por la filosofía, ante todo, y, después, porque tampoco fía en ella.²⁵

La interpretación de Zambrano parte de que don Miguel vivió en el conflicto, entregado a la búsqueda de ese “yo verdadero” (“el que quiere seguir siendo siempre”), que estaba en pugna permanente con su yo aparental o ficticio. Pero, dice: “jamás se le ocurrió que esto pudiera lograrse por la filosofía.”²⁶ Esa es a su juicio la clave, que Unamuno no pudo “trascender su conflicto con el pensamiento”. Ahí sitúa Zambrano “el verdadero hueco de la obra de Unamuno, su manquedad”, en el hecho de no haber podido “resolver en pensamiento” sus temas trágicos. Tengamos en cuenta que para la

²¹ LEDESMA RAMOS, Ramiro. Unamuno y la filosofía. *La Gaceta Literaria*, 15-III-1930, nº 78, p. 6.

²² MARÍAS, Julián. *Miguel de Unamuno*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1950, pp. 17-19.

²³ *Ibidem*, p. 162.

²⁴ *Ibidem*, pp. 211-212.

²⁵ ZAMBRANO, María. *Unamuno* (edición e introducción de Mercedes Gómez Blesa). Madrid: Debate, 2003, pp. 81-82.

²⁶ *Ibidem*, p. 86.

pensadora malagueña, la filosofía constituye la salvación de la tragedia desde el pensamiento, tal y como ocurrió en la antigua Grecia, y lo que hizo Unamuno fue verter su pensamiento en sus ensayos, sus novelas, su poesía y su teatro, pero sin llegar a resolver la tragedia, como correspondería a un filósofo. La trágica concepción de la existencia en que se apostó el autor bilbaíno es pues, a ojos de María Zambrano, lo que le aleja de la condición de filósofo: “Unamuno parte de esa tragedia y le cuesta mucho despegarse de ella, tanto que no llegará jamás a hacer filosofía.”²⁷ En cierto modo, podríamos cuestionar esta interpretación arguyendo que buena parte de la filosofía del XIX y principios del XX transitó desde Kierkegaard y Nietzsche por esas vías, y que esa hibridación del pensamiento a partir de la condición trágica y angustiosa de la existencia fue tendencia en aquel tiempo de decadencia de la filosofía académica y sistemática. Sin embargo, Zambrano también excluye a estos autores de la denominación de filósofos, por no atenerse al régimen de la objetividad, a la pregunta por el “ser de las cosas”, y por dejarse arrastrar en cambio por una subjetividad radical o por los caminos de la religión.²⁸ En suma, su conclusión viene a decir que Unamuno no es filósofo por su rebeldía ante el “pensar filosófico”, pero sí lo reconoce como uno de los principales valedores del “pensamiento trágico”.²⁹

Por nuestra parte, como ya hemos anticipado, consideramos a Unamuno en toda regla como un “filósofo”, teniendo en cuenta que desde el siglo XIX la filosofía se ha ido alejando progresivamente del modelo sistemático y riguroso por el que había transitado a lo largo de su tradición. Fue filósofo además desde bien temprano, como intentaremos demostrar a lo largo de este trabajo y como sostiene asimismo Nazzareno Fioraso, autor del estudio más completo realizado hasta la fecha sobre el pensamiento del joven Unamuno:

È lecito trattare il giovane Unamuno essenzialmente come un filosofo, nonostante i suoi interessi già spaziassero nel campo della letteratura, della poesia, della politica e della filologia, poichè fin dai primissimi anni è presente non solo un'attenzione particolare nei riguardi della

²⁷ *Ibidem*, p. 84.

²⁸ En ese sentido, refiriéndose “al cristiano Kierkegaard, al trágico Unamuno y al heroico Nietzsche”, dice que “ninguno de ellos se entrega a la filosofía ni espera salvarse por ella, sino por la religión,...” Desde ahí, concluye: “Unamuno y Nietzsche, antes que filósofos, se hubieran quedado en poetas si en el mundo no hubiese más que filosofía y poesía. Kierkegaard es sabido que consumió su etapa estética y aun su etapa ética, es decir, filosófica, [...] Nietzsche no pudo, por un esencial equívoco, por su personalísima tragedia, llegar a la religión, pero entró en ella por su concepción del superhombre, [...] / Y en cuanto a Unamuno, hubiera permanecido en poeta trágico, en novelista trágico, en pensador agónico, es decir, al margen siempre de la filosofía, que en Grecia nació como la salida de la tragedia. Ninguno de ellos, menos Unamuno, llegó a la soledad de la filosofía, a la soledad y liberación que permite preguntar por el ser de las cosas.” *Ibidem*, p. 85.

²⁹ “Rebelde ante la forma objetiva del pensar filosófico, Unamuno hace pensamiento trágico,...” *Ibidem*, p. 109.

problematiche filosofiche, ma anche il tentativo di sviluppare delle vere riposte, se non addirittura un autentico sistema filosofico. Quindi la sua area di ricerca fondamentale era quella filosofica, come attestato del grande numero di appunti sul tema che si trovano nei quaderni giovanili, nettamente prevalenti rispetto ad altri argomenti.³⁰

En este punto, considero preciso subrayar la importancia, a la hora de investigar sobre cualquier filósofo, de su etapa de formación. En el caso de Unamuno, esta importancia se sobredimensiona además en tanto que buena parte de su filosofía de madurez se eleva sobre una reacción frente a la filosofía que abrazó durante su etapa de formación. Si en su juventud, sus principales influencias fueron la neoescolástica primero, y luego, el racionalismo y el positivismo, conforme fue alcanzando la madurez intelectual, se aproximó a corrientes contrarias a estas, como el vitalismo, el espiritualismo o el existencialismo. Asimismo, tampoco debemos olvidar que muchas de las cuestiones que afrontó en esta etapa juvenil continuaron siendo objeto de su interés, de modo que podremos observarlas en los cuadernos de notas y en sus artículos de juventud en estado embrionario, y seguir su línea de continuidad para compararlas con la versión de las mismas que dejó en sus escritos de madurez. Sobre estas bases, considero necesario subrayar la importancia de esta etapa de formación de Unamuno, que ha sido también destacada por diversos investigadores. César Real de la Riva señala a este respecto que: “La época trascendental y decisiva en la vida y en el pensamiento unamuniano es la de su juventud. Allí está la clave de su obra y de su existencia, por ser éste su momento de crisis de remoción y de germinación. Todo lo demás será una consecuencia de ella...”³¹ También Carlos Paris ha llamado la atención sobre la importancia de esta etapa de juventud, definiéndola como “un estrato absolutamente necesario para entender a Unamuno”, y no solo a fin de documentar esa primera filosofía frente a la cual reaccionaría su filosofía de madurez, sino como un pensamiento que contiene en sí, desde los textos que lo amparan, su propio peso.³² Esa es la postura que hemos querido asumir para la presente tesis doctoral. En este sentido, estoy de

³⁰ FIORASO, Nazzareno. *El giovane Unamuno. Genesi e maturazione del suo pensiero filosofico*. Milano: Mimesis, 2008, p. 221.

³¹ REAL DE LA RIVA, César. Unamuno a la busca de sí mismo. En *Unamuno y Bilbao. El centenario del nacimiento de Unamuno*. Bilbao: Junta de Cultura de Vizcaya, 1967, p. 239.

³² “La crítica en los últimos tiempos viene llamando la atención insistentemente sobre el joven Unamuno. [...] tienen el valor de destacar conjuntamente el fondo desde el cual se despliega la evolución ideológica unamuniana. Fondo ‘ideológico’ opuesto en ciertos aspectos al estrato infantil credencial y espontáneo, en una fricción decisiva para la crisis del 97 y toda la trayectoria de don Miguel, y que corresponde a la asunción en la etapa juvenil de los ideales de la modernidad. Racionalismo en filosofía -de componentes científicistas y hegelianos a la par-, fe en el progreso, europeísmo, socialismo en la programación histórico-social. Es un estrato absolutamente necesario para entender a Unamuno no sólo como punto de partida, sino como una realidad siempre actuante. Y no tan sólo como referencia antitética.” PARIS, Carlos. *Unamuno: estructura de su mundo intelectual*. Barcelona: Anthropos, 1989, pp. 72-73.

acuerdo con Pedro Ribas cuando sostiene que: “Una de las cuestiones que considero más necesitadas de estudio y clarificación es la evolución del pensamiento de Unamuno.”³³ Desde esa misma convicción, hemos procurado remontarnos aquí a los orígenes de la filosofía unamuniana, a sus primeros esbozos y a sus fuentes, pues solo cubriendo esa parcela de su trayectoria podremos iniciar una indagación feraz sobre la línea evolutiva que trazó su pensamiento y rastrear las múltiples vías abiertas con sus respectivos giros y claves permanentes. Por último, quisiera hacer mención a uno de los pioneros en esta línea de investigación, Armando Zubizarreta, que sostiene sobre este punto:

Dentro del periodo 1880-1897 se cumplen los procesos intelectuales y religiosos más importantes de la personalidad de Unamuno. Sin embargo, si revisamos metódicamente las investigaciones que se han llevado a cabo hasta ahora, advertimos que se posee un conocimiento todavía muy poco preciso de esos años. Hace falta acumular más noticias directas e indirectas para documentarlos con mayor rigor.³⁴

No le falta razón a Zubizarreta en esta advertencia relativa a la escasez de estudios sobre el joven Unamuno. Más de cincuenta años han pasado desde entonces, a lo largo de los cuales, esas carencias ha sido en cierto modo reparadas, sobre todo, desde la labor de recuperación de textos de esta etapa realizada por investigadores como Gómez Molleda, Bustos Tovar, Pedro Ribas, Diego Núñez, Ereño Altuna, Laureano Robles, Jean-Claude Rabaté, Manuel M^a Urrutia y yo mismo, y también desde los estudios críticos emprendidos por Zubizarreta, Cerezo Galán, Luján Palma, Paolo Tanganelli y Nazzareno Fioraso, entre otros. Ahora bien, pese a la gran valía de estos trabajos, faltaba todavía un estudio al respecto con pretensiones de totalidad, capaz de aglutinar la vida, la obra y el pensamiento de Unamuno durante esta etapa. Ese vacío es el que pretende llenar esta tesis doctoral, que hemos elaborado desde una aspiración que podríamos denominar arqueológica, destinada a reconstruir en todas sus dimensiones este periodo de la trayectoria vital e intelectual de don Miguel. Siguiendo ese criterio, ha sido dividida en tres bloques, relativos a la vida, la obra y el pensamiento de Unamuno entre 1864 y 1892.

En el bloque I, nos ocuparemos de reconstruir la biografía de Unamuno durante este periodo, estructurándolo a partir de las diferentes ciudades en que vivió entonces: Bilbao (1864-1880), Madrid (1880-1884), Bilbao (1884-1891) y Salamanca (1891-1892). Comenzaremos, sin embargo, con una contextualización histórica general, centrada en la España del último tercio del siglo XIX, que iremos completando al

³³ RIBAS, Pedro. *Para leer a Unamuno*. Madrid: Alianza, 2002, p. 10.

³⁴ ZUBIZARRETA, Armando. *Tras las huellas de Unamuno*. Madrid: Taurus, 1960, p. 33.

comienzo de cada epígrafe con una contextualización más concreta, relativa a las distintas ciudades en que vivió entonces Unamuno. El segundo epígrafe está dedicado a su niñez y adolescencia en Bilbao, que serán reconstruidas pormenorizadamente a partir de los aspectos más significativos que llenaron su vida durante aquellos años, como su vida familiar, su paso por el colegio, su vivencia del sitio de Bilbao en 1874, su temprana religiosidad, su travesía por el bachillerato, su descubrimiento de la filosofía, su primera crisis espiritual o la aparición de su sentimiento vasquista en plena emergencia del movimiento fuerista vasco. En el siguiente epígrafe, centrado en sus años como estudiante en la Universidad Central, abordaremos cuatro dimensiones centrales en la vida del joven Unamuno en Madrid: el trasiego de su vida diaria en la capital, entregado a la reflexión y al estudio; su formación en la Facultad de Filosofía y Letras y en el Ateneo; su creciente confianza en la filosofía y en el poder de la razón, y la consiguiente crisis de fe que padeció entonces; y la crisis de su vasquismo adolescente, motivada por la investigación desarrollada de cara a su tesis doctoral, *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca*. El cuarto epígrafe tiene por objeto la agitada vida de Unamuno desde a su regreso a Bilbao en junio de 1884 hasta su marcha a Salamanca en septiembre de 1891. Nos acercaremos aquí, entre otras cosas: a la difícil relación que mantenía entonces con su madre por su actitud agnóstica; al inicio de su carrera docente en diferentes centros de enseñanza bilbaínos; a la larga travesía de preparación de oposiciones que tuvo que recorrer hasta que en 1891 se alzó con la Cátedra de Lengua Griega de la Universidad de Salamanca; al desarrollo de sus investigaciones filológicas sobre el euskera y la “cuestión vascongada”, que le generaron enconadas polémicas con el entorno del fuerismo; a su salto a la vida pública como conferenciante en la Sociedad El Sitio y como publicista en varios medios de prensa del País Vasco; y al inicio de su andadura filosófica, a la que fue dando forma a través de sus cuadernos de notas y de varios proyectos de obras de filosofía, finalmente abortados. Por último, atenderemos en este epígrafe a su relación con su novia Concha Lizárraga y someteremos a un exhaustivo examen el rebrote que apareció entonces del conflicto entre razón y fe, el cual, gracias a los testimonios recogidos en los cuadernos de notas, fue más complejo de lo que hasta ahora suponíamos. Ya en el quinto epígrafe, nos ocuparemos de la llegada del joven profesor vasco a Salamanca, deteniéndonos en su primera impresión de la ciudad del Tormes, en el estreno de su labor docente en la Universidad de Salamanca y en su inmersión a través de la prensa republicana salmantina en las diferentes polémicas que allí se cocían. De este modo, contaremos en

este bloque I con una importante base de documentación histórica sobre la época y de documentación biográfica sobre el joven Unamuno, desde la cual, podremos reconstruir con garantías su trayectoria intelectual y analizar rigurosamente sus primeros trabajos filológicos, filosóficos y literarios.

El bloque II está dedicado a la obra de Unamuno comprendida entre 1879 y 1892, abarcando tanto sus trabajos publicados como sus manuscritos inéditos, a excepción de sus textos de filosofía, que dejaremos para el siguiente bloque. Comenzaremos con sus escritos sobre el euskera y la “cuestión vascongada”, que empezó abordando en la línea apologética del fuerismo intransigente, para después asumir una actitud crítica basada en el rigor de la ciencia y en los métodos de la filología moderna. En este punto, incidiremos en la lucha que entabló frente a los euskaristas por el nulo rigor científico con que estos trabajaban sobre el euskera y también en las diversas polémicas que dicho posicionamiento le generó en el entorno del fuerismo vasco. Asimismo, veremos desde ahí cómo la filología constituyó, junto a la filosofía, el principal campo de estudio y reflexión del joven Unamuno. Así lo evidencian los estudios filológicos que dedicó también al dialecto bilbaino y a la lengua castellana, de los cuales también nos ocuparemos en este bloque. A continuación, ya en el terreno literario, nos ocuparemos de sus artículos de costumbres, de sus primeros poemas, cuentos y piezas teatrales, y del proceso de gestación de la novela *Paz en la guerra*. Para terminar, haremos un breve desglose de los diferentes proyectos filosóficos que Unamuno emprendió en esta etapa. Cabe añadir que este bloque constituye una importante aportación de la presente tesis doctoral, en tanto que la mayoría de los trabajos filológicos y literarios analizados aquí, salvo contadas excepciones, apenas han sido objeto de estudio por parte de la crítica unamuniana.

El verdadero epicentro de esta tesis doctoral está en el bloque III, destinado a reconstruir, siguiendo igualmente un sentido cronológico, la filosofía del joven Unamuno a partir de las diferentes cuestiones y disciplinas filosóficas en que se adentró durante esta etapa. Comenzamos con una doble contextualización filosófica, relativa por un lado a la situación del pensamiento en Occidente a lo largo del siglo XIX, y por otro, al caso de España, donde seguía siendo dominante el peso de la escolástica, pero empezaron a llegar corrientes renovadoras como el positivismo, el evolucionismo o el neokantismo, gracias a la brecha abierta décadas atrás por los krausistas. Hemos dado bastante peso a esta contextualización, puesto que, a la hora de analizar las principales influencias en la formación del pensamiento de Unamuno, tan importante como sus

lecturas fue la atmósfera intelectual que le rodeó y de la que se dejó empapar entonces. El siguiente epígrafe, titulado “Génesis y desarrollo filosófico del joven Unamuno”, constituye el grueso de este bloque III. Someteremos aquí a un análisis pormenorizado tanto las diferentes fuentes y focos de influencia que participaron en su formación, como las etapas sucesivas que trazaron esta fase de su trayectoria intelectual, estructurándolas a partir de las principales cuestiones y disciplinas filosóficas que abordó entonces.

El análisis de fuentes, que hemos desarrollado en sentido cronológico y según autores y corrientes, juega un papel central, ya que Unamuno fue poniendo en pie su filosofía primera al compás de sus lecturas y de las meditaciones que estas le suscitaban. No debemos olvidar que estamos ante un periodo fundamentalmente de recepción, asimilación y clarificación de ideas. Entre las fuentes y focos de influencia del joven Unamuno destacaremos los siguientes: en su adolescencia en Bilbao, Pi y Margall, Balmes y Donoso Cortés, que fueron sus primeras lecturas de peso; en su etapa de estudiante en Madrid, el neotomismo en que fue instruido en la Universidad Central, el krausismo todavía latente en el ambiente intelectual madrileño, el Hegel de la *Ciencia de la Lógica* como principal influencia directa, y corrientes emergentes con las que fue entonces estableciendo contacto, como el neokantismo, el positivismo, el evolucionismo o el krausopositivismo; en su segunda etapa en Bilbao, el positivismo evolucionista de Spencer y los estudios de psicología de la mano de Ribot, Eduard von Hartmann y Wünder, entre otros; y ya en Salamanca, Schopenhauer, Taine, Ardigò y el protestantismo liberal. Quisiera mencionar, además, que el análisis de los autores que intervinieron en la formación filosófica de Unamuno lo hemos desarrollado, cuando así ha sido posible, desde los mismos ejemplares en los que el joven bilbaíno los leyó, al conservarse buena parte de ellos, con sus propias anotaciones y marcas de lectura, en su biblioteca personal de la Casa-Museo Unamuno de Salamanca. En síntesis, lo que vamos a ensayar aquí es una interpretación de las influencias que recibió el joven Unamuno a partir de la proyección de estas en sus propios textos y en su filosofía incipiente.

Una vez aquí, procederemos a la reconstrucción de su filosofía primera, sirviéndonos para ello de sus programas de oposiciones, de los artículos de juventud con cierta carga filosófica, de su epistolario y, sobre todo, de los cuadernos de notas que fue redactando a lo largo de estos años. En este punto, quisiera hacer un inciso para incidir en la importancia de los cuadernos de notas, inéditos casi en su totalidad hasta la fecha y

que han sido objeto de escasa atención por parte de la crítica unamuniana.³⁵ En la presente tesis doctoral, tales cuadernos han sido abordados como principal testimonio de los primeros pasos de la filosofía de Unamuno, erigiéndose así, como trabajo de archivo, en nuestra más importante aportación documental. La redacción de estos cuadernos cumplía, a mi entender, una doble misión. Por un lado, recoger aquellas inquietudes, ideas e intuiciones que en la soledad de su habitación pasaban fugaces por su mente. Y por otro lado, poner orden a su agitado mundo interno, que se nutría desde sus innumerables lecturas, las clases en la Universidad Central, las conferencias y cursos del Ateneo de Madrid y la Sociedad bilbaína El Sitio... Tengamos en cuenta que, ya en esta época, Unamuno era un sujeto devorado por el lenguaje, como prueban su ávido apetito lector y su desmesurada necesidad de escribir, que le condujo a una especie de *modus vivendi* diarístico desde entonces hasta el final de sus días. A este respecto, ha señalado Laureano Robles que: “Lo más rico de Unamuno, en este período de juventud, es la variopinta lectura que hizo. [...] anota, sintetiza, desarrolla una idea que le viene a la mente; llena libretas y más libretas de apuntes de las cosas más heterogéneas. En ellas está todo en huevo, como él dice.”³⁶ Conviene insistir también que estamos ante un Unamuno fundamentalmente lector, es decir, en pleno proceso de recepción y asimilación de ideas, y que empleaba la práctica de la escritura como un medio para ejercitar el pensamiento e ir poniendo en orden ese mundo interno en construcción. Ya entonces, el joven bilbaíno era además consciente de ello, como deja ver en la *Carta a Juan Solís*: “Me cuesta menos escribir que hablar y escribiendo reflexiono mejor,...” (CJS, 1) Esa es una de las funciones que cumplían los cuadernos de notas, que se convirtieron así en testimonios directos de su filosofar en estos años. Se trata además de textos de gran valor en tanto que fueron escritos en pleno combate íntimo, sin la mediación de la forma implícita en todo trabajo destinado a su publicación.³⁷ En definitiva, los cuadernos de notas fueron el primer soporte de esta

³⁵ Está pendiente de ser publicada mi edición de los *Cuadernos de Juventud* de Unamuno, investigación que desarrollé entre 2007 y 2009 en la Casa-Museo Unamuno de Salamanca, gracias a la obtención de la Beca Unamuno. UNAMUNO, Miguel de. *Cuadernos de Juventud* (edición, introducción y notas de Miguel Ángel Rivero Gómez), Salamanca: Universidad de Salamanca, [en prensa].

³⁶ ROBLES, Laureano. Unamuno y su “Lexicología vascongada”. *Letras de Deusto*, julio-septiembre 1998, nº 80, vol. 28, p. 239.

³⁷ En más de una ocasión, el propio Unamuno destacó el valor de estos textos privados, como deja ver en una carta a Bernardo G. de Candamo del 2-III-1903: “Tal vez lo más puro que uno escriba sea lo que haga en pleno campamento, entre las zozobras del combate de mañana, oyendo tiros, zahumado de pólvora.” UNAMUNO, Miguel de. *Epistolario inédito*, vol. I (edición de Laureano Robles). Madrid: Espasa-Calpe, 1991, p. 127. Asimismo, en el artículo “Días de limpieza” (1913), escribía: “Y yo llego a creer que lo más

manía unamuniana de la escritura, a través de la cual, fueron cobrando forma sus intuiciones y reflexiones al hilo de sus lecturas. Ahí radica su especial significación dentro de la obra de Unamuno, en que de estos textos se desprende su pensamiento originario, su filosofía en estado embrionario. En ese sentido, escribía en uno de los cuadernos: “Mis hijos hasta hoy han sido estos cuadernillos fríos, [...] sin luz ni vida en que he ido enterrando mis ilusiones, mis ideas, mis sentimientos, mis estudios, toda mi alma.” (NMB, 15) Por otra parte, pese a que los cuadernos estaban destinados fundamentalmente sus reflexiones filosóficas, también dieron asilo a sus notas filológicas sobre el euskera, a sus reflexiones pedagógicas, a comentarios autobiográficos, a borradores de cuentos y artículos, a poemas, dibujos...

Volviendo a la reconstrucción de la filosofía primera de Unamuno, nos adentraremos en ella para atender, por un lado, a las diferentes disciplinas filosóficas que abordó (metafísica, teoría del conocimiento, filosofía política, ética y estética), y por otro, a las principales cuestiones que fueron objeto de su reflexión (el Absoluto, los límites de la razón y del criterio empírico, las pruebas de la existencia de Dios, la muerte y la inmortalidad, la relación entre filosofía y lenguaje, la educación y la intrahistoria). Dado que el joven Unamuno se ocupó de estas cuestiones y disciplinas filosóficas, salvo contadas excepciones, a base de fragmentos dispersos y con escaso orden, nuestro propósito aquí será darles forma y ordenarlos con cierta coherencia, con vistas a su mejor comprensión, pero sin minimizar su complejidad.

La problemática filosófica central es la epistemología en cuanto fundamentación y metodología ante el problema del conocimiento. No obstante, sus primeras incursiones en el terreno de la filosofía las realizó al hilo de la metafísica y siguiendo un criterio escolástico, fruto de la formación en dicha materia que recibió en la Universidad Central. Progresivamente, del problema del ser fue virando al problema del conocer, empujado por su contacto creciente con las corrientes filosóficas modernas, desde el hegelianismo al positivismo. En principio, el joven Unamuno se aferró a un criterio positivista, estableciendo en el “hecho” el punto de partida del conocimiento y marcándose una meta, deslindar los límites entre lo real y lo ideal. El objetivo de fondo era dotar de una base objetiva a lo especulativo, es decir, dar a las leyes de un valor lógico acorde con su valor real, para construir desde ahí una “metafísica positivista”. Dicho planteamiento desembocó en una suerte de “monismo” con connotaciones

hermoso, lo más hondo de la literatura, es algo que se ha hundido en esos escritos privados que no se escribieron para el público y que una mano piadosa entregó un día al fuego silencioso.” OCE, VIII, 295.

idealistas, en tanto que el “Todo” es entendido como causa y como principio de determinación de lo real, y en tanto que equipara esta noción del “Todo” con el “Absoluto” hegeliano. Por otra parte, debemos guardarnos ante la tentación de ver esta etapa de su trayectoria intelectual como un camino homogéneo y sin fisuras. De hecho, de forma paralela al desarrollo del planteamiento epistemológico que acabamos de esbozar, Unamuno fue visibilizando las debilidades del mismo. Aparecieron así sus primeras dudas en torno a los límites de la razón y del criterio empírico-positivista con respecto al quehacer de la filosofía, pues resultaban insuficientes a la hora de afrontar las cuestiones últimas. Asimismo, en este momento emergieron también sus tentaciones por volver a la fe, pero a una fe que se definiría por su dimensión religiosa y ante todo por su componente filosófico en tanto que “fe en el Absoluto”. De este modo, volvió Unamuno a poner en pie el conflicto entre razón y fe, que jamás le abandonaría y que hunde sus raíces por tanto en esta etapa de formación.

Como antes adelantábamos, el joven pensador vasco se ocupó también en sus escritos de esta época de otras problemáticas filosóficas. Una de las más importantes fue la crítica de las pruebas de la existencia de Dios, que afrontó primero desde un criterio escolástico, para posteriormente reaccionar de manera crítica frente a él. Esto se hace especialmente visible en el opúsculo que dedicó a dicha cuestión, titulado *Crítica de las pruebas de la existencia de Dios* y en la ya citada *Carta a Juan Solís*. Otra problemática central presente en estos manuscritos juveniles de Unamuno es la cuestión de la muerte y la inmortalidad, que no arrancó con la crisis espiritual de 1897, como señalan la mayoría de los estudios unamunianos, sino que se remonta algunos años atrás. Desde esta perspectiva, en el capítulo dedicado a dicha cuestión, analizaremos la “antesala” de esa crisis a propósito de la presencia del miedo a la muerte y del ansia de inmortalidad en sus cuadernos de notas. Asimismo, la relación entre filosofía y lenguaje, que también ocupó un lugar central en el pensamiento de Unamuno, dio sus primeros pasos en esta etapa. A ello contribuyó, desde luego, la formación filológica que recibió en la Universidad Central y que puso en ejercicio en su tesis doctoral. Sobre esa base, veremos cómo en dicha tesis, así como en los cuadernos de notas y en los diferentes programas que presentó para las oposiciones de Latín y Castellano, reflexionó sobre la trascendencia filosófica adherida al lenguaje, entendiendo que el lenguaje es “la primera manifestación del pensamiento”. Por último, entre estas problemáticas filosóficas, también nos ocuparemos aquí los primeros acordes de la noción de “intrahistoria”, que

aunque sería desarrollada en los ensayos de *En torno al casticismo* (1895), empezaron a cobrar formas desde algunos de sus artículos de juventud.

En cuanto a las disciplinas filosóficas de que se ocupó el joven Unamuno en esta etapa, además de la metafísica y la teoría del conocimiento, también la política, la ética y la estética estuvieron presentes en su horizonte de reflexión. En el caso de la política, examinaremos los textos dedicados a esta materia a partir de un seguimiento de la evolución ideológica de Unamuno. Comenzaremos por el liberalismo de tradición familiar, continuaremos con su adhesión juvenil al fuerismo intransigente vasco, de ahí pasaremos al republicanismo federal, que podemos concebir como la ideología dominante en el joven bilbaíno durante esta etapa, y terminaremos con su proceso de acercamiento al socialismo, que se inició en torno a 1890. En cuanto a la ética, analizaremos el tratamiento que en sus cuadernos de juventud dedicó Unamuno a cuestiones como la libertad, la existencia del mal, el altruismo, la caridad, el egoísmo, la vanidad, la piedad, la resignación, la austeridad..., y observaremos cómo fue virando en esta etapa del objetivismo al subjetivismo moral. También hemos incluido aquí, aunque no se trata estrictamente de una disciplina filosófica, las reflexiones pedagógicas que a lo largo de estos años fue desarrollando a propósito del problema de la educación. El último paso de este itinerario nos llevará a la estética, disciplina sobre la cual también se prodigó en sus escritos de juventud, abordando cuestiones como la relación entre verdad y belleza, el estilo, el genio, la expresión, el arte vasco o la relación entre filosofía y poesía.

El último epígrafe de este bloque III está destinado a ensayar posibles líneas de articulación entre los planteamientos filosóficos juveniles de Unamuno y su filosofía de madurez. En algunos casos, esta articulación trazará una línea de continuidad entre sendas etapas, y en otros, el Unamuno maduro reaccionará críticamente frente a algunos de sus planteamientos juveniles. De este modo, veremos cómo su primera vivencia del conflicto entre razón y fe, recogida en sus cuadernos de juventud, tiene no poco que ver con la crisis espiritual de 1897 y con los testimonios de la misma, el *Diario Íntimo* y las *Meditaciones Evangélicas*. Por esta vía, profundizaremos en las raíces de su filosofía trágica y, desde ahí, en su crítica al racionalismo y al positivismo, y en su renovada concepción de la fe. Asimismo, atenderemos en este epígrafe a la crisis del 97 en relación al “problema de la personalidad”, es decir, el conflicto entre el yo interno y el yo externo vinculado a la propia identidad, que también se desató en dicha crisis y constituye otra de las facetas fundamentales de la filosofía de Unamuno. Finalmente,

nos ocuparemos de la articulación entre sus filosofías de juventud y de madurez a partir de las diferentes caras de su antropología humanista, empezando por su crítica a la metafísica y a las pruebas de la existencia de Dios, continuando con las diferentes vías que el pensador vasco ensayó con vistas a conquistar la inmortalidad, y terminando con la desembocadura de su filosofía en una ética de la acción y en una suerte de idealismo estético que aspiraba a “existir en la palabra”.

Para terminar, en las Conclusiones nos ocuparemos de sugerir en qué medida esta tesis doctoral puede realizar posibles aportaciones a los estudios unamunianos, tanto por haber trabajado sobre una base documental prácticamente inédita y poco estudiada, como por ser el primer estudio dedicado al joven Unamuno con una pretensión de totalidad, sin excluir ninguna parcela de su vida, su obra y su pensamiento durante esta etapa. Finalmente, la presente tesis doctoral se completa con varios anexos, en los cuales he ordenado cronológicamente la producción de Unamuno durante esta etapa en función de los diferentes géneros y formatos que cultivó: artículos, poesía, cuento, teatro, conferencias, trabajos inéditos y epistolario, y cuadernos de notas.

Antes de cerrar la Introducción, estimo conveniente mencionar los diferentes centros de documentación e investigación a los que me ha conducido el desarrollo de esta tesis doctoral. El grueso de la investigación se ha llevado a cabo en la Casa-Museo Unamuno de Salamanca, que custodia los manuscritos de don Miguel, su biblioteca personal y gran parte de los estudios dedicados al pensador vasco. Gracias a ello, he tenido la dicha de poder trabajar directamente sobre un extraordinario material de archivo, siendo de especial utilidad el acceso a los manuscritos y a los libros de su biblioteca personal. Asimismo, este itinerario de investigación me ha llevado a algunos centros que fueron frecuentados por Unamuno en estos años, como la biblioteca del Ateneo de Madrid, la Biblioteca Municipal de Bilbao y la Biblioteca Nacional de España. La búsqueda de otros documentos de difícil acceso me ha obligado a ir también al Archivo Histórico de la Guerra Civil de Salamanca, donde se conservan los legajos de la Sociedad bilbaína El Sitio, y al Archivo de la Diputación Foral de Vizcaya, donde pude documentarme sobre la prensa bilbaína y vasca del último tercio del siglo XIX. Asimismo, otros centros a los que he tenido que acudir para completar mi labor de investigación han sido la Biblioteca de Catalunya, la Biblioteca Koldo Mitxelena de San Sebastián y las bibliotecas de las Universidades de Salamanca, Deusto y Sevilla. Gracias a ello, ha sido posible la pretensión de realizar un trabajo de arqueología sobre la vida, la obra y el pensamiento de joven Unamuno.

Por otra parte, tal pretensión justifica en cierto modo la amplitud de esta tesis doctoral, que es un trabajo de historia de la filosofía, pero que, dadas sus aspiraciones, se ha adentrado también en otros terrenos como la filología, la literatura, la historia, la crítica cultural... Asimismo, dicha amplitud se justifica por el diálogo entablado con los investigadores que han trabajado sobre el joven Unamuno y, sobre todo, por el hecho de haber trabajado sobre unos textos inéditos en su mayoría y que por tanto no están al alcance de la comunidad investigadora. Me refiero en concreto a los cuadernos de notas, de los cuales hemos glosado a lo largo de este trabajo multitud de fragmentos, con vistas a reconstruir desde ahí la filosofía del joven Unamuno y de propiciar el diálogo directo con el texto. Esta ha sido, a grandes rasgos, la metodología empleada en la presente tesis doctoral, cuyo centro hemos querido situar en la hermenéutica de los textos y en la reconstrucción de un todo, la filosofía del joven Unamuno, desde multitud de fragmentos.

Por último, quiero mencionar que lo que me llevó a dedicar esta tesis doctoral a Miguel de Unamuno, además de cierta deuda espiritual con quien considero mi maestro y guía intelectual, ha sido la convicción de que siguen siendo muy necesarios los estudios sobre la historia de la filosofía española, tan lamentablemente desatendida en su propio terruño. Desde hace unas décadas, estas carencias vienen siendo reparadas desde diferentes centros, como el Seminario de Historia de la Filosofía Española de la Universidad de Salamanca o la Asociación de Hispanismo Filosófico. Pero aún queda mucho por hacer, muchos recovecos de nuestra tradición que permanecen en la oscuridad, muchos aspectos de nuestra filosofía que precisan ser puestos en valor. A esa labor pretende sumarse humildemente este trabajo, sin más pretensión que arrojar un poco de luz sobre la compleja personalidad de Unamuno y sobre la siempre cuestionada filosofía española.

I. VIDA DEL JOVEN UNAMUNO

Sí, el niño es un ser divino hasta que no se disfraza con los colores del camaleón adulto.

Es totalmente lo que es, y por ello es tan hermoso.

La coerción de la ley y del destino no le andan manoseando; en el niño sólo hay libertad.

En él hay paz; aún no se ha destrozado consigo mismo. Hay en él riqueza; no conoce su corazón la mezquindad de la vida. Es inmortal, pues nada sabe de la muerte.

FRIEDRICH HÖLDERLIN

Antes de adentrarnos en los aspectos biográficos más significativos que poblaron la infancia y la adolescencia de Miguel de Unamuno, es preciso trazar una contextualización histórica sobre el marco en que estos se desarrollaron, entendiendo que es situando a un autor en la historia como mejor podemos comprenderlo. Nos hacemos eco a este respecto de las palabras de Ereño Altuna, que ha subrayado a propósito de Unamuno:

Por genial que sea un autor, no es sacándole de la historia sino introduciéndole en ella como le entenderemos. En nuestro caso, es necesario someterle también a Unamuno a ese va y viene entre sus ideas personales y el contexto histórico de la época que le tocó vivir, verle como resultado en gran parte de fuerzas profundas, como producto concreto de las relaciones mutuas entre lo individual y lo colectivo.¹

Desde esa perspectiva, trazaremos a continuación un contexto histórico general, relativo a la situación de España en el último tercio del siglo XIX, y en los capítulos que abrirán los diferentes epígrafes de este bloque I, elaboraremos una contextualización más específica, relativa a los escenarios de Bilbao, Madrid y Salamanca, que fueron las ciudades donde transcurrieron los avatares de don Miguel durante esta etapa de su vida.

I.1. La España del último tercio del siglo XIX

Unamuno nació en 1864, es decir, durante los últimos años del reinado de Isabel II. Dicho reinado fue sólido en sus comienzos, entre 1843 y 1854, bajo el mando del general Narváez y los liberales moderados, que dotaron al país de cierta estabilidad

¹ EREÑO ALTUNA, José Antonio. El Unamuno de la Tesis (1884). Entre la 'Revue de Linguistique et de Philologie Comparée' y la 'Revista Euskara'. *Letras de Deusto*, julio-septiembre 1998, nº 80, vol. 28, pp. 14-15, nt. 5.

política y condujeron a una notable mejora a la industria y la economía españolas. Tras esta primera década de gobierno, sin embargo, aparecieron las primeras fisuras. Las estrategias de corrupción electoral, que habían permitido gobernar cómodamente a los liberales moderados, no dejaron otra alternativa a sus rivales políticos, los liberales progresistas, para acceder al poder que la revolución. De ahí derivó toda una serie de intentos de pronunciamientos que fracasaron uno tras otro, hasta que los liberales progresistas lograron encontrar el apoyo de un grupo de moderados que, por un lado, no veían con buenos ojos la política de su propio partido, y por otro, tampoco deseaban una revuelta popular incontrolada. Se trataba de llevar a cabo un pronunciamiento que derrocara al gobierno, pero sin entregar el poder incondicionalmente a los progresistas, ni propiciar el levantamiento de las masas. A la cabeza del mismo se puso el general O'Donnell, que inició el pronunciamiento en julio de 1854. Ante la amenaza de una revuelta incontrolada, la reina Isabel II llamó al poder en su lugar al general Espartero, que encabezó el “bienio progresista”, extendiendo su mandato hasta 1856. Durante esos dos años, sin embargo, los desórdenes fueron continuos, provocados por escisiones internas en el gobierno y por medidas controvertidas como la reanudación de la desamortización eclesiástica. Todo ello dio lugar a que en el verano de 1856, Isabel II llamara otra vez al poder a los moderados, nuevamente bajo el mando del general Narváez. Pero no fue la solución a la inestabilidad política de España, pues el moderantismo estaba ya obsoleto y necesitado de una revisión. Esta se llevó a cabo con la creación de un nuevo partido, alineado ideológicamente entre los moderados y los progresistas, y que pretendía unir a todos los españoles bajo el denominador común del liberalismo. De ese modo surgió la Unión Liberal, cuya primera cabeza visible fue el general O'Donnell y que fue capaz de aglutinar en un mismo partido a políticos moderados y progresistas. Accedieron al poder en junio de 1858, dando comienzo entonces el denominado “gobierno largo” de la Unión Liberal, que logró, entre otras cosas, devolver al país cierta estabilidad política y económica, y continuar con la reactivación de la industria española y con la política exterior. Sin embargo, las disensiones entre O'Donnell y la reina, además de su mala relación con otros políticos de la Unión Liberal, provocaron su dimisión en 1863. La alternativa no estaba clara, ni en los moderados, que permanecían aferrados al viejo liberalismo doctrinario, ni en unos progresistas anclados en el espíritu doceañista, ni tampoco en los unionistas, que acusaron la indefinición de su programa político. La reina Isabel II, por su parte, no podía disimular su simpatía por los moderados, de modo que fue a ellos a quienes

volvió a darles el poder. Desde entonces, el descontento popular fue creciente, viéndose erosionada la legitimidad tanto del gobierno como de la monarquía, y siendo castigada por los ataques que le propinaron los progresistas y los intelectuales de mayor peso en el país. Precisamente de ahí surgió un nuevo partido, el Partido Demócrata, que proponía una renovación del liberalismo español desde la proclamación de la soberanía nacional, el sufragio universal y la declaración de los derechos del hombre. En sus filas, se alinearon Estanislao Figueras, Emilio Castelar y Francisco Pi y Margall, entre otros, y de su labor de propagación de aquellas nuevas ideas se nutrió la revolución de septiembre de 1868, bautizada como “la Gloriosa”. Se inició entonces el denominado “Sexenio Revolucionario” (1868-1874), un periodo muy agitado políticamente, como veremos a continuación.

La revolución de 1868 fue posible, entre otros factores: por el desgaste de la alianza entre los moderados e Isabel II; por la pujante aparición de las nuevas fuerzas políticas, que traían consigo un programa amplio y renovador; por la coyuntura de crisis económica que desde 1866 ya se cocía en toda Europa; y por la casi inmediata participación de las masas de desheredados, especialmente del mundo rural, donde las malas cosechas de los años 1867 y 1868 devolvieron a muchos campesinos a la más absoluta miseria. En las arenas políticas, la revolución se organizó desde una coalición de progresistas, unionistas y demócratas posicionados frente a los moderados. Estalló en Cádiz el 18 de septiembre de 1868, extendiéndose primero por Andalucía y luego por toda España. El momento decisivo vino tras la derrota de las tropas gubernamentales en el puente de Alcolea de manos del sublevado general Serrano, que provocó que Isabel II huyese a Francia. La noticia corrió por el país como la pólvora. La agitación de las masas llenó las calles y por todas partes se constituyeron juntas provisionales de gobierno. A fin evitar mayores revueltas, se formó un primer gobierno provisional y pronto se convocaron elecciones, resultando vencedores los progresistas, seguidos de los unionistas y los demócratas. No obstante, el principal logro de aquellas Cortes fue la institucionalización democrática que puso en marcha a partir de la Constitución de 1869, entre cuyos baluartes estaban la soberanía nacional, los derechos del ciudadano, el sufragio universal y la libertad religiosa. En cuanto al régimen de gobierno derivado de esa Constitución y de las citadas elecciones, fue una “monarquía democrática”, aunque con un monarca, Amadeo de Saboya, cuya función se limitaba a acatar la voluntad política del gobierno. El primer gran problema fue que su llegada a España, a finales de 1870, coincidió con el asesinato del general Prim, uno de los protagonistas de la

revolución y el principal valedor para su ascenso al trono de España. Esta circunstancia dejaba al rey sin gente de confianza a su alrededor y ante un escenario político difícil de regir, con los partidos divididos y enfrentados entre sí, y un clima general de desconfianza hacia su figura. De un lado, entre los demócratas reinaba el descontento por la solución monárquica que se había tomado. Ese descontento lo compartían, además, con las masas de trabajadores, cada vez con una mayor conciencia de clase y posicionadas ya en una creciente oposición a la monarquía. De otro lado, en el ala conservadora, el no reconocimiento del gobierno de Amadeo de Saboya y sí de Carlos VII como heredero legítimo de la corona española, propició el estallido en abril de 1872 de la III Guerra Carlista, atrayendo los carlistas a su causa a buena parte del mundo rural, enemigo del capitalismo liberal en auge, y a la masa católica más tradicionalista del país, temerosa por el avance revolucionario y que veía en el carlismo la única “resistencia católica” capaz de hacerle frente. En tales circunstancias, en febrero de 1873 se produjo la abdicación de Amadeo de Saboya. Llegó entonces el turno de los republicanos, que el 11 de febrero de 1873 proclamaron la I República Española. Se configuró un gobierno presidido por Estanislao Figueras, y con Pi y Margall, Salmerón y Castelar en el Consejo de ministros, además de varios miembros de la anterior corporación, a los que dieron su sitio a fin de gobernar desde una suerte de fórmula de coalición. Sin embargo, pronto aparecieron las primeras escisiones, en el nuevo gabinete de gobierno como en las Cortes. Entretanto, por todo el país se creaban cantones y estallaban motines federales. Todo ello, sumado a la situación de crisis económica, no dejaba en una situación fácil al nuevo gobierno. El primer conato de sublevación, protagonizado por parte de la Milicia Nacional y la Guardia Civil, tuvo lugar el 23 de abril y, pese a que fue abortado, propició la dimisión de un desesperado Figueras. Le substituyó un nuevo gobierno formado por “republicanos puros” y encabezado por los federalistas de Pi y Margall, que asumió el poder el 11 de junio. Pero la situación no hizo sino agravarse, proclamándose repúblicas federales por todo el Estado, especialmente en Cataluña, Andalucía y Levante. Nada menos que tres eran los frentes bélicos abiertos: la guerra carlista en el Norte, las luchas cantonales en el Sur y el Levante, y la sublevación en Cuba que originó la guerra de Yara. Ante la imposibilidad de controlar la situación, Pi y Margall tuvo que dimitir, abriendo paso el 18 de julio a un gobierno más moderado, con Nicolás Salmerón a la cabeza. Sus primeras medidas se centraron en movilizar a la reserva del ejército para fortalecer el frente liberal contra los carlistas y en arremeter efectivamente contra los cantones. Esto último, sin embargo,

pese a que logró frenar al cantonalismo, despojó al gobierno del apoyo de su base obrera. En septiembre de 1873, Salmerón dimitió y cedió la jefatura del gobierno al que sería el último presidente de la I República Española, Emilio Castelar. El problema era que su ascenso al poder se produjo cuando el régimen republicano ya se hundía sin remedio, y aunque intentó imponer una enérgica política centralista, abandonando el federalismo, no encontró apoyos entre sus compañeros de las Cortes, por lo que tuvo que dimitir en enero de 1874. El general Pavía, con vistas a evitar mayores desórdenes, movilizó a las tropas y disolvió el cuerpo legislativo con un nuevo golpe de Estado. Tras apenas once meses, la I República Española había caído y sin la menor resistencia.

La jefatura de Estado volvió a asumirla entonces el general Francisco Serrano, cuyos propósitos se cifraban en no desatar la discordia en el ejército, en pacificar la beligerante situación del país y en restablecer la monarquía, ejerciendo él mientras tanto la regencia de la denominada “República del 74”, que Jover Zamora define como “intento de República conservadora y pretoriana”.² Su mandato se extendió hasta el 29 de diciembre de 1874, cuando a través de un pronunciamiento militar encabezado por el general Martínez Campos, se proclamó a Alfonso XII, hijo de Isabel II, nuevo rey de España, restableciéndose así la monarquía constitucional.³ Se iniciaba así el periodo de la Restauración borbónica y se ponía fin al denominado “Sexenio Revolucionario”, por el que transcurrieron, como ha observado José Luis Comellas, “un destronamiento, un régimen provisional, una regencia, una monarquía democrática, una abdicación, una república federal, una república unitaria, tres guerras civiles a un tiempo, un nuevo régimen provisional, un nuevo intento de regencia y, por último, la restauración de la dinastía derribada en un principio.”⁴

Tras décadas de sangriento belicismo, la Restauración fue acogida con satisfacción por unos y con resignación por otros, acaso como la única salida posible en aquel escenario político tan complejo y difícil de conducir. Se buscaba un gobierno

² JOVER ZAMORA, José María. La época de la Restauración. Panorama político social, 1875-1902. En *Historia de España* (dirigida por Manuel Tuñón de Lara), vol. VIII. Barcelona: Labor, 1990, pp. 278-279.

³ Unos días antes, el 1-XII-1874, Alfonso XII firmó el Manifiesto de Sandhurst, en el que decía: “sólo el restablecimiento de la monarquía constitucional puede poner término a la opresión, a la incertidumbre y a las crueles perturbaciones que experimenta España. [...] / Sólo puedo decir que nada omitiré para hacerme digno del difícil encargo de restablecer en nuestra noble nación, al tiempo que la concordia, el orden legal y la libertad política, si Dios en sus altos designios me la confía. / Por virtud de la espontánea y solemne abdicación de mi augusta madre, tan generosa como infortunada, soy único representante yo del derecho monárquico en España.” Citado de: GARCÍA NIETO, María del Carmen, DONEZAR, Javier María, y LÓPEZ PUERTA, Luis. *Restauración y desastre, 1874-1898. Bases documentales de la España contemporánea*, vol. IV. Madrid: Gaudiana, 1972, p. 43.

⁴ COMELLAS, José Luis. *Historia de España moderna y contemporánea*. Madrid: Rialp, 1999, p. 278.

fuerte y estable, con capacidad para reactivar la economía desde un proceso de industrialización, para restablecer el orden social y para generar una cierta continuidad política.⁵ Este viraje hacia el realismo respondía, además, a una constante que habían ido asumiendo buena parte de las naciones europeas. En España, el proceso de cambio fue encabezado por Antonio Cánovas del Castillo, estadista de gran inteligencia y con una sólida trayectoria política a sus espaldas, pues había estado al mando de diferentes ministerios durante los años finales del reinado de Isabel II. Cánovas fue, por tanto, el principal impulsor y la cabeza teórica del régimen de la Restauración. El 31 de diciembre de 1874, quedó constituido el denominado ministerio-regencia, que presidiría el mismo Cánovas, acompañado por antiguos moderados y unionistas, y por algunos hombres del Sexenio. Este gabinete de gobierno quedaría, no obstante, a expensas de la llegada a España de Alfonso XII, que se produjo el 9 de enero de 1875, confirmándose diez días más tarde por Real Decreto el nuevo gobierno.

Al compás de las necesidades de la época, Cánovas implantó una política realista y funcional, marcada por el centralismo unificador y por la soberanía conjunta del rey y las Cortes, correspondiendo al rey el principio de autoridad, y a las Cortes, el principio de libertad. Se trataba, pues, de un régimen representativo, pero no en su versión democrática, sino doctrinaria. Ello se debía fundamentalmente a que Cánovas entendía la monarquía como “consustancial” a la historia de España; de ahí su insistencia en reinstaurarla y en que había que hacerlo desde la dinastía de los Borbones. Su principal herramienta para ello fue la Constitución de 1876, que estableció una soberanía compartida entre la Corona y las Cortes, bajo un sistema de monarquía parlamentaria, y con la asistencia de un Senado que quedaba reservado a la nobleza y a los grandes contribuyentes. Acaso el principal logro de la Constitución fue legitimar el “sistema de turnos”, puesto en marcha por Cánovas con dos objetivos fundamentales: alcanzar el equilibrio entre las fuerzas ideológicas que habían dividido al país, haciendo de la oposición política un poder constructivo, en lugar de disolvente; y evitar las sublevaciones y los pronunciamientos como únicas herramientas de cambio político. Según este “sistema de turnos”, se alternarían en el poder un partido conservador y un partido liberal, que aglutinaron respectivamente a las fuerzas políticas conservadoras y

⁵ A este respecto, ha subrayado Jover Zamora que, con la llegada de la Restauración: “La apetencia de paz, de orden y de estabilidad va prevaleciendo sobre las ideas y las utopías”. JOVER ZAMORA, José María. La época de la Restauración. Panorama político social, 1875-1902. En *Historia de España* (dirigida por Manuel Tuñón de Lara), vol. VIII. Barcelona: Labor, 1990, p. 281.

progresistas del país.⁶ Asimismo, otra de las herramientas constitucionales que se puso en marcha con vistas a la estabilidad política fue una nueva ley electoral que distinguía entre partidos legales e ilegales, y establecía el sufragio restringido, con lo cual, se despojaba a las clases más pobres del derecho al voto.⁷ En cuanto a la figura del rey, se vio extraordinariamente reforzada desde el texto constitucional, figurando en el mismo como persona “sagrada e inviolable”, sita por encima de toda determinación legislativa. No obstante, su papel político se vio mermado, al reducirse el desempeño de sus funciones a dejar obrar a los políticos y a actuar como jefe supremo del Ejército, procurando neutralizar desde ahí todo intento de sublevación militar. Junto a la monarquía, el otro gran baluarte de la Restauración fue la religión católica, en la que Cánovas veía el principal elemento de cohesión del país, por lo cual la fijó constitucionalmente como “religión del Estado”.⁸

En 1876 tuvieron lugar las primeras elecciones generales de la Restauración, que fueron un mero trámite, pues desde antes de su convocatoria existía ya un acuerdo con

⁶ A propósito de este sistema de turnos, escribe Comellas: “Cánovas [...] establece el *turno organizado* de partidos. Cada partido, cuando le toca su vez, gobierna en nombre del régimen, mientras el otro partido - la oposición- le combate, también en nombre del régimen; pero en modo alguno combate al régimen mismo, del cual, como tal oposición, forma parte. Bajo este sistema, el último cuarto del siglo XIX ofrece un panorama de casi completa estabilidad política.” COMELLAS, José Luis. *Historia de España moderna y contemporánea*. Madrid: Rialp, 1999, p. 286. En la misma línea, Eslava Galán y Rojano Ortega han destacado el papel de Cánovas en la edificación del sistema de la Restauración: “Cánovas creía en el equilibrio de los dos grandes poderes, el de la Corona como poder tradicional y el de las Cortes como poder innovador. Aspiraba a instaurar en España un régimen político [...] con dos partidos políticos de programa muy parecido que se sucedieran ordenadamente en el poder y garantizaran la paz social y el progreso económico (especialmente el de las oligarquías financieras que respaldaban tal sistema). Cánovas, con notable olfato político, había logrado aislar el virus de la inquietud revolucionaria que aquejó a España en la primera mitad del siglo XIX: el partido en el poder se aferraba a la poltrona imposibilitando todo cambio político y obligando a los partidos de la oposición a echarse al monte para conquistar el poder de modo violento, mediante pronunciamientos. [...] / Con firme pulso y notable talento político, Cánovas ofreció a la oligarquía el sistema que precisaba: la Constitución de 1876 y dos partidos bien avenidos en unas Cortes domesticadas, [...] Cánovas logró que sus ideas fueran aceptadas por los conservadores y los aglutinó en un partido fuerte y cohesionado. Sobre aquella realidad política elevó el edificio de la Restauración, superando la división del país en vencedores y vencidos. Y todo ello a la sombra propicia de un régimen monárquico hereditario, que siempre resulta más estable que una república.” ESLAVA GALÁN, Juan y ROJANO ORTEGA, Diego. *La España del 98. El fin de una Era*. Madrid: Edaf, 1997, pp. 59-60.

⁷ Sobre este punto, ha escrito Pérez de la Dehesa: “el Congreso de los Diputados se elegía por sufragio restringido a los españoles mayores de veinticinco años, que pagaban una cierta contribución territorial o industrial, o ejercían algunas profesiones o empleos. Estos requisitos, al eliminar el voto de las clases más pobres, contribuyeron a mantener una situación de orden, al menos aparente.” PÉREZ DE LA DEHESA, Rafael. *Política y sociedad en el primer Unamuno (1894-1904)*. Madrid: Ciencia Nueva, 1966, p. 12.

⁸ Ya en un Discurso pronunciado en la sesión del 8-IV-1869 de las Cortes Constituyentes sobre el proyecto de la Constitución de 1869, decía Cánovas: “no habiendo más religión que la católica en España, el Estado debe proteger y proteger eficazmente, aunque por medios liberales y legítimos, el culto católico.” Citado de: GARCÍA NIETO, María del Carmen, DONEZAR, Javier María, y LÓPEZ PUERTA, Luis. *Restauración y desastre, 1874-1898. Bases documentales de la España contemporánea*, vol. IV. Madrid: Guadiana, 1972, p. 39. En esa línea, el texto de la Constitución de 1876 proclama en su artículo 11: “La religión católica, apostólica, romana es la del Estado. La nación se obliga a mantener el culto y sus ministros.” *Ibidem*, p. 66.

el Partido Liberal para que el primer turno de gobierno fuese para el Partido Conservador de Cánovas. Este primer turno de gobierno se extendió hasta 1881, gobernando Cánovas durante todo el tiempo, salvo una leve interrupción entre marzo y diciembre de 1879, en la que asumió el poder Martínez Campos. La principal medida fue sin duda la elaboración de la Constitución, que había de ser expresión jurídica formal del Estado de la Restauración. Aprobado en julio de 1876, el nuevo texto constitucional fue confeccionado como una síntesis de la Constitución moderada del 45 y la democrática del 69, compaginando tesis conservadoras con ciertos principios liberales del Sexenio. Pese a ese eclecticismo, el nuevo texto constitucional legitimaba una serie de mecanismos que fortalecían los intereses de la Iglesia, el ejército y las clases altas, por lo que la tendencia conservadora era claramente dominante. Así lo prueba, por ejemplo, su limitación de las libertades de expresión, de reunión, de asociación y de cátedra. Evidentemente, la relevante personalidad de hombre de Estado de Cánovas era lo que estaba detrás de todo este entramado jurídico y político, cuyo principal propósito era consolidar el régimen de la Restauración.

A grandes rasgos, los objetivos trazados por el gobierno de Cánovas eran el desarrollo de la situación económica y financiera del país, la apertura de un proceso de pacificación que pusiese fin a los diferentes conflictos bélicos interiores y exteriores, y el acercamiento progresivo a los regímenes burgueses y parlamentarios de la política europea. De todos estos objetivos, en el primer turno de gobierno de Cánovas se alcanzaron con éxito el reconocimiento internacional del nuevo régimen y la mejora de la imagen externa del Estado español, además de cierto despunte industrial, comercial, económico y financiero, propiciado por la llegada de inversiones extranjeras. Aunque su principal logro fue la liquidación del estado de guerra múltiple en que estaba sumido el país, concluyendo en 1876 la III Guerra Carlista, y en 1878, la Guerra de Yara.

En cuanto al turnismo político, en el primer lustro de gobierno de Cánovas todavía no se puede hablar de bipartidismo, ya que el Partido Fusionista aún no existía. De hecho, a este primer lustro se le llegó a denominar la “dictadura de Cánovas”. Fue en junio de 1880, tras multitud de escisiones y desavenencias, cuando se configuró el Partido Fusionista, con Práxedes Mateo Sagasta a la cabeza y sobre la base de la aceptación de la Constitución de 1876. Aunque sus fundamentos, en principio, eran los del Partido Constitucional del Sexenio, al aglutinar a las diferentes parcelas del liberalismo progresista, coincidieron en el Partido Fusionista planteamientos políticos divergentes, siendo la oposición al conservadurismo de Cánovas lo que logró hacer de

nexo de unión entre sus miembros. Su acceso al turno de poder se produjo en febrero de 1881, trayendo Sagasta consigo una cierta renovación desde “vientos liberales”, si bien no podemos obviar que su transigencia política fue un aliado perfecto para el proyecto de Cánovas.⁹ En ese sentido, cabe subrayar el consenso con la Constitución de 1876 y el que Sagasta reuniese en derredor suya a figuras como el conde Xiquena, el duque de Alba, el duque de Medinacelli o el general Martínez Campos. Por otro lado, no cabe sino reconocer que durante su turno de poder, el gobierno de Sagasta también pertrechó cambios sustanciales desde la incorporación de algunos elementos del Sexenio, como el establecimiento de la libertad de imprenta y de la libertad de asociación, el levantamiento de la suspensión que pesaba sobre algunos periódicos, el sobreseimiento de algunas causas criminales incoadas por delitos de imprenta, el reconocimiento de la libertad de cátedra, o la reincorporación al servicio activo de los profesores separados de la enseñanza por la Circular de Orovio en 1876. Cabe añadir además que, gracias a estas medidas, pudo empezar a reorganizarse legalmente el movimiento obrero y aparecieron nuevos partidos, como la Izquierda dinástica, en que figuraban Moret o Posada Herrera, el Partido Republicano Federal, de Pi y Margall, o la Unión Católica, fundada por Alejandro Pidal y Mon.

En enero de 1884, volvió a asumir el poder el Partido Conservador de Cánovas, encarnando nuevamente una actitud dura y represiva, a fin de disipar los fantasmas revividos del republicanismo y del carlismo, y de contrarrestar la oposición que empezó a encontrar por parte de los militares, los estudiantes universitarios y los obreros. Sin embargo, esta etapa de gobierno duraría menos de dos años, viéndose precipitada la caída de Cánovas en noviembre de 1885 por el fallecimiento del rey Alfonso XII. El problema de la sucesión dinástica planteaba un problema, sobre todo, por la amenaza de una reactivación del carlismo, contrario a que el poder real pasase a manos de la viuda del rey, María Cristina de Habsburgo. Finalmente, la solución pasó, a través del denominado “pacto de El Pardo”, por una transferencia de la jefatura del gobierno de nuevo a Sagasta y de la jefatura del Estado a María Cristina de Habsburgo, que se

⁹ A este respecto, destaca Jover Zamora: “Si los primeros años de la Restauración llevan una impronta netamente canovista -doctrinaria-, los años ochenta (manteniendo aquella, que es la del forjador del sistema) traen vientos liberales; son una especie de continuación del Sexenio, si bien a otro nivel -sobre unas bases más ‘realistas’ [...]-. Frutos tardíos del Sexenio son, en efecto, la consagración formal de los grandes principios liberales y democráticos alumbrados por aquel: desde el juicio por jurados hasta el sufragio universal. Pero con el sórdido envés de algo perdido irremisiblemente por el liberalismo español al pasar del Sexenio a la Restauración: su talante ético, su sinceridad.” JOVER ZAMORA, José María. La época de la Restauración. Panorama político social, 1875-1902. En *Historia de España* (dirigida por Manuel Tuñón de Lara), vol. VIII. Barcelona: Labor, 1990, p. 272.

comprometió a asumir el poder real durante la minoría de edad de su hijo Alfonso XIII, de quien estaba embarazada cuando murió su marido. Esta fue la gran “prueba de fuego” del bipartidismo, de la cual, el régimen de la Restauración salió consolidado. La regencia de María Cristina se extendió así desde finales de 1885 hasta 1902, limitándose prácticamente a seguir las líneas maestras trazadas por Cánovas del Castillo.

En cuanto al nuevo turno de gobierno de Sagasta, no lo ejerció ya desde el Partido Fusionista, que en junio de 1885, previa unión con la Izquierda Dinástica, había pasado a denominarse Partido Liberal, registrando además algunos cambios en su línea programática. Entre tales cambios, lo más destacable era la intención de reformar la Constitución de 1876 retomando elementos de la revolución del 68, aunque finalmente esto se llevó a cabo solo de manera parcial. No obstante, lograron incorporar algunos elementos renovadores, como la libertad de asociación por la Ley de Asociaciones de 1887, el juicio por jurados en 1888, o la reforma de la ley electoral de 1890, que implantaba el sufragio universal masculino para mayores de 25 años. Por lo demás, aceptaron expresamente la tesis canovista de gobierno compartido entre el rey y las Cortes, así como la vigencia del sistema de turnos.

Por otra parte, estos años fueron también importantes de cara a la redefinición del republicanismo español, que se abrió en diferentes direcciones, a saber: el Partido Republicano Federal de Pi y Margall; el republicanismo “posibilista” de Emilio Castelar; y la Unión Republicana Reformista, fundada en 1886 y con Salmerón, Gumersindo de Azcárate y Ruiz Zorrilla en su filas, pero que fue disuelta apenas un año después por la escisión de los denominados “republicanos progresistas” o “zorrillistas”. Asimismo, en el terreno económico también hubo cambios, experimentándose un cierto despunte gracias al Tratado de Comercio firmado con Francia en 1882 y a la formulación de aranceles librecambistas en 1886. Este desarrollo, sin embargo, se vio frenado por la crisis económica de 1888, que puso fin a los días de librecambismo a ultranza y originó la vuelta a las medidas proteccionistas. Por último, en cuanto a la política internacional, este turno de gobierno de Sagasta también protagonizó un momento importante, como fue la firma de adhesión en 1887 a la Triple Alianza (Alemania, Austria-Hungría e Italia). En esta línea, bajo un poder cada vez más centralizado en la figura de Sagasta, el Partido Liberal gobernó hasta julio de 1890.

Llegaba entonces un nuevo turno de gobierno de Cánovas, que se extendió hasta diciembre de 1892, sin que a lo largo del mismo se pertrecharan cambios sustanciales. Lo más significativo fue la erosión que empezaba a hacerse visible dentro del Partido

Conservador, con dos políticos de peso, Romero Robledo y Francisco Silvela, en pugna por erigirse en futuros sustitutos del artífice de la Restauración. Cánovas inquieto por las fisuras que percibía dentro de su partido y cuyo nerviosismo aumentó a raíz la disidencia de Silvela, decidió entonces volver a ceder del nuevo el turno de gobierno a Sagasta. Volvió así al poder en 1892 el Partido Liberal, que emprendió nuevamente diversas reformas políticas y económicas en torno a problemas estructurales: saneamiento financiero, modernización del ejército, implantación del sufragio universal... No solo llevó a cabo estas reformas en el gobierno, sino también en su propio partido, incorporando dentro del mismo a los republicanos posibilistas. En marzo de 1895, Cánovas tomaba de nuevo el mando, extendiéndose su jefatura hasta agosto de 1897, cuando fue asesinado por el anarquista italiano Angiolillo. Esto queda ya, sin embargo, fuera del marco cronológico al que está circunscrito este trabajo, por lo que nos limitaremos a mencionar cómo continuó desarrollándose el régimen de la Restauración. Tras la muerte de Cánovas, Sagasta le sucedió en el turno de poder, gobernando hasta marzo de 1899, cuando cedió la jefatura del gobierno a Francisco Silvela. En 1901, volvió a asumir el poder Sagasta, correspondiéndole acompañar en su subida al trono a Alfonso XIII, en mayo de 1902.

Sí convendría subrayar que el sistema de turnos continuó vigente, con un funcionamiento casi matemático, hasta alcanzar los albores del siglo XX, abarcando así prácticamente todo el régimen de la Restauración. Es preciso, además, detenernos un momento a analizar el funcionamiento real de este sistema de turnos, que bajo su aparente tendencia liberal ocultaba un fuerte tradicionalismo, tanto desde el ala conservadora que lo imponía, como desde el ala progresista que transigía. Se trataba de una democracia ficticia, pues el mismo gobierno preparaba las transiciones de uno a otro turno de poder, de manera que los resultados de las elecciones estaban previamente pactados con las diferentes fuerzas políticas. Todo estaba controlado, pues, por una maquinaria de evidente fraude electoral y por un sistema caciquil que se extendía desde el gobierno central hasta los ayuntamientos. Los caciques, que eran fundamentalmente grandes propietarios agrícolas e industriales, y en algunos casos, procedían de la burguesía financiera, constituían en sus respectivos territorios la élite local o comarcal. Cumplieron un papel fundamental en este sistema, ya que ellos se ocupaban de la efectividad del fraude electoral, encargándose de movilizar a sus “clientelas” intercambiando votos por favores. Los caciques hacían así las veces de interlocutores estables con el poder central, asegurando la eficacia de toda aquella “farsa electoral” en

la que ellos eran los ejecutores al servicio de la élite política nacional, la cual, por su parte, establecía de antemano los resultados de las elecciones.¹⁰ De este modo, se aseguraba la estabilidad política con las transiciones de uno a otro turno de gobierno.¹¹ Por otra parte, los caciques obtenían además importantes beneficios con este sistema, conservando y aumentando sus cuotas de poder tanto político como económico en sus respectivas zonas.¹² Este caciquismo hizo así de la política de la Restauración una oligarquía, como denunciara en su día Joaquín Costa.¹³

Además del efectivo sistema de turnos, también contribuyó a la estabilidad de la Restauración el que en su primera década marchase sin apenas fisuras el proyecto de crecimiento económico e industrial. Se inició así una etapa de prosperidad, merced a la cual, mejoraron de forma notable las condiciones de vida de buena parte de los españoles. Dicho crecimiento, que fue impulsado fundamentalmente por las industrias mineras y siderúrgicas del norte y por las industrias textiles catalanas, se mantuvo hasta

¹⁰ En palabras de Jover Zamora: “las líneas de inducción no funcionan del electorado a las Cortes, sino del gobierno al electorado, previo acuerdo de aquel con unos notables rurales, locales o provinciales (‘caciques’), que simulan la elección.” *Ibidem*, p. 291. También Eslava Galán y Rojano Ortega han sintetizado el funcionamiento de esta “farsa electoral”: “El Rey designaba al gobierno; el gobierno designaba a los gobernadores de la provincias; los gobernadores designaba a los alcaldes, todos de su cuerda; los alcaldes organizaban y supervisaban las elecciones y daban pucherazo en las urnas donde fuera menester, de manera que el resultada confirmase el gobierno designado por el Rey. El organigrama político funcionaba por su simpleza. [...] El resultado de estos enjuagues era que el partido de turno ganaba con mayoría de un sesenta o setenta por ciento de escaños y el de oposición se quedaba con el resto de los diputados.” ESLAVA GALÁN, Juan y ROJANO ORTEGA, Diego. *La España del 98. El fin de una Era*. Madrid: Edaf, 1997, pp. 63-64. En cuanto a las maniobras empleadas, añaden estos mismos autores: “El sistema se basaba en la falsificación de las elecciones, en el chanchullo y el clientelismo. Cada partido disponía de una organización electoral lo más parecida a un contubernio mafioso, con sus muñidores expertos en obtener resultados sin reparar en los medios, desde lo que gráficamente se denominó pucherazo, o rotura de urna con esparcimiento de papeletas, hasta amaños tales como silenciar el emplazamiento de las mesas electorales o manipular los relojes para atrasar o adelantar el cierre de los colegios electorales. Las listas de votantes se manipulaban descaradamente, excluyendo a los de la oposición e incluyendo nombres de difuntos o de personas inexistentes. [...] Aparte de estas irregularidades, si era menester, los resultados de las urnas se manipulaban desde el Ministerio de la Gobernación, de común acuerdo con los caciques locales. El cacique disponía de los medios adecuados para conseguir sus fines: arrancando votos mediante el halago o la amenaza, comprándolos donde era menester, o alejando de las urnas a los disidentes que los querían ceder. Incluso a veces se llegó a robar las actas por matones a sueldo. El caciquismo no es, sin embargo, privativo de la Restauración. Existía desde mucho antes. / Cada región tenía su cacique en una persona o una familia que generalmente ostentaba la propiedad de la tierra o de los medios de producción. El cacique tenía su clientela política entre los obreros o funcionarios a los que daba trabajo. Quizá habría unos dos mil caciques en toda España, pero los más importantes no pasaban de treinta.” *Ibidem*, pp. 66-67.

¹¹ Yvan Lissorges sostiene a este respecto: “no hay crisis política: el sistema canovista, bien arraigado en sus cimientos caciquiles, resiste todos los embates.” LISSORGUES, Yvan. Leopoldo Alas, *Clarín*, frente a la crisis del fin de siglo. En *El camino hacia el 98 (Los escritores de la Restauración y la crisis del fin de siglo)*. Madrid: Visor Libros y Fundación Duques de Soria, 1998, p. 163.

¹² Sobre esto, puntualiza Lissorges: “Si el régimen de la Restauración no entra en crisis es sin duda por la dispersión e inmadurez de las fuerzas que le son hostiles pero sobre todo porque las bases económicas de la oligarquía no sólo no se tambalean sino que se refuerzan...” *Ibidem*, pp. 163-164.

¹³ Cfr. COSTA, Joaquín. *Oligarquía y caciquismo como la forma actual de gobierno en España*. Madrid: Impr. Hijos de M. G. Hernández, 1902.

aproximadamente 1886, cuando comenzó una depresión económica que alcanzaría proporciones dramáticas en 1892. Entretanto, el país experimentó sin embargo importantes mejoras. El ferrocarril había ido extendiendo sus redes por toda la península, y la luz eléctrica, el teléfono o el tranvía eran síntomas de la tardía llegada de la modernidad a España. Las ciudades también empezaron a transformarse desde los proyectos de urbanización y “ensanche”, sobre todo, aquellas que habían sufrido un fuerte crecimiento demográfico por las emigraciones masivas del mundo rural. Evidentemente, estos cambios urbanísticos dieron lugar a su vez a una nueva “compartimentación social”, pasando a habitar las clases altas el centro de las ciudades, las clases medias las nuevas zonas de los ensanches, y las clases bajas los suburbios de la periferia. Se dibujaba así un nuevo escenario social configurado: por unas clases populares obreras que vivían en la miseria y deambulaban entre las fábricas, el campo, los mercados y las tabernas; por una clase media de gustos estereotipados y una cultura “entre castiza y chabacana”, con sede en los cafés, las plazas de toros y la zarzuela; y por una aristocracia y una alta burguesía que buscaban sobresalir desde la “distinción social” entre aquella mediocridad general. En este sentido, escribe José Luis Comellas: “Si pudiéramos hacer un viaje a la España de 1880 o 1890, nos quedaríamos con la impresión de un país relativamente próspero, alegre y confiado. De gente animada y divertida, aunque sin grandes inquietudes: distinguida en sus modales y vulgar en sus aficiones.”¹⁴ Convendría matizar, no obstante, que este juicio es relativo a las clases medias y altas, no a las clases populares. En efecto, la Restauración abrió las puertas a una época dorada para la burguesía, pero que no se tradujo en cambios positivos para las condiciones sociales y laborales de la nueva masa obrera. No es que con la Restauración no llegase la “paz social”, sino que la Restauración misma, con su sistema oligárquico y capitalista, generó una conflictividad social en las clases populares obreras hasta entonces inédita en nuestro país. Consecuencia del desarrollo industrial, el número de proletarios se intensificó de forma extraordinaria, agolpándose de forma masiva en las ciudades desde la emigración periférica. Los obreros vivían aglomerados en pequeñas casuchas, cuando no en barracones, y en una situación de extrema miseria, que se acentuaba al contrastarla con el creciente nivel de vida de las clases media y alta.¹⁵

¹⁴ COMELLAS, José Luis. *Historia de España moderna y contemporánea*. Madrid: Rialp, 1999, p. 289.

¹⁵ Sobre las condiciones laborales y sociales de estos obreros de finales del siglo XIX. Cfr. JOVER ZAMORA, José María. La época de la Restauración. Panorama político social, 1875-1902. En *Historia de España* (dirigida por Manuel Tuñón de Lara), vol. VIII. Barcelona: Labor, 1990, pp. 349-351.

Todo esto dio lugar a que el movimiento obrero empezase a reorganizarse en España, primero en la clandestinidad y de forma legal a partir de 1881, gracias a la ampliación de la libertad de asociación llevada a cabo por Sagasta y a algunos recovecos que había dejado abiertos el gobierno de Cánovas. Los obreros españoles empezaron así a adquirir conciencia de clase y a organizarse colectivamente, contemplando de nuevo, como en la época del Sexenio, la posibilidad de participar en la dinámica política y social del país. El frente abierto de lucha era el modelo capitalista, que había generado mayores desigualdades en la sociedad española y depauperado las condiciones laborales y de vida de la clase obrera: aumento de la jornada de trabajo, disminución de los salarios, éxodo y desarraigo de la población, erradicación de los modos de vida tradicionales, aumento del alcoholismo... La denominada “cuestión social” se había desatado en España, si bien ya desde la década de los 70 estuvo presente en los debates políticos.¹⁶ Entonces, la idea de la organización del proletariado infundía terror entre las clases burguesas dominantes, alertadas como estaban por los violentos acontecimientos de la *Commune* de París en 1871, hasta el punto de ver en la cuestión social una premonición de la revolución. Ese miedo no hizo sino aumentar con la Restauración, debido al crecimiento del movimiento obrero en España y porque, en efecto, el “principio igualitario” que pregonaban hacía peligrar el orden social burgués establecido. Por ello, Cánovas se resistió a su legalización, argumentando la inviolabilidad de la propiedad privada y la amenaza que el movimiento obrero constituía para el armazón moral católico del país y para la estructura económico-política del liberalismo. A partir de 1881, sin embargo, con el turno de gobierno de Sagasta, además de la legalización de las organizaciones obreras, se tomaron ciertas medidas orientadas a la cuestión social, como la creación en 1883 de la Comisión de Reformas sociales, promovida por Segismundo Moret. El problema era que tales medidas no satisfacían ni a los anarquistas ni a los socialistas, por considerarlas inspiradas en el ideario reformista burgués. Cuando realmente la cuestión social se puso en primer plano fue a partir de 1890, con la aprobación del sufragio universal, al que Cánovas siempre se había opuesto por ver en él una amenaza para el pacto constituyente entre el rey y las Cortes y, en definitiva, para la estabilidad política con la que el sistema de turnos regulaba políticamente el régimen de la Restauración. A la aprobación del sufragio universal

¹⁶ Cerezo Galán señala al respecto que “el debate de 1871 sobre la legalización de *La Internacional* constituye la primera gran presentación [...] en el foro privilegiado del Parlamento, de la cuestión social en España.” CEREZO GALÁN, Pedro. *El mal del siglo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003, p. 162.

hemos de sumar, además, el desencadenamiento de importantes movimientos de huelga y agitación obrera en buena parte del país y la puesta en marcha de una inédita labor de concienciación de la clase obrera, que pronto daría sus frutos.

En esta reactivación del movimiento obrero en España participaron dos tendencias: una anarquista y otra socialista. El anarquismo había comenzado a organizarse en España de la mano de Giuseppe Fanelli, enviado por Bakunin para reclutar miembros para la I Internacional y desde cuyo impulso, nació en 1870 la FRE (Federación Regional Española), correspondiente a la sección española de la I Internacional y afecta a la AIT (Asociación Internacional de Trabajadores). Emergieron entonces las dos principales figuras del pensamiento libertario español, Francisco Pi y Margall, y Anselmo Lorenzo, que abogaron por la “revolución social” como medio para aniquilar el Estado y abolir la propiedad individual. En este escenario, el anarquismo experimentó una fuerte expansión por diversas zonas del territorio español, especialmente en Cataluña, Levante y Andalucía, alcanzando un importante protagonismo en las rebeliones cantonales de la revolución del 68. Sin embargo, pese a su rápida expansión, fue fuertemente reprimido, declarándose en 1874 fuera de la ley a las organizaciones obreras dependientes de la I Internacional, entre ellas, la FRE. El movimiento libertario, no obstante, siguió organizándose en la clandestinidad y participando en esporádicas revueltas obreras. Ya en la década de los 80, una vez que se suavizó el aparato represor contra el movimiento obrero, volvió a cobrar fuerza desde un sentido radical de la política orientado a la revolución social y que encontró sus núcleos más fuertes de adeptos en el campesinado andaluz y en los obreros fabriles catalanes. Precisamente en Cataluña surgió en 1881 la FTRE (Federación de Trabajadores de la Región Española), alcanzando casi 60.000 afiliados en 1882. La escisión entre anarco-colectivistas, inspirados en Bakunin, y anarco-comunistas o anarco-sindicalistas, con Kropotkin como referente, propició sin embargo la desaparición en 1888 de la FTRE y su sustitución por la OARE (Organización Anarquista de la Región Española). Desde la OARE, con carácter apolítico y que daba prioridad a los métodos de “acción directa”, se acabó imponiendo la línea anarco-comunista, y fue entonces cuando el anarquismo español empezó a declinar. Si bien se intensificaron los movimientos colectivistas y los esfuerzos de propaganda y formación, la recurrencia de grupos aislados al atentado terrorista en la década de los 90 desencadenó severas políticas represivas contra el anarquismo por parte del gobierno central, así como un importante descrédito popular.

En cuanto al socialismo, la tendencia que cuajó en España fue la de inspiración marxista, cifrándose entre sus aspiraciones la abolición de clases, la socialización de los medios de producción y la toma del poder político por la clase trabajadora. Como movimiento, el socialismo se organizó primero desde la Asociación del Arte de Imprimir, fundada en 1873 por Pablo Iglesias. Aunque su gran impulso vino con la fundación en 1879 del PSOE (Partido Socialista Obrero Español), encabezado por el mismo Pablo Iglesias y otras figuras como Jaime Vera o Gonzalo Zubiaurre. Durante la década de los 80, el PSOE desarrolló un crecimiento lento, pero efectivo. En 1881, se celebró el primer Comité Central del Partido, y en 1886, apareció el semanario *El Socialista*. Sin embargo, fue sobre todo a partir de la crisis industrial de 1887-88, que propició importantes rebajas salariales, el cierre de fábricas y un notable aumento del desempleo, cuando el proletariado socialista español empezó a organizarse de manera más sólida. En 1888, se constituyó el sindicato UGT (Unión General de Trabajadores) y se celebró en Barcelona el I Congreso del PSOE, al que seguirían en años sucesivos otros congresos en Bilbao, Valencia y Madrid. La década de los 90 fue la de la consolidación del socialismo español, gracias en parte a la adopción del sufragio universal, que concedió a la clase obrera la posibilidad legal de intervenir en la política.

Esta expansión del movimiento obrero es preciso advertir que coincidió con una fuerte crisis del liberalismo español, que en el tránsito hacia la Restauración había quedado despojado de su talante revolucionario. En palabras de Cerezo Galán: “No sólo pierde el impulso creativo renovador, sino que se convierte en una ideología legitimista del orden establecido.”¹⁷ El liberalismo fue así perdiendo progresivamente el apoyo de las clases medias, que habían sido su punto de apoyo y que contemplaban estupefactas cómo se estancaba el sistema de libertades que se había empezado a gestar en 1812. Efectivamente, ante el sistema oligárquico de la Restauración, el liberalismo español no supo abordar la problemática entre democracia y liberalismo, es decir, entre igualdad y libertad, como tampoco supo renovarse en un sentido social. Según advierte Cerezo Galán, “en este punto de tensión crítica [...] se fractura teóricamente el liberalismo entre la tendencia conservadora y la radical democrática.”¹⁸ La primera, representada por Cánovas, será la tendencia dominante durante la Restauración, aunque amortiguada por los turnos de gobierno de Sagasta, donde el régimen se acercó a un modelo de Estado liberal-democrático, si bien de corto alcance.

¹⁷ *Ibidem*, p. 73.

¹⁸ *Ibidem*, p. 75.

También es necesario dar espacio en este capítulo al contexto cultural de la Restauración, al tratarse de una etapa que la crítica coincide en definir como “un renacer de la ciencia y la cultura españolas”.¹⁹ En primer lugar, conviene subrayar que esta efervescencia cultural y científica se desarrolló fundamentalmente en los márgenes del régimen político. Me refiero a que los principales focos de agitación cultural entonces eran los cafés, las redacciones de los diarios y revistas..., y a que los centros por los que fueron penetrando en España las renovadoras corrientes científicas, filosóficas y literarias europeas, como los ateneos, estaban también al margen del gobierno central. En cambio, en los espacios públicos dependientes del gobierno, como la universidad, dominaba una línea tradicionalista, aferrada aún al catolicismo y opuesta a todo conato de renovación en sentido moderno. Un buen ejemplo de ello está en el terreno educativo, donde se hicieron importantes avances hacia un modelo moderno, pero que no protagonizó la educación pública, sino la Institución Libre de Enseñanza.²⁰

Por otra parte, el movimiento cultural durante la Restauración se definió también por haber sido la plataforma desde la cual despegó la denominada “edad de plata” de la

¹⁹ Según Comellas: “Los años de la Restauración coinciden con un renacer de la ciencia y la cultura españolas, que nada deben desde luego, al régimen político, sino que son el resultado de una conciencia que despertaba entonces en los medios intelectuales, y que contrastaba, más que nunca, con la vulgaridad y el conformismo de grandes sectores de la sociedad y con los convencionalismos del arte oficial.” COMELLAS, José Luis. *Historia de España moderna y contemporánea*. Madrid: Rialp, 1999, p. 292. Yvan Lissorges, por su parte, ha subrayado la necesidad de reconocer a la Restauración la “obra inmensa, aunque de extensión socialmente limitada, que en el campo de la cultura y de la literatura es ya para España un considerable paso adelante en el sentido de la modernidad. Los intelectuales y los escritores de uno y otro bando, [...] han sabido aprovechar la poco honrosa paz canovista del turno para entrar en los debates, abiertos en la prensa, en los Ateneos, etc., en torno a las grandes ideas modernas, como por ejemplo, los problemas del realismo y del naturalismo, la estética de la novela, el positivismo, el evolucionismo y el transformismo, el problema religioso, etc. Es evidente, sin embargo, que la corriente más progresista del liberalismo (en la que se sitúa Clarín), la que sigue la estela del libre examen abierta durante el sexenio y está en relativa consonancia con el progreso de la ciencia y con algunas de las ideas modernas que imperan en Europa, es la que impulsa el movimiento.” LISSORGUES, Yvan. Leopoldo Alas, *Clarín*, frente a la crisis del fin de siglo. En *El camino hacia el 98 (Los escritores de la Restauración y la crisis del fin de siglo)*. Madrid: Visor Libros y Fundación Duques de Soria, 1998, p. 159.

²⁰ Creada por Giner de los Ríos y diversos intelectuales de inspiración krausista y liberal, la Institución Libre de Enseñanza tenía como objetivo primero, antes que instruir a la masa analfabeta, “preparar una elite realmente ilustrada capaz de asumir, [...] a medio o largo plazo, un verdadero papel de clase directora para dirigir al país por el camino del progreso.” *Ibidem*, p. 159. Estas intenciones contrastaban, sin embargo, con la preocupante situación de analfabetismo del país, que oscilaba en torno al 70 % de la población. Ahora bien, no es que los institucionistas no tuvieran esto presente, sino que su proyecto educativo se trazó como progresivo. Partiendo de que la ignorancia es el mal, se trataba de promover el saber y la moral, primero en una élite y en las clases medias, y desde ahí, buscar la extensión de la ilustración a todas las clases sociales. El problema fue que donde únicamente cosechó sus frutos fue en las clases medias, o siendo más precisos, en la burguesía. Jover Zamora apela a este respecto a la presencia creciente de “burguesías y clases medias que leen cada vez más periódicos, que aguzan su sentido crítico, que se interesan [...] por los problemas de la sociedad y de la política...” JOVER ZAMORA, José María. La época de la Restauración. Panorama político social, 1875-1902. En *Historia de España* (dirigida por Manuel Tuñón de Lara), vol. VIII. Barcelona: Labor, 1990, p. 273.

cultura española, que José-Carlos Mainer ubica entre 1902 y 1939.²¹ En ese marco temporal, efectivamente, tomaron vuelo en España la literatura, el pensamiento y el arte hasta una altura solo comparable en nuestra tradición cultural al “siglo de oro”, con tendencias y movimientos de calado internacional. Ahí podríamos mencionar a la generación del 98, al modernismo literario y artístico, al *noucentisme*, a las vanguardias artísticas, a la generación del 27... Pero operaríamos desde un falseamiento histórico si entendiésemos que este refloreamiento cultural surgió de la nada, pues para que todas estas tendencias y movimientos renovadores se pusieran en pie fueron necesarios unos cimientos, que forjaron precisamente los intelectuales, historiadores, científicos, pensadores, literatos y artistas de la Restauración. Constituyen estos lo que podemos denominar la antesala de esta “edad de plata” de la cultura española, desde un conjunto heterogéneo en el que figuran: los políticos del Sexenio democrático (Pi y Margall, Castelar, Salmerón...), los filósofos tradicionalistas (Menéndez y Pelayo, Ortí y Lara...), los positivistas (José del Perojo, Manuel de la Revilla...), los institucionistas (Giner de los Ríos, Gumersindo de Azcárate...), los regeneracionistas (Lucas Mallada, Macías Picavea, Joaquín Costa...), la generación de escritores realistas que rehicieron “a la española” el naturalismo francés (Clarín, Pérez Galdós, Pardo Bazán, Palacio Valdés...) y los artistas renovadores del arte español (Fortuny, Carlos de Haes, Aureliano de Beruete...), además de científicos e ingenieros como Santiago Ramón y Cajal o Isaac Peral, entre otros. Sin sus aportaciones y afán de renovación, la emergencia de nuestra “edad de plata” no hubiese sido posible, y esto tiene su explicación en tanto que, durante estos años, la cultura y la ciencia españolas lograron deshacerse poco a poco de su aislamiento inquisitorial y empezaron a engarzarse con la modernidad europea. Tomar en consideración estos antecedentes es, a mi juicio, fundamental para comprender el escenario cultural e intelectual en el que emergieron el joven Unamuno y sus compañeros de generación.

I.2. El joven Unamuno en Bilbao (1864-1880)

En este epígrafe, haremos un recorrido por la vida de Miguel de Unamuno desde su nacimiento hasta 1880, cuando tomó rumbo hacia Madrid para estudiar Filosofía y Letras en la Universidad Central. Comenzaremos por una contextualización histórica relativa al País Vasco en estos años, incidiendo especialmente en la provincia de Vizcaya y la ciudad de Bilbao. A continuación, nos adentraremos en los episodios

²¹ Cfr. MAINER, José-Carlos. *La edad de plata (1902-1939)*. Madrid: Cátedra, 1981.

externos y en las circunstancias íntimas que fueron trazando esta etapa de su vida, empezando su exaltación de la niñez como estado aventajado del alma. Desde ahí, procederemos a la reconstrucción de la infancia y la adolescencia de Unamuno en Bilbao, deteniéndonos en sus aspectos más significativos, como su vivencia de la fe católica heredada, su paso por el bachillerato, su descubrimiento de la filosofía, su primera crisis espiritual o su relación con el emergente movimiento fuerista vasco.

I.2.1. Bilbao y Vizcaya: de la revolución siderúrgica a la aparición del fuerismo

La situación del País Vasco en la segunda mitad del siglo XIX estuvo marcada por la importante transformación económica que supuso el proceso de industrialización y por las consecuencias a nivel social, político, cultural..., a que dicho proceso dio lugar. En efecto, en el País Vasco se pasó entonces de una economía rural, básicamente agrícola y ganadera, a una economía industrial, que empezó a gestarse con la explotación de minas de hierro a gran escala, y prosperó poco después con las industrias siderúrgicas y metalúrgicas. El núcleo fue la provincia de Vizcaya, rica en minas de hierro de gran pureza y cuyas explotaciones mineras funcionaban desde la década de 1840. Sin embargo, cuando experimentaron su verdadero auge fue a partir de la década de los 70, gracias a que se limitaron las fuertes restricciones del Fuero de Vizcaya a las exportaciones de mineral. Asimismo, dentro de este comienzo de la dinamización de las explotaciones mineras, fueron fundamentales las iniciativas y el capital extranjeros, sobre todo de Inglaterra, que propiciaron el despegue de los negocios mineros al ser pagado el mineral en libras esterlinas. Paulatinamente, se fueron sumando capitales procedentes de otros países como Escocia, Francia, Alemania, Austria, Suiza o Noruega. Esta intensificación de la actividad minera provocó a su vez la aparición de un entramado industrial que se fue expandiendo por los pueblos de la provincia de Vizcaya, fundamentalmente, en las zonas mineras y en la ribera del Nervión. Esto se debió, entre otras razones, a que las inversiones ya no procedían exclusivamente del capital extranjero, pues la burguesía vasca empezaba a disponer de capital suficiente para poner en pie sus propias industrias. Desde finales de los años 50, algunos capitales vizcaínos, como el de la familia Ybarra, se habían aventurado en la industria metalúrgica y siderúrgica, estableciendo en Baracaldo las primeras fábricas. Por esa razón, la mayor parte de la actividad siderúrgica vasca se fue asentando entre los pueblos del flanco izquierdo del Nervión. Pero fue entre 1878 y 1882 cuando se produjo lo que se denominó la “revolución siderúrgica”, que dio pie al definitivo despegue económico de

la provincia de Vizcaya. Se trató, además, de un crecimiento progresivo, basado primero en las explotaciones mineras, fortalecido después por las industrias metalúrgicas y siderúrgicas, y finalmente completado con una intensa actividad comercial y bursátil con centro en Bilbao.

Si nos centramos en Bilbao, donde transcurrieron la infancia y adolescencia de Unamuno, lo que propició su expansión industrial y económica fue su condición de villa comercial y su privilegiada posición geográfica, con acceso al mar desde la ría del Nervión. Gracias a ello, las exportaciones de mineral con destino al extranjero tenían que pasar necesariamente por allí, lo cual originó una fuerte actividad económica. En esa coyuntura, se creó en 1857 el Banco de Bilbao, desde donde se puso en marcha una importante actividad financiera y bursátil. El comercio continuó siendo, no obstante, el pulmón económico y social de la ciudad. Esto no pasó desapercibido para las inversiones extranjeras, que además de financiar las explotaciones mineras e industriales, se extendieron también al comercio local. Aparecieron así en Bilbao negocios de todo tipo (tiendas de tejidos, alimentación, maquinaria...), que hicieron crecer de manera ostensible al comercio interior, sobre todo, desde la circulación de productos de exportación. En ese sentido, dice Jon Juaristi, que “por su composición y sus costumbres, el Bilbao preindustrial era una ciudad cosmopolita;...”²² Todos estos cambios no podían dejar de tener consecuencias a nivel social, sobre todo, por el espectacular salto demográfico que se produjo en Bilbao. Fruto de la creciente actividad minera e industrial, pasó de contar con unos 18.000 habitantes en 1860 a más de 30.000 en la década de 1870. Tal crecimiento trajo consigo importantes cambios sociales, tanto desde la aparición de una creciente burguesía que abanderaba la nueva etapa de prosperidad económica, como desde la llegada de miles de trabajadores inmigrantes procedentes de diversos lugares de la geografía española, destinados al trabajo en las minas y, posteriormente, en las industrias metalúrgicas y siderúrgicas. Inevitablemente, esto transformó la vida social de la ciudad, que fue perdiendo su ritmo pausado, antes solo alterado por el trasiego del comercio.²³

Por otra parte, el episodio histórico más llamativo que vivió Bilbao en estos años fue sin duda el sitio y bombardeo de la ciudad en 1874, que sería a su vez uno de los momentos decisivos de la III Guerra Carlista. Dicho conflicto bélico dio sus primeros

²² JUARISTI, Jon. *El chimbo expiatorio (La invención de la tradición bilbaina, 1876-1939)*. Madrid: Espasa-Calpe, 1999, p. 74.

²³ Sobre las peculiaridades del Bilbao de esta época: Cfr. ARRIAGA, Emiliano de. *El Bilbao anecdótico de la segunda mitad del siglo XIX*. Bilbao: Ellacuría, 1961.

pasos en abril de 1872, cuando desde Suiza, el infante Carlos de Borbón, nieto del Carlos M^a Isidro de la I Guerra Carlista (1833-1839), inició ciertos movimientos estratégicos con vistas a asumir el trono de España. Tras varios intentos frustrados de movilización de las tropas carlistas, fue a partir de febrero de 1873, una vez proclamada la I República Española, cuando la contienda cobró más fuerza, impulsando la insurrección carlista el que se propagase por buena parte del territorio nacional una cierta animadversión contra el gobierno de la República. En julio de ese mismo año, entraba en España el “aspirante” al trono, autoproclamado Carlos VII, siendo su llegada celebrada con gran fervor popular en Cataluña, País Vasco y Navarra.²⁴ En estas regiones, buena parte del territorio quedó en manos de los carlistas, a excepción de las principales ciudades. Por ese motivo y porque el principal apoyo de los carlistas estaba en los ámbitos rurales, el “aspirante” fijó sus residencias en Estella (Navarra), Tolosa (Guipuzcoa) y Durango (Vizcaya), a la espera de poder asaltar las capitales de provincia. En el caso de Bilbao, se mantuvo a salvo por la reactividad hacia el carlismo de su población, que ya había sufrido un asedio en la I Guerra Carlista, y porque allí se habían instalado las guarniciones liberales.²⁵ Sin embargo, los carlistas tenían su punto de mira fijo en la capital vizcaína, no solo de cara a la estrategia militar, sino también porque quienes financiaban la campaña precisaban un aval de envergadura. El objetivo empezó a acercarse a finales de 1873, cuando los carlistas, tras atravesar Portugalete, lograron cercar la ría del Nervión, crucial como medio de abastecimiento de la ciudad. Tras esto, continuaron estrechando el cerco de la villa, hasta que finalmente, el 10 de febrero de 1874 lograron sitiar Bilbao. Aunque hasta el 21 no empezaron los bombardeos, durante los 125 días que duró el asedio, los morteros carlistas llegaron a lanzar unas 5.000 bombas sobre Bilbao, provocando afortunadamente más daños materiales que humanos. Entretanto, la ciudad era defendida por una guarnición de más de 5.000 militares bajo el mando del general Ignacio del Castillo y por el denominado “Batallón de los Auxiliares”, un cuerpo de milicias formado por civiles liberales

²⁴ En el caso del País Vasco, explica Azaola: “Para la Vasconia rural, la monarquía de Amadeo I [...] era un engendro diabólico, y la primera República constituía una abominación infernal. Pactar con ellas, aunque fuera a cambio de la más amplia autonomía, equivaldría a precipitarse en el fuego eterno. Ante ellas, sólo una actitud era lícita: la cruzada. [...] / Reinando don Amadeo, se levantaron en el País las primeras partidas, pero sin éxito. Y, apenas proclamada la República, la guerra estalló abiertamente. En la región vasca, tan sólo los principales centros urbanos se mantuvieron [...] inaccesibles al carlismo.” AZAOLA, José Miguel de. *Vasconia y su destino*, vol. I. Madrid: Revista de Occidente, 1976, p. 301.

²⁵ “La población de Bilbao era en cambio liberal, en su mayoría. Se miraba entonces al carlismo como una reacción oligárquica de la Vasconia rural, enemiga del progreso y de la libertad y de las ciudades mercantiles y burguesas...” AREILZA, José María de. *Tres batallas por Bilbao y otras páginas*. Bilbao: El Tilo, 1997, p. 88.

bilbaínos, que ejercieron un importante papel en la defensa de la ciudad.²⁶ El levantamiento del sitio de Bilbao no fue tarea fácil, pues se echó en falta el apoyo del ejército, que había sido desmembrado por el general Pavía a finales de 1873 al tener que distribuir las tropas entre los conflictos de Cuba, Filipinas y los frentes carlistas de Cataluña y El Maestrazgo. Tras los intentos frustrados de Moriones y Serrano, a finales de abril, el general Gutiérrez de la Concha asumió la responsabilidad de abrir el camino hacia Bilbao contando con la incorporación del Ejército del Norte, y lo logró. El 1 de mayo, las tropas carlistas del general Elío abandonaban la villa por el flanco derecho del Nervión, y el 2 de mayo, las tropas del general Concha entraban por el puente de San Antón. La “invicta villa” había sido nuevamente liberada, y los bilbaínos se echaron a la calle para festejarlo y celebrar jubilosamente la entrada de las tropas liberales; episodio este último que Unamuno recordará especialmente, como más adelante tendremos ocasión de ver. Debió ser, no obstante, un festejo agrídulce, ya que el conflicto se saldó con 120 soldados y 80 auxiliares muertos, y con aproximadamente 700 heridos.²⁷ Pese a esta importante derrota, la contienda continuó hasta comienzos de 1876, con partidas carlistas dispersas por las provincias vascas, pero sin constituir una seria amenaza. Entretanto, Bilbao fue recobrando su pulso, aunque seguían latentes los avatares de la guerra con la continua entrada y salida de tropas. Finalmente, los episodios bélicos de esta III Guerra Carlista concluyeron en febrero de 1876 con la conquista de Estella, la paz de Somorrostro y la huida del pretendiente Carlos VII a Francia. Acaso la principal consecuencia para Bilbao de aquel episodio, además de la necesaria reconstrucción de la ciudad, fue la proliferación del liberalismo, sobre todo, entre la pequeña burguesía urbana, que veía en los “auxiliares” a verdaderos héroes defensores de la libertad.

Precisamente ese mismo año de 1876 tuvo lugar otro episodio político con importantes consecuencias para el devenir del pueblo vasco, como fue la abolición de los Fueros de las provincias vascongadas. Si nos remontamos a los antecedentes de la cuestión foral en el seno de la política española del XIX, hemos de tener en cuenta, siguiendo a Azaola, lo siguiente:

²⁶ Los “auxiliares”, que llegaron a formar hasta 8 compañías y a reunir más de 1000 combatientes, asumieron como lema el llamado “Himno de los Auxiliares”, compuesto por Manuel Villar: “Somos auxiliares, / sin color ni grito, / somos defensores de este pueblo invicto. / Somos liberales / y derramaremos / toda nuestra sangre / por la libertad. / Ya nos llaman a las armas, / compañeros acudid / y corramos sin demora / nuestro deber a cumplir. / ¡A vencer! / ¡O morir!”. ARRIAGA, Emiliano de. *El Bilbao anecdótico de la segunda mitad del siglo XIX*. Bilbao: Ellacuría, 1961, p. 76.

²⁷ Cfr. AREILZA, José María de. *Tres batallas por Bilbao y otras páginas*. Bilbao: El Tilo, 1997, pp. 80-96.

desde los días de la Constitución de Cádiz hasta mediado el siglo XIX, la rama más radical de los liberales, o ‘progresista’, había sido la más contraria a los Fueros; mientras que la rama ‘moderada’, o conservadora, con el apoyo de la reina gobernadora María Cristina y de su hija Isabel, se había mostrado relativamente favorable a las aspiraciones forales [...] La revolución del 68 y acontecimientos subsiguientes son muestras del cambio total que se produjo en las orientaciones respectivas. Los liberales avanzados, que se apoderan entonces del mando, muestran hacia las aspiraciones vascas una comprensión y una simpatía [...] Y al caer Amadeo I en 1873, los republicanos -situados aún más a la izquierda-, por hallarse orientados al federalismo, son de hecho amigos y aliados, y no adversarios, de las autonomías regionales. Los moderados o conservadores, en cambio, derivan hacia una posición antiforal.²⁸

Esto explica que, ya en la Restauración, la medida abolitoria fuese adoptada por el gobierno conservador de Cánovas del Castillo, que buscaba instaurar un régimen “liberal y unitario”. Contaba, además, para la erradicación de los Fueros con el apoyo de la mayoría de los españoles, que veían en tales Fueros un privilegio injusto.²⁹ En cierto modo, no les faltaba razón, pues además de suponer importantes beneficios fiscales, los Fueros eximían a los jóvenes vascos de incorporarse al ejército en las mismas condiciones del resto de los españoles. El primer movimiento efectivo tuvo lugar el 6 de abril de 1876, cuando el gobierno de Cánovas dictó una Real Orden que podemos entender como paso previo a la supresión del régimen foral. Ante tal amenaza, las diputaciones forales vascas se reunieron y comunicaron al gobierno lo inoportuno del momento para una reforma del régimen foral, insistiendo en que defenderían las libertades del pueblo vasco hasta donde pudieran. Los fueristas iniciaron entonces algunos movimientos de reacción, como la creación en mayo de 1876 en Madrid del periódico *La Paz*, pero su efectividad fue casi nula. Frente a ellos, Cánovas se mostraba innegociable, empleando como argumento central la unidad constitucional de España. Pese a las múltiples reuniones que mantuvieron las diputaciones con el gobierno central entre los meses de abril y mayo, no hubo manera de llegar a acuerdo alguno. De nada sirvieron los requerimientos de los fueristas en defensa de las instituciones vascas y de su independencia y libertad histórica como pueblo, ni los argumentos que esgrimieron a propósito de que la riqueza del País Vasco estaba en manos de los liberales, quienes, frente a los carlistas, apoyaban a la monarquía de Alfonso XII. Finalmente, el rey

²⁸ AZAOLA, José Miguel de. *Vasconia y su destino*, vol. I. Madrid: Revista de Occidente, 1976, pp. 299-300.

²⁹ En este sentido, escribe Azaola: “Reaccionando a la vez contra el carlismo fuerista y antiliberal y contra el republicanismo archiliberal y federalista, los nuevos dueños de la situación [...] deseaban la consolidación de un régimen a la vez liberal y unitario. [...] Fuera de Vasconia, la inquina contra los Fueros era general. Considerábase que constituían un privilegio irritante:...” *Ibidem*, p. 303. Este juicio lo suscribe Corcuera Atienza: “Acabada la guerra se extiende por toda España una campaña en pro de la abolición de los fueros vascos, a los que se achaca la culpa del levantamiento carlista.” CORCUERA ATIENZA, Javier. *La patria de los vascos. Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco (1876-1903)*. Madrid: Taurus, 2001, p. 70.

autorizó a Cánovas del Castillo como presidente del Consejo de Ministros para que redactase el proyecto de reforma del régimen foral. Así, el 21 de julio de 1876, se dictó la reforma de los Fueros de las provincias vascongadas, que equiparaba a estas con el resto de provincias españolas, anulando aquellos privilegios y derechos históricos de que hasta entonces habían gozado y que habían sido respetados por los diferentes gobiernos anteriores, como la exención de quintas militares y ciertas ventajas fiscales en las contribuciones e impuestos.³⁰ Como podemos adivinar, la medida provocó una honda conmoción social y política en todo el País Vasco, despertándose un sentimiento indignación colectiva, que se canalizó a través del denominado “fuerismo”. Curiosamente, confluyeron allí todas las fuerzas políticas vascas, tanto carlistas como liberales.³¹ Esto constituye un caso paradójico, pues el sentimiento de indignación que supuso la abolición de los Fueros en 1876 lo compartieron carlistas y liberales. Es decir, que muchos de quienes unos meses atrás combatían en trincheras enfrentadas, se vieron a partir de la derogación foral en un mismo bando.³²

³⁰ El artículo 1 de esta ley de abolición de los Fueros decía: “Los deberes que la Constitución política ha impuesto siempre a todos los españoles de acudir al servicio de armas cuando la ley los llama, y de contribuir en proporción de sus haberes a los gastos del Estado se extenderán como los derechos constitucionales se extienden a los habitantes de las provincias de Vizcaya, Guipúzcoa y Álava del mismo modo que a los demás de la Nación.” Citado de: LUJÁN PALMA, Eugenio. *Trayectoria intelectual del joven Unamuno: historia de una crisis de fundamentos*. Bilbao: Ayuntamiento de Bilbao, 2003, p. 61. Por otra parte, según matiza Azaola, “la célebre ley de 21 de julio de 1876 [...] no pronuncia expresamente la abolición de los Fueros vascongados, [...] sino que, suave y hábilmente (según correspondía al temperamento personal y al estilo político de Cánovas del Castillo, [...]), desmonta sin ruido, pero minuciosamente, una por una, cuantas piezas esenciales del antiguo sistema foral subsistían en las tres provincias. / [...] El artículo primero de la ley extiende a las Vascongadas la leva forzosa para el ejército de tierra y obliga a sus habitantes a contribuir en proporción a sus haberes a los gastos del Estado, ‘del mismo modo que a los de las demás regiones de la nación’. Los artículos segundo y tercero, así como el quinto, establecen las normas de aplicación de los dos principios básicos asentados en el primero (quintas e impuestos), abriendo las puertas a posibles arreglos y estableciendo ciertas exenciones en casos particulares. Y el importantísimo artículo cuarto prevé la introducción de ‘todas las reformas que en su antiguo régimen foral exijan, así el bienestar de los pueblos vascongados como el buen gobierno y seguridad de la nación’.” AZAOLA, José Miguel de. *Vasconia y su destino*, vol. I. Madrid: Revista de Occidente, 1976, pp. 304-305. No obstante, como subraya Azaola, si bien es cierto que “en ninguna parte aparece mencionada la abolición del régimen foral de las Vascongadas en su conjunto; y sí, en cambio, taxativamente sus ‘reformas’,” también lo es que “la ley del 21 de julio de 1876 puede [...] calificarse de abolicionaria.” *Ibidem*, p. 305.

³¹ Sobre este punto, escribe Corcuera Atienza: “En las provincias vascas se generaliza un sentimiento de injusticia y frustración que produce la unanimidad de todas las fuerzas políticas en torno a los fueros, entendiéndolo tal ley como castigo a los vascos todos, carlistas y liberales, puesto que no existe castigo para los carlistas de otras provincias...” CORCUERA ATIENZA, Javier. *La patria de los vascos. Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco (1876-1903)*. Madrid: Taurus, 2001, p. 98.

³² Esto tiene una explicación, que nos brinda Azaola: “Se equivocan quienes piensan que los liberales vascos de aquellos días, que opusieron encarnizada resistencia a la avalancha carlista, no eran fueristas. Lo mismo entre ellos que entre los carlistas, el prestigio de los Fueros (como el de todos los beneficios que se pierden) había ido creciendo a medida que el régimen foral desaparecía.” AZAOLA, José Miguel de. *Vasconia y su destino*, vol. I. Madrid: Revista de Occidente, 1976, pp. 301-302. En cuanto al caso concreto de Bilbao, ha subrayado Corcuera Atienza cómo en este escenario emergió un sintomático “fuerismo liberal”: “Si en la época del sitio [...] parece predominar entre la población bilbaína un cierto

Desde su aparición, el movimiento fuerista reclamó la vuelta al régimen de los antiguos Fueros, pero desde posiciones enfrentadas. Por un lado, el denominado “fuerismo intransigente” aglutinaba “a los miembros de la oligarquía agraria, y a una burguesía urbana con intereses en el medio rural”. Su postura, de corte radical, se definía desde la oposición “por principio, a cualquier transacción con el gobierno”, y desde la exigencia de la “reintegración foral”, reclamando así la vuelta a la situación anterior a 1876. Por otro lado, el “fuerismo transigente” lo conformaban “representantes de la burguesía mercantil e industrial”. Desde posiciones más moderadas, eran partidarios de negociar con el gobierno de cara al nuevo sistema de autonomía, denominado “régimen de conciertos económicos”.³³ A hilo de esta división interna del movimiento fuerista, hay que matizar que tras ella se ocultaba una hábil estrategia de Cánovas, pues la ley ponía fin a la exención fiscal y a la del servicio de armas, pero en su artículo 4 dejaba un resquicio abierto para la negociación de un régimen administrativo especial. En ese sentido, subraya Corcuera Atienza:

Este artículo será el arma fundamental de presión de Cánovas, y lo que le permitirá fomentar el desacuerdo entre los fueristas, pronto divididos entre ‘intransigentes’ partidarios del ‘todo o nada’, cuya unidad política será la lucha (por cauces legales) en pro de la derogación de la ley de 21 de julio, y ‘transigentes’, que pretenden salvar ‘algunos restos, sobre los ya salvados, del naufragio de nuestras instituciones’, para lo que entrarán en diálogo con el gobierno procurando mantener el máximo de autonomías en la aplicación del citado artículo cuarto.³⁴

En principio, las diputaciones provinciales de las tres provincias vascongadas coincidían en exigir la derogación de la ley, pero pronto aparecieron las escisiones. En Álava y Guipúzcoa, acabó triunfando la línea transigente. En cambio, en Vizcaya se mantuvo la línea de resistencia intransigente, con Fidel de Sagarmínaga y la Unión Vasco-Navarra a la cabeza.³⁵ Pese a ello, tras varios intentos frustrados de negociación, el 17 de marzo de 1877 se ordenó la disolución de la Diputación General de Vizcaya, cuya gestión pasaría a manos de varios jueces de Bilbao, Durango y Balmaseda que fueron nombrados desde el gobierno. Sorprendentemente, los jueces manifestaron su

sentimiento de oposición a los fueros -identificados con los carlistas-, acabado aquél, y sobre todo en la medida en que empiezan a alzarse en la península voces solicitando su derogación, despierta el fuerismo liberal, impulsado también por el propio hecho de la pérdida de protagonismo de aquella burguesía democrática movilizadora para la defensa de Bilbao...” CORCUERA ATIENZA, Javier. *La patria de los vascos. Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco (1876-1903)*. Madrid: Taurus, 2001, pp. 95-96.

³³ JUARISTI, Jon. *El linaje de Aitor. La invención de la tradición vasca*. Madrid: Taurus, 1998, p. 30.

³⁴ CORCUERA ATIENZA, Javier. *La patria de los vascos. Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco (1876-1903)*. Madrid: Taurus, 2001, p. 76.

³⁵ “En sesión de 4 de octubre, las Juntas de Vizcaya, que aún mantienen unánimemente una política fuerista intransigente, acuerdan, en resumen, que la Diputación no debía cooperar con el Gobierno ni directa, ni indirectamente, al establecimiento de la ley de 1876.” *Ibidem*, p. 77.

apoyo a la política del anterior gobierno de la Diputación y pidieron que los diputados volvieran a sus cargos. Dadas las difíciles circunstancias, el 26 de abril, el gobernador civil disolvió las Juntas de Vizcaya, y unos días después, el 5 de mayo, el rey firmaba un Real Decreto que en su artículo 1 igualaba a Vizcaya con el resto de provincias del reino de España. Finalmente, el 15 de mayo tomaban posesión de sus cargos de forma interina los nuevos miembros de la Diputación General de Vizcaya, que eran, ahora sí, liberales partidarios de la línea transigente. Con ellos, se dio inicio a una nueva etapa en las relaciones con el gobierno central, cifrándose sus esperanzas en recuperar cierta autonomía fiscal. Una vez alineadas todas las diputaciones vascas en la línea transigente, el 28 de febrero de 1878 fue decretado el “régimen de conciertos económicos”, con el cual se consolidaba el nuevo sistema fiscal (“primer concierto económico”) y se cerraba el proceso de unidad constitucional iniciado con la ley de julio de 1876.³⁶ Sobre este régimen de conciertos económicos, conviene hacer hincapié en que constituyó un gran logro de la política transigente, pues logró que cada diputación provincial vasca pudiese establecer los impuestos dentro de sus respectivos territorios sin necesidad de atenerse a la legislación general de España. Desde esta perspectiva, resultaron en cierto modo erróneas las presunciones de que los liberales transigentes no defenderían bien en las diputaciones provinciales los intereses de los vascos. De hecho, alcanzaron la autonomía fiscal con una regulación interna que dejaba el concierto económico en manos de las corporaciones provinciales vascas y evitaba la imposición directa de los impuestos sobre la riqueza de Vizcaya por parte del gobierno central. Hemos de insistir en esto a fin de no caer en el error de interpretar que a los liberales transigentes no los movía la defensa del Fuero. Al contrario, su principal objetivo radicaba en que los intereses de Vizcaya no fueran gestionados por manos ajenas y, en cierta manera, lo lograron.³⁷

³⁶ Según informa Azaola: “el real decreto del 28 de febrero de 1878 (precedido por otro del 13 de noviembre de 1877 y por la real orden del 19 de diciembre siguiente) instituía para las Vascongadas los conciertos económicos, [...] ‘forma adoptada por el Gobierno, de acuerdo con las Diputaciones de Vizcaya, Guipúzcoa y Álava, para cumplir el deber constitucional impuesto a estas tres provincias en la ley de 21 de julio de 1876 [...] de pagar en la proporción que les corresponda las contribuciones, rentas e impuestos ordinarios y extraordinarios que se consignen en los presupuestos generales del Estado’, quedando la recaudación de los impuestos [...] a cargo de las Diputaciones, las cuales conservaban amplias facultades para administrar sus propios recursos y ejercer la tutela administrativa sobre los municipios:...” AZAOLA, José Miguel de. *Vasconia y su destino*, vol. I. Madrid: Revista de Occidente, 1976, p. 306.

³⁷ Así lo expresa una Circular de la Diputación Provincial (interina) del 7-IV-1879: “El fin a que debemos aspirar [...] era el de suavizar, en cuanto a nuestro alcance estuviera, la aplicación a este país de la terrible y niveladora ley de 21 de julio de 1876, poniendo el mayor cuidado en dejar siempre a salvo sus

Pese a ello, las reclamaciones del fuerismo intransigente alcanzaron un mayor calado social, especialmente en Vizcaya. Allí, buena parte del peso recayó en la figura de Fidel de Sagarmínaga,³⁸ creador en 1880 del partido Unión Vasco-Navarra, que constituyó “el primer intento político de cierta envergadura de crear un movimiento unitario en todos los territorios vascos peninsulares.”³⁹ Desde ahí, los partidarios del fuerismo intransigente exigían la derogación sin concesiones de la ley abolitoria de 1876, la reintegración de las instituciones políticas vascas con la consiguiente vuelta al autogobierno, la defensa de los Fueros, y la unión de vascos y navarros.⁴⁰ En esa línea, uno de los lemas de la Unión Vasco-Navarra fue “sólo política vascongada”, con lo cual, reclamaban autonomía de gobierno y aislamiento de la política interior del gobierno español.⁴¹ Sin embargo, la Unión Vasco-Navarra no cosechó los éxitos políticos deseados, pese a la confianza depositada en Fidel de Sagarmínaga, que llegó a ser elegido diputado general del Señorío de Vizcaya en 1876. Fracasaron, en cambio, en las elecciones a Cortes de 1879, alcanzando tan solo un diputado por el distrito de Durango, y también en las elecciones de diputados provinciales de 1880, en las que no

derechos.” Citado de: CORCUERA ATIENZA, Javier. *La patria de los vascos. Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco (1876-1903)*. Madrid: Taurus, 2001, p. 101.

³⁸ Fidel de Sagarmínaga y Epalza (1830-1894). Inició su carrera política como liberal moderado, llegando a ser miembro de la Unión Liberal durante el régimen isabelino y desempeñando a lo largo del mismo varios cargos administrativos de responsabilidad. Tras la derogación foral, se puso a la cabeza del fuerismo intransigente desde la Unión Vasco-Navarra y, posteriormente, desde la Sociedad Euskalerría, defendiendo siempre sin concesiones la vuelta a la situación previa a la derogación foral. Emiliano de Arriaga se refiere a él en los siguientes términos: “el postrer diputado general bajo el régimen de nuestros llorados fueros, el magistrado enérgico, el vasco intergérnico, el eximio publicista, el cimentador y el alma de la *Sociedad Euskalerría*, cronista honorario de Vizcaya y cumplido caballero, don Fidel de Sagarmínaga y Epalza...” ARRIAGA, Emiliano de. *El Bilbao anecdótico de la segunda mitad del siglo XIX*. Bilbao: Ellacuría, 1961, p. 156.

³⁹ CORCUERA ATIENZA, Javier. *La patria de los vascos. Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco (1876-1903)*. Madrid: Taurus, 2001, p. 121. “En un principio, la Unión Vasco-Navarra, de Sagarmínaga, consigue aglutinar a gentes de diversas procedencias políticas, tanto carlistas como liberales, aunque nunca lograra convertirse en un grupo mayoritario.” *Ibidem*, p. 137.

⁴⁰ Sus principios fundamentales, según informa Ereño Altuna, eran: 1) “desinteresarse por la política española, o interesarse por ella sólo en la medida en que estuviese en juego la reintegración de las instituciones forales. ¡Sólo política vascongada! La cuestión foral de las provincias vascas, incluida Navarra, debía convertirse en único objeto de preocupación política.” 2) “reunir a todos los partidos vascos, que debían olvidar todas las ‘antiguas diferencias’, todas las luchas y miserias, en la ‘Unión Vasco-Navarra’, únicamente interesada [...] en la derogación de la ley de julio de 1876 y la restauración íntegra de las instituciones políticas del pueblo vasco”. 3) “defensa foral... y defensa de la religión. ¡Jaungoikoa eta Foruak!, sería precisamente el lema común de todos los partidarios de ‘La Unión Vasco-Navarra’.” UNAMUNO, Miguel de. *La unión constituye la fuerza* (edición e introducción de José Antonio Ereño Altuna). Bilbao: Ikur, 1994, pp. XIX-XX.

⁴¹ A este respecto, subraya Corcuera Atienza: “los fueristas intransigentes tienen como único ámbito de acción política el de las provincias vascas. [...] prescinden de la política general española. Fuera tal política republicana o monárquica, liberal o conservadora, el problema de los intransigentes era que el País Vasco mantuviera su organización foral. Por ello su trabajo político se orienta a la consecución de una unanimidad de las fuerzas políticas vascas en torno a la defensa del fuero.” CORCUERA ATIENZA, Javier. *La patria de los vascos. Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco (1876-1903)*. Madrid: Taurus, 2001, p. 105.

obtuvieron representación, debido, entre otras razones, a las restricciones del sufragio impuestas por el gobierno central.⁴² El fracaso político de la Unión Vasco-Navarra se consumó en 1881, cuando el grupo de Sagarmínaga se desmembró como partido. Ahora bien, ello no supuso el final de la lucha del fuerismo intransigente bilbaíno, que continuó peleando por los intereses forales desde la Sociedad Euskalerría, de Bilbao, que pasó a recoger el testigo de la Unión Vasco-Navarra.

Estos fracasos políticos del fuerismo intransigente contrastaban con los éxitos que, sin embargo, cosecharon en el terreno cultural. Y es que, además de trabajar en las arenas políticas por la derogación de la ley abolitoria, buena parte de sus estrategias de lucha las llevaron a cabo desde el terreno cultural y propagandístico. Hay que tener en cuenta que en todo el País Vasco y especialmente en Vizcaya, se había iniciado desde 1876 todo un proceso de reivindicación de la cultura tradicional vasca, dentro del cual, copó un especial protagonismo la recuperación del euskera en cuanto testimonio ancestral más vivo y seña de identidad. Desde ahí, se fomentó una literatura, escrita tanto en euskera como en castellano, destinada a cantar las excelencias del sistema foral y a proyectar una imagen idealizada del pasado vascongado como una suerte de “paraíso perdido”.⁴³ Los fueristas intransigentes partían de la convicción de que el proceso de industrialización de Vizcaya había traído consigo una progresiva desaparición de las costumbres y formas de vida tradicionales, y provocado la aceleración del ya iniciado abandono del euskera. Eso explica que aquella literatura estuviese poblada por todo un imaginario de héroes y tradiciones euscaldunas, y la continua evocación a tiempos pasados, cuando los pobladores genuinos del País Vasco gozaban de libertad y su cultura permanecía intacta en su riqueza, impermeable a las corrupciones extranjeras que había traído el industrialismo. De este modo, los mitos y

⁴² Según Corcuera Atienza, las razones de estos fracasos radicaban en que los fueristas intransigentes estaban “desprovistos de un programa de alternativa global al centralismo, carentes de estructura organizativa superior a la provincial, sin poder social suficiente para presionar desde las instituciones, con gran parte de su electorado potencial desprovisto de derecho de voto -de resultados de la legislación censitaria-...” *Ibidem*, p. 141.

⁴³ Sobre esa base, Michelena destaca cómo a partir de la derogación foral de 1876, desde el fuerismo “se manifiesta en minorías bastante nutridas un mayor interés por la cultura y el pasado del país.” MICHELENA, Luis. *Historia de la Literatura Vasca*. Donostia: Erein, 1988, p. 137. También se ha pronunciado sobre este fenómeno Corcuera Atienza, a cuyo juicio: “la defensa del sistema foral, los cantos a sus excelencias y la protesta por su abolición, serán generales en casi toda la literatura política que aparece en el País Vasco, desde 1876, tanto a nivel de libros o folletos como de prensa, y se mantendrán durante muchos años...” CORCUERA ATIENZA, Javier. *La patria de los vascos. Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco (1876-1903)*. Madrid: Taurus, 2001, p. 100. En la misma línea, Aldekoa ha destacado que “fue intensa la actividad cultural y propagandística que, desde una visión idealizada y nostálgica del pasado, desplegó el movimiento fuerista a través de revistas y periódicos en defensa de los Fueros, la lengua vasca y los antiguos usos y costumbres.” ALDEKOA, Iñaki. *Historia de la literatura vasca*. Donostia: Erein, 2004, p. 79.

héroes legendarios de la cultura tradicional vasca (Aitor, Amaya, Lecobide, Lelo, Jaun Zuría, el Baso-jaun...) empezaron a circular como acaso nunca antes lo habían hecho. Esto supuso una importante recuperación de las obras y autores que, a lo largo del XIX y desde un impulso romántico, habían ido creando ese imaginario. A propósito de esto último, podemos mencionar las obras: *Voyage en Navarre pendant l'insurrection des Basques* -Viaje a Navarra durante la insurrección de los vascos- (1836), de Agustín Chaho; *Cuentos populares* (1853), de Antonio Trueba; *Leyendas vascongadas* (1857), de José María Goizueta; *Tradiciones Vasco-Cántabras* (1866), de Juan V. Araquistain; o *La Dama de Amboto* (1869), de Sotelo Manteli. Asimismo, nuevas obras que recreaban estos mitos y leyendas alcanzaron también un notable éxito, como *Amaya o los vascos en el siglo VIII* (1879) de Navarro Villoslada, *Los últimos íberos* (1882) de Vicente Arana, o *El Baso-jaun de Etumeta* (1882), de Juan V. Araquistain. Esta literatura histórico-legendaria, escrita en castellano por autores vascos y que operaba desde unas formas narrativas ya en desuso, tenía como nexo de unión, según Lasagabaster, su “uniformidad ideológica”. Por ello la define como “expresión monocorde del romanticismo político más conservador”, y subraya el auge que experimentó a raíz de la derogación foral, llegando a convertirse en “uno de los soportes ideológicos más fuertes” del movimiento regionalista vasco.⁴⁴ Lo que esta literatura trataba de justificar y defender era la originalidad de la cultura vascongada, y para ello, empleó todos los medios a su alcance, recuperando mitos y tradiciones, pero también inventándolos.⁴⁵ En ese sentido, habla Lasagabaster de “la servidumbre ideológica de una literatura que funciona como soporte documental de una voluntad colectiva y de un proyecto político y cultural.”⁴⁶ Esta fue una de las consecuencias que, en el terreno cultural, originó la derogación de los Fueros, la puesta marcha de una literatura y una mitología vascongadas de nuevo cuño y, junto a ellas, de una particular interpretación de la historia del País Vasco. Fue así como, según Corcuera Atienza, la “cuestión foral”

⁴⁴ LASAGABASTER, José María. *Novela regionalista española y costumbrismo vasco*. En *Realismo y naturalismo en España en la segunda mitad del siglo XIX*. Barcelona: Anthropos, 1988, p. 159. A esto, añade más adelante: “No es legítimo reducir a mera ideología el discurso artístico de esta literatura regionalista; pero es evidente que sobre unos valores estéticos de discutible calidad en la gran mayoría de los casos, es todo un edificio ideológico el que se levanta en el marco y al servicio de un movimiento de reivindicación política y cultural que se desarrolla sobre todo en las últimas décadas del siglo:...” *Ibidem*, p. 160.

⁴⁵ A este respecto de la “tradición inventada”, estrategia que ha sido definida como “ossianismo” en relación a los poemas de la tradición gaélica creada por Mac Pherson, Lasagabaster define la obra de Agustín Chaho *Voyage en Navarre pendant l'insurrection des Basques* como “invención de tradición más flagrante y más decisiva por la influencia que tuvo”. *Ibidem*, p. 160.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 161.

se transformó en la “cuestión vascongada”, y de la reivindicación del Fuero se pasó a la exaltación del País Vasco.⁴⁷

A grandes rasgos, la mentalidad cultural que reinaba en el entorno del fuerismo intransigente se podría reducir, según Elías Amézaga, a tres núcleos: “el fomento de la lengua euskara, el foralismo y la promoción de materias culturales específicamente euskaldunas que se pretenden potenciar.”⁴⁸ Esta tendencia se observa en el movimiento fuerista intransigente desde sus orígenes y en todas las provincias vascongadas, aunque en Vizcaya y Navarra con más fuerza. En Vizcaya, la Sociedad Euskalerría fue fundada a finales de 1876 por Fidel de Sagarmínaga, si bien sus primeros datos como “sociedad de recreo” datan de 1880, ubicándose su sede en la calle del Arenal, en Bilbao. A partir de 1881, cuando la Sociedad Euskalerría recogió el testigo de la Unión Vasco-Navarra, empezó a cosechar importantes éxitos gracias a que sus esfuerzos se centraron no tanto en las arenas políticas como en la labor de propaganda a favor del Fuero y de recuperación y difusión de la genuina cultura vascongada. En esta línea, organizaron conciertos musicales, conferencias sobre literatura e historia vascas... Aunque el gran mérito de la Sociedad Euskalerría radicó en sus trabajos de concienciación sobre la importancia del euskera y de fomento de la literatura vasca, que desarrollaron a través de los juegos florales, las fiestas euskaras, los certámenes literarios...⁴⁹ Dentro de la prensa vizcaína de esta época, también habría que mencionar a *Irurac-Bat*, portavoz en Bilbao de la línea transigente partidaria de los conciertos económicos, y sobre todo, a *El Noticiero Bilbaino*, principal tribuna del fuerismo intransigente y de la política unionista vasco-navarra del grupo de Sagarmínaga, como se puede apreciar en el subtítulo que asumió el diario a partir de 1879: “Diario político imparcial. Defensor de la Unión Vascongada y eco de los intereses vasco-navarros”. Ese papel de vocero en Bilbao del

⁴⁷ “La ‘cuestión foral’ se transforma en la ‘cuestión vascongada’, y los cantos a la excelencia del fuero son cantos a la excelencia del País Vasco, de Euskaria. A través de la prensa, de los folletos y de libros, [...] se recrea y generaliza la imagen de una Arcadia vasca, puesta en peligro por la industrialización y la pérdida de los fueros. Un tardío romanticismo hace proliferar las publicaciones históricas, las leyendas históricas o la literatura centrada en el mundo rural. [...] En la historiografía del siglo XIX se mantienen los viejos mitos o aparecen nuevos que, aun sin ser recogidos directamente en la obra de los historiadores, no dejaron de contribuir, por vías indirectas, a la creación de aquella ideología ‘prenacionalista’, basada en la excelencia y diferencia del pueblo vasco con respecto a los restantes de la península.” CORCUERA ATIENZA, Javier. *La patria de los vascos. Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco (1876-1903)*. Madrid: Taurus, 2001, pp. 161-162.

⁴⁸ AMÉZAGA, Elías. *Del 98 vasco*. Bilbao: Beitia, 1998, p. 28.

⁴⁹ “Su gran acierto será combatir la decadencia del Euskara en las zonas vascófonas, concienciando al pueblo de la utilidad y riqueza de su lengua. Desde esta perspectiva ha de verse el fomento de las fiestas euskaras, y de los certámenes literarios, músicos, históricos, etc., que patrocinan.” CORCUERA ATIENZA, Javier. *La patria de los vascos. Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco (1876-1903)*. Madrid: Taurus, 2001, p. 157.

fuerismo intransigente, a partir de 1880 lo compartió *El Noticiero Bilbaino* con el periódico *La Unión Vasco-Navarra*, que gestionaba el partido con el mismo nombre. En el caso de Navarra, a través de la Asociación Euskara, fundada en 1877 por Arturo Campión y Juan Iturralde y Suit, se trabajó intensamente en la promoción de la lengua, la literatura y historia vasconavarra, especialmente a través de su principal medio, la *Revista Euskara*, fundada en 1878. En principio, decidieron mantenerse al margen de la política y centrarse, en lugar de en la difusión de las tesis del fuerismo intransigente, en la promoción de la lengua y la cultura vascongadas. A ese fin, sin ir más lejos, se dedicó la *Revista Euskara*.⁵⁰ Sin embargo, la implicación política de sus socios exigía contar también con una herramienta de propaganda política, y de cara a ese objetivo crearon los diarios *El Arga*, en 1879, y *Lau Buru*, en 1882.⁵¹ De este modo, la Asociación Euskara acabó desplegando dos líneas de acción: una cultural, que fomentaba el cultivo del euskera en las zonas vascófonas e incentivaba el estudio de la historia del pueblo vasco, organizando para ello eventos como los juegos florales, certámenes de poesía...; y otra política, que reivindicaba desde sus medios de difusión el autogobierno y fue estructurándose políticamente para ir alcanzando concejales municipales y diputados provinciales. En cuanto a Álava, fue la provincia vasca donde el fuerismo intransigente alcanzó quizás menos peso, si bien hemos de mencionar la creación en 1878 por parte de Fermín Herrán de la *Revista de las Provincias Euskaras*, que surgió como órgano de expresión del Ateneo Científico, Literario y Artístico de Vitoria, y en la que colaboraron autores como Becerro de Bengoa o Sotero Manteli. Por último, en Guipúzcoa, la figura más significativa fue José Manterola, director la revista *Euskal Herria*, que fundó en 1880, e impulsor en su provincia, desde la citada revista, de la recuperación de la literatura en euskera.⁵² En esta labor de Manterola, cabe destacar especialmente su

⁵⁰ En palabras de José Luis Villacorta, la *Revista Euskara* “se especializó en el rescate de viejos cronicones, en la recuperación folklórica y en la discusión etnográfica centrada en la demarcación fisiológica de la raza vasca; el resto de secciones apenas funcionaron.” VILLACORTA, José Luis. *Revista de Vizcaya (1885-1889). Un proyecto de renovación cultural de Bilbao*. Bilbao: Ayuntamiento de Bilbao, 1999, p. 15.

⁵¹ Sobre esta Asociación Euskara ha escrito Corcuera Atienza: “la Asociación Euskara de Navarra, concebida inicialmente como instrumento de recuperación cultural vasca, adquiere pronto una significación e incluso un protagonismo políticos. En lo fundamental, su ideología es idéntica a la de los intransigentes bilbaínos, aunque quizás sus elaboraciones teóricas fueron más desarrolladas. Son ellos los primeros formuladores del lema *Zazpiak bat* (siete en uno), expresión de la fraternidad de los vascos de uno y otro lado del Bidasoa, [...] En lo político, su bandera es la ya citada de *Jaungoikoa eta Foruak* (Dios y fueros), acompañada de los otros dos elementos [...] ‘unión vasco-navarra’ y abandono de los partidos tradicionales de ámbito estatal.” CORCUERA ATIENZA, Javier. *La patria de los vascos. Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco (1876-1903)*. Madrid: Taurus, 2001, p. 133.

⁵² Aldekoa la ha destacado como “la revista que, desde su fundación en 1880, animó, publicó y promovió las obras poéticas, narrativas y teatrales del país.” ALDEKOA, Iñaki. *Historia de la*

Cancionero vasco (1877-80), que logró recopilar en tres volúmenes gran cantidad de poesías vascas dispersas, tanto antiguas como actuales. En suma, a propósito de este gran número de revistas y publicaciones destinadas al fomento de la literatura vasca, podemos afirmar con Aldekoa que: “Nunca después contó la literatura vasca -en castellano y euskera- con semejantes medios de promoción y difusión...”⁵³

Como hemos ido anticipando, uno de los principales frentes de trabajo que abordó el fuerismo intransigente fue la recuperación del euskera, que intensificaron notablemente, sobre todo, a nivel literario. Para entender estos esfuerzos por la recuperación y la difusión de la lengua vasca, hay que tener en cuenta que en el País Vasco se vivía entonces un proceso de “deseuskarización”, es decir, un progresivo abandono del euskera que, en buena medida, era efecto del proceso de industrialización, al haber traído este aparejado una masiva llegada de inmigrantes castellanófonos. Ahora bien, también es cierto que el abandono del euskera era ya desde finales del siglo XVIII un fenómeno creciente. En el caso de Bilbao, este abandono se dio especialmente entre la burguesía, que se desenvolvía en un marco social dentro del cual el incorrecto dominio del castellano era señal de ruralismo y, por esa razón, educaba a sus hijos en centros privados donde se enseñaba en castellano. Esto implica, como ha observado Corcuera Atienza, que en Bilbao ya existía antes del proceso de industrialización un cierto “menosprecio del vasco por su lengua”. Lo que hizo la industrialización, pues, fue acelerar un proceso de “deseuskarización” que se había iniciado tiempo atrás. En definitiva, fueron varios los factores que desembocaron en “la crisis de la sociedad tradicional vasca”, que sería la razón de fondo de todos estos cambios.⁵⁴

Otra importante herramienta que emplearon los fueristas intransigentes en su labor de recuperación y cultivo de la cultura autóctona fueron los denominados “Juegos Florales”, que ya desde 1853, impulsados por Antoine D’Abbadie, empezaron a organizarse en diversas localidades del País Vasco-Francés. En estos Juegos Florales, se

literatura vasca. Donostia: Erein, 2004, p. 100. Asimismo, Villacorta ha subrayado que: “Fue la más duradera de las publicaciones fueristas, tal vez precisamente por ser la menos comprometida políticamente.” VILLACORTA, José Luis. *Revista de Vizcaya (1885-1889). Un proyecto de renovación cultural de Bilbao*. Bilbao: Ayuntamiento de Bilbao, 1999, p. 16.

⁵³ ALDEKOA, Iñaki. *Historia de la literatura vasca*. Donostia: Erein, 2004, p. 83.

⁵⁴ Cfr. CORCUERA ATIENZA, Javier. *La patria de los vascos. Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco (1876-1903)*. Madrid: Taurus, 2001, pp. 147-153. A propósito de esta suma de factores, Corcuera Atienza incide más adelante en que esa “especie de complejo de inferioridad de los euskaldunes por no dominar el castellano [...], unida a la masiva llegada de una inmigración castellanoparlante y a los esfuerzos del gobierno central, que intenta la unificación cultural de la unidad política española mediante el abandono de las culturas ‘regionales’, acelera el proceso de desaparición de la lengua vasca.” *Ibidem*, p. 432.

celebraban exhibiciones de deporte rural, bailes tradiciones vascos, conciertos, ceremonias religiosas, contiendas entre bertsolaris, certámenes poéticos... Al otro lado del Bidasoa, este tipo de eventos folklóricos llegaron a partir de la derogación foral y la emergencia del fenómeno fuerista, celebrándose los primeros Juegos Florales en 1879, en la localidad navarra de Elizondo. Desde entonces, patrocinados por Antoine D'Abbadie y organizados por la Asociación Euskara de Navarra, el Consistorio de los Juegos Florales Euskaros de San Sebastián y la Sociedad Euskalerrria de Bilbao, se extendieron por todo el País Vasco bajo las denominaciones de Fiestas Euskaras o Juegos Florales Euskaros. Dos figuras centrales en este escenario fueron el ya mencionado José Manterola, que creó el mencionado Consistorio de los Juegos Florales Euskaros de San Sebastián y desde 1879 empezó a organizar eventos de ese corte en diversas localidades guipuzcoanas como Oyarzun e Irún, y Vicente de Arana, que siguiendo el ejemplo de Manterola, los organizó en la década de los 80 en Marquina, Durango, Guernica y otros pueblos de Vizcaya. El objetivo común, tal y como hemos anticipado, era fomentar los trabajos de investigación histórica sobre el País Vasco, asegurar la continuidad de las manifestaciones folklóricas del país y poner en marcha una literatura escrita en euskera. En este último campo fue donde cosecharon un mayor éxito, pues el cultivo de la literatura en euskera creció ostensiblemente, en especial, en los géneros de poesía y de narrativa costumbrista e histórico-legendaria. Al fin y al cabo, el euskera era concebido como “un elemento esencial, como factor primero de especificación colectiva y seña de identidad nacional”, y la literatura era “un medio excepcionalmente eficaz para la conservación, defensa y promoción de la lengua.”⁵⁵ Por último, conviene matizar a propósito de estos juegos florales que, en principio, como ha señalado Iñaki Aldekoa, “las actividades cultural-populares de los programas festivos de los Juegos Florales procuraban despertar la simpatía y el orgullo de la antiquísima cultura de los vascos e impulsar una conciencia más viva de lo que su lengua y sus tradiciones representaban.”⁵⁶ Efectivamente, lo que buscaban era crear una “conciencia popular” vasca, con sus mitos, sus leyendas, su historia..., y escrita en su propia lengua. Sin embargo, tras aquella idealización de lo vasco, tales eventos escondían una clara intención de instrumentalización ideológica e incluso política, vinculada a la línea del fuerismo intransigente. Esa instrumentalización, además, en el caso de los certámenes,

⁵⁵ LASAGABASTER, José María. *Novela regionalista española y costumbrismo vasco*. En *Realismo y naturalismo en España en la segunda mitad del siglo XIX*. Barcelona: Anthropos, 1988, p. 164.

⁵⁶ ALDEKOA, Iñaki. *Historia de la literatura vasca*. Donostia: Erein, 2004, pp. 90-91.

iba en demérito de la calidad literaria, como han acertado a ver diferentes investigadores.⁵⁷

Este fue, a grandes rasgos, el escenario histórico en el que se desarrolló la infancia y adolescencia de Unamuno; un escenario agitado, como hemos visto, por continuas luchas y contiendas civiles, que empezaron con la III Guerra Carlista, a modo de conflicto interno, y se prolongaron con el movimiento fuerista y su relación de oposición con el gobierno de España. Solo desde ahí, a mi juicio, podemos entender algunos de los matices que tiñeron esta etapa de la vida de Unamuno, como podremos comprobar en las páginas siguientes.

I.2.2. La exaltación de la niñez en Unamuno

Una vez realizada la pertinente contextualización histórica, vamos a iniciar nuestra andadura por el itinerario biográfico del joven Unamuno incidiendo en la trascendencia que él mismo atribuyó al tránsito de todo ser humano por la etapa de la niñez. Fue una vez alcanzada la madurez, especialmente a partir de la crisis de 1897, cuando la infancia empezó a adquirir para él toda su carga simbólica, erigiéndose en una suerte de “paraíso perdido”, dada la imposibilidad de su reconversión a la fe católica que había abrazado siendo niño. Desde entonces, la infancia apareció en los escritos autobiográficos del pensador bilbaíno como la edad en que, abrazado por la fe religiosa, pudo ser feliz y vivir ajeno a las agonías que más adelante tanto le torturarían.

Entre las múltiples ocasiones en que Unamuno resaltó la importancia de esta etapa de su vida con vistas a su ulterior desarrollo espiritual y se detuvo a meditar sobre la misma, el texto central es sin lugar a dudas *Recuerdos de niñez y mocedad* (1908). Dicha obra derivaba a su vez de una serie de artículos autobiográficos, publicados entre 1891 y 1892 en *El Nervión*, y en los que empezaba ya a hacerse visible la trascendencia

⁵⁷ Según Aldekoa: “La mediatización de estos certámenes es evidente. Además de la defensa de la lengua vasca y su cultivo literario, lo que se persigue en el fondo, y en connivencia con el jurado, es la propagación de las virtudes tradicionales del país, cuyos rasgos idealizados aparecerán siempre vinculados a la religión, al caserío y a las sanas costumbres. En suma: [...] que, aun cuando distaban de abordar frontalmente cuestiones políticas (se respetará el deseo de d’Abbadie de excluirlas), no por ello dejaban de ocultar un posicionamiento ideológico claro.” *Ibidem*, pp. 91-92. A este respecto, ha comentado también Corcuera Atienza: “La poesía vasca se populariza y politiza, a la par que los trabajos de investigación histórica se orientan a la búsqueda de las raíces de un pueblo invicto y soberano hasta que fue desposeído injustamente de sus fueros.” CORCUERA ATIENZA, Javier. *La patria de los vascos. Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco (1876-1903)*. Madrid: Taurus, 2001, pp. 157-158. Por último, en cuanto a la baja calidad literaria de estos certámenes, ha añadido Michelena: “El clima artístico no era demasiado propicio para la producción de obras de calidad. Imperaba en el país un trasnochado romanticismo pseudo-historicista que construía tradiciones legendarias con supuestos heroísmos de los antiguos vascos...” MICHELENA, Luis. *Historia de la Literatura Vasca*. Donostia: Erein, 1988, pp. 138-139.

que para él encerraba la infancia.⁵⁸ Más allá de su dimensión religiosa, sobre la que incidiremos más adelante, la niñez representaba para Unamuno la posibilidad, irremisiblemente caduca, de una visión inmaculada de la realidad, de una mirada inocente, sencilla y despojada de los prejuicios inherentes a la madurez. De ahí que conciba a la niñez como estado aventajado del alma, en el que todo se baña de armonía; “abierta la vista a la hermosura de la corteza de las cosas y cerrada el alma a la tristeza de su meollo...” (OCE, VIII, 106) Solo desde esa inocencia infantil, según Unamuno, puede el ser humano gozar de la pureza y conservar su capacidad de asombro. En ese sentido, escribe en sus *Recuerdos de niñez y mocedad*: “Qué edad, qué edad aquella en que todo es nuevo y fresco, en que se vive naciendo y en que, con intuición virginal, se traduce el *nihil novum sub sole* por su parejo y más hondo *omne novum sub sole*! Todo, en efecto, era nuevo entonces... ¡Qué mundo!” (OCE, I, 169) La virtud del niño reside, pues, en que se instala en la superficie de la realidad y es guiado por su fantasía y por una mirada limpia y armónica, en lugar de por la razón, que es lo que en la madurez nos conduce al drama de la contradicción. Por eso insiste Unamuno en que al niño y solo al niño se le revela la realidad en su total plenitud.

Y es que acaso no haya concepción más honda de la vida que la intuición del niño, que al fijar su vista en el vestido de las cosas sin intentar desnudarlas, ve todo lo que las cosas encierran, porque las cosas no encierran nada, siente el misterio total y eterno, que es la más clara luz, toma a la vida en juego y a la creación en cosmorama. (OCE, VIII, 156)

Desde ahí se explica que el escritor vasco promulgase con tanta insistencia la necesidad de intentar retrotraernos desde la memoria al estado anímico del niño, porque lo consideraba el único camino para poder recuperar aquella mirada limpia y purificadora, fuente nutricia de “ideas fecundas”.⁵⁹ A este respecto, hemos de recordar que la niñez es para Unamuno el territorio de la libertad, de la creación y de la verdadera comunidad con el mundo, como reitera en sus *Recuerdos de niñez y mocedad*:

¡Cuántas veces volvemos la vista a la intuición serena de los primeros años, la que a fuerza de sencillez alcanzó la mayor profundidad! La mayor profundidad, la que sondea el ojo creador de la poesía, cuya edad fecunda es la niñez. [...] el niño, al enajenarse del mundo, lo

⁵⁸ Cfr. EREÑO ALTUNA, José Antonio. “Tiempos antiguos” y “Tiempos nuevos” (1891-1892) de Unamuno, o la primera redacción de *Recuerdos de niñez y mocedad* (1908). *Letras de Deusto*, enero-marzo 1999, nº 82, vol. 29, pp. 239-275. Asimismo, sobre la articulación entre estas dos obras, recomendamos la tesis doctoral de Assunta Scotto, recientemente editada: SCOTTO DI CARLO, Assunta Claudia. “*Il vissuto e il narrato*”. *I Recuerdos de niñez y mocedad di Miguel de Unamuno*. Pisa: ETS, 2012.

⁵⁹ “Nada más sagrado que un niño, guardián de la eternidad del tiempo, ante quien es una tremenda realidad el misterio del porvenir. [...] / Cuando vuelvo con amor la vista a aquellos años frescos en que en santa simplicidad de espíritu y tomando las cosas de primera intención, me bañaba en las aguas vivas de un mundo para mí entonces virgen; cuando evoco en las profundidades de mi alma el alma de mi niñez y me esfuerzo por recobrar aquella infantil mirada pura que purificaba cuanto veía, ábreseme inmenso campo de ideas fecundas y potentes.” OCE, IX, 57.

recrea y el divino aliento del Creador inspira su alma. Se pierde en el mundo, y al perderse en él lo hace suyo; en su espíritu virgen se abrazan la vida del mundo y la de su alma; enlaza sus fantasías de lo creado, y al dejarse llevar de la corriente de los días, que fluye bulliciosa por su espíritu, alcanza la mayor libertad en el seno de la necesidad más estricta. (OCE, VIII, 154.)

La crítica unamuniana no ha sido ajena a esta trascendencia que alcanza la niñez en el pensador vasco y a su tendencia a remontarse espiritualmente a ella. Allen Lacy ha subrayado en esta línea la importancia de las continuas evocaciones a su infancia que Unamuno desplegó en sus escritos.⁶⁰ También Carlos Paris ha destacado “la relación paraíso-infancia tan importante en Unamuno”, matizando que sus continuas evocaciones a la niñez no actúan como un mero recuerdo, sino como una “presencia” sobre la que opera “en términos de exaltación mitificadora”.⁶¹ Desde ahí, se refiere Paris al “afán tantálico de don Miguel” por volver a la “eterna infancia” que le robaron el afán de saber y los libros.⁶² En el mismo sentido, interpreta César Real de la Riva esta tendencia de Unamuno por remontarse espiritualmente a la niñez, puntualizando que constituía una herramienta esencial para sobrevivir a su “agonía”.⁶³ Ahora bien, no se trata de que viviese en un estado de remoción permanente sobre su infancia. Como ha precisado Blanco Aguinaga, esto era más bien algo puntual, aunque con un importante significado.⁶⁴ De hecho, el propio Unamuno llega a afirmar que “sólo conservando una niñez eterna en el lecho del alma, sobre el cual se precipita y brama el torrente de las impresiones fugitivas, es como se alcanza la verdadera libertad y se puede mirar cara a cara el misterio de la vida.” (OCE, VIII, 156) Para él, es el salto a la madurez y el inicio de la vida reflexiva lo que nos acaba velando el misterio, dado por gracia a la intuición del niño. No se trata, por otra parte, de una mera reflexión teórica, pues el mismo

⁶⁰ “The imaginative return to this childhood is one of the crucial themes in his later writing, where it is closely connected with his attempts to disclose the rich and infinitely varied logic of human existence.” LACY, Allen. *Miguel de Unamuno. The rhetoric of existence*. The Hague: Mouton & Con, 1967, p. 24.

⁶¹ PARIS, Carlos. *Unamuno: estructura de su mundo intelectual*. Barcelona: Anthropos, 1989, pp. 323-324.

⁶² “Miguel de Unamuno, hombre de libros, perdió en ellos la feliz inocencia de su infancia, el mundo de la fe ingenua, de la comunión gozosa con la realidad. Salió del paraíso por el saber letrado, y entregado al libro no pudo encontrar la redención. [...] Sólo cabe entonces la radical renuncia, el regreso al mundo anterior a la letra, la eterna infancia, afán tantálico de don Miguel.” *Ibidem*, p. 49.

⁶³ Y es que Unamuno, afirma Real de la Riva: “Sólo en su niñez vivió, irreflexiva, libre, plenamente. Por eso mima y acaricia estos recuerdos y hace de ellos fuente que refresque su fuerte ardor intelectual.” REAL DE LA RIVA, César. Unamuno a la busca de sí mismo. En *Unamuno y Bilbao. El centenario del nacimiento de Unamuno*. Bilbao: Junta de Cultura de Vizcaya, 1967, p. 243. A esto añade unas páginas más adelante lo siguiente: “Las remembranzas y con ellas la reviviscencia de su niñez juegan papel primordial en la agonía unamunesca. Son y serán lecho de reposo frente a su insomnio intelectual que la agota, agua pura que refresca la frente y la brasa enrojecida de su entendimiento, sinrazón de su razón, ventana de libertad de la prisión gigante que su inteligencia crea para subir al cielo.” *Ibidem*, p. 247.

⁶⁴ “el estado de ánimo en que Unamuno se pensaba a sí mismo niño y aun volvía a ser capaz de enajenarse del mundo, de la Historia y de sus guerras, para entregarse a la fusión del alma con las cosas, aparece sólo de vez en cuando en su vida...” BLANCO AGUINAGA, Carlos. *El Unamuno contemplativo*. Barcelona: Laia, 1975, p. 142.

Unamuno intentó pertinazmente seguir esta actitud con la intención de recuperar en lo posible aquella virginidad espiritual de la niñez y de llevarla a su vida y a su obra. En ese sentido, confesaba ya en la serie “Tiempos antiguos”: “Mi niñez es la fuente de mis mejores recuerdos. Vuelvo a ella como los pueblos a su infancia oscura. Siento por ella un amor igual al que estos sienten por su pasado remoto.”⁶⁵ No obstante, donde estos retornos a la memoria de su infancia y al estado anímico entonces reinante alcanzaron una más completa expresión, a mi juicio, fue en el soneto “Niñez” (1901):

Vuelvo a ti, mi niñez, como volvía
a tierra a recobrar fuerzas Anteo,
cuando en tus brazos yazgo, en mí me veo,
es mi asilo mejor tu compañía.

De mi vida en la senda eres la guía
que me aparta de todo devaneo,
purificas en mí todo deseo,
eres el manantial de mi alegría.

Siempre que voy a buscarme, nido
de mi niñez, Bilbao, rincón querido
en que ensayé con ansia el primer vuelo,

súbeme de alma a flor mi edad primera
cantándome recuerdos, agorera,
pañados de esperanzas y de consuelo. (OCE, VI, 318)

En esta reivindicación de la infancia como territorio de la libertad y el sosiego espiritual, Unamuno señala el “juego” como espacio predilecto del niño. Se hace eco en este sentido de Schiller, que en su obra *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen -Cartas sobre la educación estética del hombre-* (1795) también destacó el valor del juego, ubicando ahí la posibilidad del ser humano de realizar una existencia auténtica.⁶⁶ Secundando esta afirmación, Unamuno entiende que el juego ha de llenar la vida del niño, pues es lo que pone en ejercicio a su libertad.⁶⁷ Y ha de llenar también la vida del ser humano al llegar a la edad adulta, en la que ha

⁶⁵ EREÑO ALTUNA, José Antonio. “Tiempos antiguos” y “Tiempos nuevos” (1891-1892) de Unamuno, o la primera redacción de *Recuerdos de niñez y mocedad* (1908). *Letras de Deusto*, enero-marzo 1999, n° 82, vol. 29, p. 244.

⁶⁶ “Pero, ¿cómo considerarlo un *simple* juego, sabiendo como sabemos que, de todos los estados del hombre, es precisamente el juego y *sólo* el juego el que lo hace perfecto, y el que despliega de una vez su doble naturaleza? [...] / Porque, para decirlo de una vez por todas, el hombre *sólo* juega cuando es hombre en el pleno sentido de la palabra, y *sólo es enteramente hombre cuando juega*. [...] Sobre esta afirmación, os lo aseguro, se fundamentará todo el edificio del arte estético y del aún más difícil arte de vivir.” SCHILLER, Friedrich. *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre* (traducción, introducción y notas de Jaime Feijóo). Barcelona: Anthropos, 1999, pp. 237-241.

⁶⁷ En ese sentido, escribía en el artículo “Berganza y Zapirón” (1909): “La libertad sólo es verdadera libertad en el juego; llevada a oficio, conviértese en servidumbre. No hay más que una manera de ser de veras libre, y es jugar;...” OCE, III, 346. En cuanto a la apelación a Schiller y su teoría del juego, aparece en sus *Recuerdos de niñez y mocedad*: “El arte dice Schiller que nació del juego y el juego es la vida del niño. El niño nace artista y suele dejar de serlo en cuanto se hace hombre.” OCE, VIII, 114.

perdido esa libertad.⁶⁸ El mismo don Miguel, además, intentó encarnar esa actitud, según la cual, nunca se ha de perder de vista el juego. Así lo hace ver en el ensayo “Arabesco pedagógico sobre el juego” (1914), cuando exclama a propósito de sí mismo: “¡Como que llevo en los hondones de mi alma, como cimientos de mi vida espiritual, los juegos de mi niñez!” (OCE, VIII, 310) En esta insistencia sobre la necesidad de remontarnos a través del juego a los estados virginales del espíritu, que son propios de la niñez, Unamuno incide como factor fundamental sobre el hecho de que las facultades allí dominantes son la intuición pura y la imaginación, en lugar de la fría razón, propia de la madurez. Aquí está implícito que uno de los precios a pagar por el ser humano en su tránsito a la madurez consiste en que queda para siempre encadenado a los eslabones de la lógica y la racionalidad, pasando a un segundo plano los libres movimientos de la imaginación. En esta línea, subraya la rebeldía innata del niño frente a todo orden impuesto, basándose en que no se rige por la lógica de la razón sino guiado por la libre imaginación, y en que aprovecha toda ocasión para quebrar dicha lógica.⁶⁹

Todo esto tiene, además, importantes consecuencias en relación a la búsqueda de la inmortalidad por parte de Unamuno, puesto que los movimientos de la imaginación eran los que acercaban al niño a la eternidad, como deja ver en *Recuerdos de niñez y mocedad*: “Era una edad en que la mente no podía aún fijarse en el tremendo misterio del mal, de la muerte y del sentido; era una edad de frescura en que la imaginación se me dejaba brizar en la poesía exquisita de la vida de santidad;...” (OCE, VIII, 120) Gracias a eso, vive el niño ajeno a la muerte. Como reza la cita de Hölderlin con que hemos abierto este bloque, también para Unamuno el niño es libre y es feliz porque no tiene conciencia de la muerte, que no es entonces sino “remota lejanía”.⁷⁰ Al vivir en un eterno presente, el pasado y el porvenir no existen para él, ni tampoco ese acicate de la inteligencia originado por la conciencia de muerte y por la búsqueda de sentido. Así, siendo inmune al drama del tiempo, el niño “se siente inmortal”.⁷¹ En cambio, con el

⁶⁸ Sobre esto, añade en sus *Recuerdos de niñez y mocedad*: “¡Santa edad de la madre Poesía y del padre Juego! Sí, del padre Juego, del que, como enseñaba Schiller, nació el arte. [...] los hombres, rendidos del batallar de la vida, cobran hálito como el gigante Anteo al contacto con la tierra. Del duro trabajo a que estamos condenados nos remozamos en el juego;...” OCE, VIII, 155.

⁶⁹ A este respecto, afirma en el artículo “Arabesco pedagógico sobre el juego” (1914): “el niño trata de libertarse de la lógica y gozar libertad en el reino encantado de la estética.” OCE, VIII, 310. Y en *Recuerdos de niñez y mocedad*: “Con nada goza el niño más que con romper la lógica...” OCE, VIII, 116.

⁷⁰ “Era la edad en que, en medio de misterios, penetra al alma la serenidad de la vida y sólo se imagina a la muerte como remota lejanía, confundidos sus confines con los de la vida, como cuando bajo el cielo sereno parece el mar continuarse en él.” OCE, VIII, 120.

⁷¹ En este sentido, escribía en sus *Recuerdos de niñez y mocedad*: “El niño se siente inmortal; mejor dicho, está fuera de eso de la muerte y la inmortalidad: se siente eterno. Se siente eterno porque vive por

salto a la madurez, la lógica racional despierta en el ser humano la conciencia de muerte, hundiéndolo de modo inexorable en el drama del tiempo. Resulta, pues, que la inconsciencia nuestra condición mortal es para Unamuno otra de las virtudes propias de la niñez, al tiempo que otro de los motivos que justifica la necesidad de remontarnos espiritualmente a ella. Teniendo en cuenta la trascendencia que alcanzará el afán de inmortalidad en su filosofía, la importancia de estas exaltaciones de la niñez se impone por sí sola. A fin de cuentas, parece que es solo en la infancia donde se cumple de manera efectiva el ensueño de la inmortalidad y puede el ser humano guarecerse del dolor de la existencia. Por eso don Miguel apelaba una y otra vez a su niñez, e intentaba penosamente retrotraerse a aquel estado del alma, a su “paraíso perdido”.

Queda por ver otra faceta fundamental de esta visión retrospectiva de la niñez en Unamuno, como es su dimensión religiosa. Aunque de ello nos ocuparemos en profundidad en otro epígrafe de este mismo bloque, entiendo pertinente anticipar desde aquí que uno de los motivos por los que el vasco volvía continuamente la mirada hacia su niñez, especialmente tras la crisis del 97, es porque dicha etapa simbolizaba el “paraíso perdido” de la fe. Sobre este punto, resulta esclarecedora la interpretación de Blanco Aguinaga:

para Unamuno la niñez simboliza la fe perdida, como valor absoluto, desde sus primeras dudas de estudiante universitario: [...] vuelve, insistente y obsesionado al recuerdo de la niñez en busca de la fe inocente en que había vivido tranquilo. En los momentos más angustiados de su vida, niñez y fe llegaron a ser sinónimos, y la busca de aquel paraíso perdido retumba dramáticamente en las obras más personales de los últimos años:...⁷²

El único inconveniente de su interpretación, desde mi punto de vista, es que reduce a esa dimensión religiosa todos los conatos de don Miguel por retrotraerse a la niñez, cuando hay otros factores que participan en ello, como hemos visto. En todo caso, no le falta razón cuando incide en que, cuando la angustia y la congoja espiritual hacían su aparición, Unamuno buscaba refugio en el recuerdo de su yo creyente infantil. El problema era que este modo de proceder, que sí resultaba efectivo en otros aspectos, a la hora de intentar evocar la fe perdida no hacía sino volverse contra él, agudizándose la desesperación ante la imposibilidad de ese retorno, es decir, ante la irreparabilidad de

entero el momento que pasa.” OCE, VIII, 120. También en el artículo “El día de la infancia” (1936), se refirió a esto mismo: “Es que el niño en su soledad creadora, mientras se está haciendo su mundo, soñándolo, entre otros niños, ni vive ni sueña atado a lugar y a tiempo. Vive en infinitud y en eternidad.” OCE, VII, 1154.

⁷² BLANCO AGUINAGA, Carlos. *El Unamuno contemplativo*. Barcelona: Laia, 1975, pp. 125-126. A esto, añade unas páginas más adelante: “Únicamente volviendo a aquella infancia, desenterrándola, podrían haberse acallado los terribles silencios vacíos, o se lograrían silencios plenos de una fe en que la misma mudez de Dios es su presencia; cuando en los últimos años cree Unamuno alguna vez haber llegado de nuevo a Dios por la vía más directa, es ello en alas de su infancia revivida:...” *Ibidem*, p. 128.

la fe perdida.⁷³ Así pues, además de buscar en la niñez aquel estado del alma purificador y libre de las cadenas racionales propias de la madurez, Unamuno buscaba también el sosiego de la fe religiosa que profesó entonces, si bien todos los intentos de recuperación de aquella fe fueron en vano.

Antes de cerrar este capítulo, deberíamos atender también al escenario de todas estas evocaciones de Unamuno a su infancia, su Bilbao natal. En primer lugar, conviene destacar que, en todo este entramado simbólico relativo a su niñez, adscribe un sentido “maternal” a Bilbao, tal y como deja ver en el artículo “Palabras de despedida” (1921): “aquí me formé yo, en este Bilbao maternal.”⁷⁴ Esto nos lleva a la intuición de que don Miguel concebía a su ciudad como su segundo seno materno, en sentido simbólico. Bilbao se definirá, además, como el escenario de sus primeras batallas íntimas, de modo que no resulta extraño encontrar textos donde se hace visible una estrecha vinculación entre el recuerdo de su villa natal y sus guerra interiores. Vayan como ejemplo estos agónicos versos del *Romancero del destierro* (1928):

Cuna de mi tierra bendita
donde enterré mi niñez,
en tus entrañas habita
Dios envuelto en su mudez. (OCE, VI, 759)

Teniendo en cuenta que su marcha de Bilbao para ir a Madrid a estudiar Filosofía y Letras marcó el inicio de la pérdida de su fe, ya que de Madrid regresó como un joven escéptico y descreído, Bilbao simboliza el escenario de su fe perdida. Por eso Dios aparece en el poema citado en silencio, por la imposibilidad de recuperar la fe en él. Pero al mismo tiempo, Bilbao también simboliza el escenario de su fe viva e implica la posibilidad, o mejor dicho, la esperanza de volver a ella. A este último respecto, la bilbaína Basílica de Santiago siguió condensando el recuerdo vivo de aquella fe infantil, como podemos ver en el poema “En la Basílica del Señor Santiago de Bilbao” (1906):

entré fuera de mí y de tus rincones
brotó mi alma de entonces y a cantarme
tus piedras se pusieron mis recuerdos
de anhelo íntimos.

Bajaron compasivas de tus bóvedas
las oraciones de mi infancia lenta
que allí anidaran y en silencio a mi alma
toda ciñéronla.

⁷³ Blanco Aguinaga matiza sobre este punto que esto le sucedía al Unamuno agonista, no al contemplativo: “esta niñez, esta infancia-fe, es un mundo de vivencias para siempre perdido, y, como tal [...] aparece, elemento provocador de angustia, en la vida del Unamuno agonista.” *Ibidem*, p. 128.

⁷⁴ UNAMUNO, Miguel de. *Política y Filosofía. Artículos recuperados (1886-1924)* (edición de Diego Núñez y Pedro Ribas). Madrid: Fundación Banco Exterior, 1992, p. 201.

Aquí soñé mis sueños de la infancia,
de santidad y de ambición tejidos,
el trono y el altar, el yermo austero,
la plaza pública.

[...]

Aquí anhelé el anhelo que se ignora,
aquí el hambre de Dios sentí primero,
aquí bajo tus piedras confidentes
alas brotáronme. (OCE, VI, 200-201)

Por otra parte, Bilbao en cuanto escenario simbólico de la niñez de Unamuno no solo es relativo a la fe perdida. También fue el marco de otros recuerdos que evocó en su madurez, como el ya mencionado hábito del juego o el vuelo libre de la imaginación, que el escritor vasco rememoraba en su continua búsqueda de lo poético. En ese sentido, escribe en *Recuerdos de niñez y mocedad*:

Quando quiero representarme lo poético de cualquier solemnidad, de cajón en nuestro Bilbao, cierro los ojos al presente, me recojo en mí mismo, y a fuerza de sugestión procuro evocar en mi ánimo los días de mi niñez, hoceando en las ruinas de mis recuerdos. Entonces era todo ello nuevo para mí, siempre nuevo; entonces toda impresión venía humeante y chorreante de vida.” (OCE, I, 137)

Ese torrente vivificador es precisamente lo que parece perseguir Unamuno en sus evocaciones a Bilbao, recuperar el aliento poético de la niñez, aquella capacidad de asombro, aquellos vuelos libres de la fantasía, aquella visión limpia de lo real, aquella actitud ajena a nuestra condición mortal. Ahí es donde sitúa don Miguel el valor del recuerdo y la evocación: “Para mí, la patria, en el sentido más concreto de esta palabra, la patria sensitiva [...] es el ámbito de la niñez, y sólo en cuanto me evoca la niñez y me hace vivir en ella y bañarme en sus recuerdos tiene valor.” (OCE, I, 86) Ahora bien, en todas estas evocaciones del escritor bilbaíno a su infancia, hay que tener en cuenta su tendencia a la autofabulación. En ese sentido, como ha matizado Blanco Aguinaga, lo que opera en estas evocaciones “no es tanto la infancia real de Unamuno cuanto la idea que Unamuno tenía de ella, el reflejo vivo -conciente o inconsciente- en la memoria de un hombre que volvía sobre su niñez ‘como volvía a tierra a recobrar fuerzas Anteo’. [...] Unamuno recreaba, revivía y, suponemos hasta inventaba en la memoria la idea de su niñez.”⁷⁵ En todo caso, la carga simbólica de la niñez en los escritos y en la filosofía de Unamuno es notablemente fuerte, como hemos procurado mostrar en este capítulo y como seguiremos advirtiendo a lo largo del presente trabajo.

⁷⁵ BLANCO AGUINAGA, Carlos. *El Unamuno contemplativo*. Barcelona: Laia, 1975, pp. 134-135.

I.2.3. El niño de las siete calles del *Bocho*

Es hora de adentrarnos en los acontecimientos que, a lo largo de estos años, fueron definiendo su personalidad. Esto ha de conducirnos en primer lugar a su hogar, ubicado en el centro histórico de Bilbao, en el entorno denominado “las Siete Calles”. Allí, en el número 16 de la calle de la Ronda, se estableció el matrimonio de Félix de Unamuno y Larraza, y María Salomé de Jugo y Unamuno, que era sobrina carnal de su marido. Don Félix de Unamuno era lo que se conocía entonces como un “indiano”, es decir, un emigrante que había marchado de su Vergara natal a “hacer las Américas” con la intención, como tanto otros, de hacer fortuna. Tras una estancia de varios años en la ciudad mexicana de Tepic, donde trabajó en la industria del pan, regresó a su tierra y puso en marcha dos negocios que regentó hasta su muerte: una tahona industrial, ubicada en el número 45 de la calle Achuri, y un puesto de pan que instaló en la Plaza Vieja de Bilbao.⁷⁶ Se dedicó así don Félix al oficio de panadero y comerciante de harinas, de modo que continuaba en cierto modo la tradición familiar, pues sus padres, Melchor de Unamuno y Josefa Ignacia de Larraza, habían regentado una confitería en Vergara. En cuanto a doña Salomé, era oriunda de la localidad vizcaína de Ceberio, en el Valle de Arratia, y sus orígenes familiares también estaban vinculados a la industria confitera y panadera. De hecho, sus padres, José Antonio de Jugo y Benita de Unamuno y Larraza habían regentado una confitería en Vergara, que cerraron en 1835, para trasladarse a Bilbao. Allí abrieron, junto al matrimonio formado por su hermana Valentina de Unamuno y por Félix de Aranzadi, que también había sido confitero en Vergara, una confitería y chocolatería llamada “La Vergaresa”, ubicada en el número 7 de la calle de la Cruz, en pleno casco viejo. Debido a la muerte de su esposo en 1854, doña Benita quedó a cargo del negocio, que luego heredaría Félix de Aranzadi y donde pasó Miguel de Unamuno buena parte de su infancia.⁷⁷ Así pues, la familia de Unamuno mantuvo una estrecha vinculación con las industrias confiteras, lo cual se explica dada la proliferación de este tipo de negocios en el País Vasco a lo largo del siglo XIX.⁷⁸

⁷⁶ Cfr. SESMERO CUTANDA, Enriqueta. Una anécdota con miga en la herencia de don Félix de Unamuno. *Letras de Deusto*, enero-marzo 1999, nº 82, vol. 29, pp. 229-237.

⁷⁷ Unamuno se refirió a dicho negocio en una carta al Conde de las Navas del 13-III-1914: “Me he criado, además, casi en una chocolatería. Mi abuela materna, con quien viví, tuvo confitería y chocolatería en Bilbao, la ‘Vergaresa’ -mi familia es de Vergara- y luego la tuvieron mis tíos.” UNAMUNO, Miguel de. *Epistolario inédito*, vol. I (edición de Laureano Robles). Madrid: Espasa-Calpe, 1991, p. 329.

⁷⁸ A este respecto, ha subrayado Jon Juaristi: “Algunas villas de Guipúzcoa [...] habían desarrollado, desde el siglo XVIII, una floreciente artesanía repostería que experimentó un auge inesperado al elegir Isabel II San Sebastián como ciudad estival de la corte, con su secuela de lujosas residencias en los pueblos costeros y balnearios en el interior de la provincia destinados al veraneo burgués. A las industrias del chocolate, a base del cacao venezolano que llegaba a Guipúzcoa en los navíos de la Compañía de

Centrándonos en el matrimonio de Félix de Unamuno y Salomé de Jugo, cabe mencionar que tuvieron seis hijos: María Felisa (1861), María Jesusa (1863), Miguel (1864), Félix José Gabriel (1865), Susana Presentación (1866) y María Mercedes Higinia (1869), si bien esta última y María Jesusa murieron apenas un año después de nacer. El 29 de septiembre de 1864 fue la fecha de nacimiento de Miguel, que fue bautizado ese mismo día en la iglesia bilbaína de los Santos Juanes por el párroco don Pascual de Zuazo, con sus tíos Félix de Aranzadi y Valentina de Unamuno como padrinos. Aquí encontramos una primera marca del destino en la vida de Unamuno, que en diferentes ocasiones a lo largo de su vida refirió lo significativo de su fecha de nacimiento, al haberle impuesto el nombre de Miguel, correspondiente al del santo de aquel día, San Miguel Arcángel.⁷⁹ Al año siguiente, la familia Unamuno y Jugo se mudó al piso 2º derecha del número 7 de la calle de la Cruz, es decir, al mismo edificio cuyos bajos ocupaba “La Vergaresa”. En aquella casa transcurrió el resto de la infancia y adolescencia de nuestro personaje, que le dedicó diversas menciones en sus escritos.⁸⁰ La familia vivía con cierta holgura y ostentaba una posición notable dentro de la burguesía bilbaína. Sin embargo, la prematura muerte de su padre, sobrevenida el 14-VII-1870 en el Balneario de Urberuaga, en Marquina, por una afección de tisis pulmonar,⁸¹ dio un vuelco a esta situación. Los cambios podrían haber sido drásticos en cuanto a la posición social y económica de la familia, pues el negocio de don Félix no

Caracas, se añadió en el siglo posterior la refinada confitería de influencia francesa. [...] En la segunda mitad del siglo, sin embargo, proliferaron en Bilbao las pastelerías...” JUARISTI, Jon. *Miguel de Unamuno*. Madrid: Taurus, 2012, p. 29.

⁷⁹ En el artículo “¿Mi nombre? ¡Miguel!” (s. f.), dice: “porque llamarse Miguel, por vía de Providencia, obliga a algo al que hace una espada de su pluma y se mete a pelear con el pandemónium...” OCE, VIII, 1161. Y en el *Cancionero* (1928-36), figuran los siguientes versos: “Misterio de mi nombre: Miguel! / ‘¿Quién como Dios?’” OCE, VI, 971. En ese sentido, entiende González Egido que la carga simbólica de su nombre “le traería a mal traer toda su vida, pues para quien ‘el nombre es la esencia humana de cada cosa’, su propio nombre era una fuente de preocupaciones y exigencias.” GONZÁLEZ EGIDO, Luciano. *Miguel de Unamuno*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1997, p. 23.

⁸⁰ En el artículo “La escalera de la vecindad” (1922), Unamuno describe aquel edificio en los siguientes términos: “La casa en que me crié tenía, además de las tiendas de comercio del piso bajo, ocho viviendas, para ocho familias, en cuatro pisos divididos en izquierda y derecha, y aun encima bohardillas y en una de ellas un estudio de pintor. Lo que unía a las viviendas todas, a todos los pisos, era la escalera, alumbrada por la claraboya de lo alto y de noche por mechero de gas. [...] / Siempre que recuerdo aquella triste casa de vecindad, con su aire de nativa vejez resignada, es la escalera lo primero que se me representa.” OCE, VII, 1459-1460. Asimismo, en “Hojas de Yedra” (1926), vuelve a referirse a su casa y la habitación que él ocupaba: “Creció mi espíritu en una casa de piso, en una calle urbana. Leía y meditaba y soñaba en un cuartuco oscuro que daba a un lóbrego patio sucio, a un patio que parecía un pozo y al que daban mezquinas ventanas de cinco pisos y una buhardilla. Yo leía y meditaba y soñaba en el segundo piso, casi en el fondo del piso. Jamás me llegaba un rayo de sol.” OCE, VIII, 673.

⁸¹ A propósito de la muerte del padre de Unamuno, es preciso aclarar que no se suicidó, como interpreta Laureano Robles al hilo de un relato inédito de Unamuno. Cfr. ROBLES, Laureano. Sentimiento trágico de la muerte. *ABC Literario*, 16-VIII-1989. Como prueba de ello, Ereño Altuna ha sacado a la luz el acta de defunción de don Félix de Unamuno, donde efectivamente figura que murió de tisis pulmonar. Cfr. EREÑO ALTUNA, José Antonio. El padre de Unamuno no se suicidó. *Pérgola*, octubre 1996.

prosperaba desde hacía algún tiempo. Sin embargo, gracias a la ayuda de la abuela Benita de Unamuno y del tío Félix de Aranzadi, que era además el tutor de los niños y cuya confitería sí funcionaba bien, la familia se salvó de la ruina. Ahora bien, si hasta entonces habían vivido “con desahogo, aunque sin ostentación, como prescribía la etiqueta bilbaína de la época”,⁸² en adelante, dominaría en aquella casa una severa austeridad, aunque siempre llevada con dignidad.⁸³ Más allá de estas circunstancias, a Miguel, que contaba entonces con tan solo 5 años de edad, debió afectarle hondamente la pérdida de su padre, sobre todo teniendo en cuenta, como ha puntualizado Ferrater Mora, que se trata de “una edad en la que ciertos acontecimientos pueden ejercer una influencia decisiva.”⁸⁴ No fue este, además, el único acontecimiento trágico que asoló la vida de la familia de Unamuno, pues ese mismo año falleció también la hermana pequeña, María Mercedes. Ambas muertes debieron pesar en el ambiente familiar.

Aquel hogar enlutado quedó desde entonces a cargo de doña Salomé, mujer rigurosa y enérgica, fervorosa creyente y siempre vestida de negro. En las pocas ocasiones que Unamuno se refirió a su madre en sus escritos, la describió “alta como una lanza”, “de ternura envuelta en dureza”, “muy severa, seca y de pocas palabras”, “tan severa en el cuerpo como en el espíritu”, y subrayó de ella que “amaba en silencio, sin efusiones, ni demasiadas demostraciones de besos y caricias.”⁸⁵ Esta actitud de doña

⁸² JUARISTI, Jon. *Miguel de Unamuno*. Madrid: Taurus, 2012, p. 59.

⁸³ En una carta a Pere Corominas del 24-IX-1909, escribe a este respecto: “yo soy hijo de viuda. Mi padre murió teniendo yo seis años. En mi casa no hubo hombre, y sobre todo no hubo matrimonio. Y no sabe usted todo lo que esto creo yo que significa. [...] La suma austeridad se da en el hogar de una viuda.” COROMINAS, Joan. Correspondance entre Miguel de Unamuno et Pere Corominas. *Bulletin Hispanique*, 1960, nº 1, vol. 62, p. 52. Asimismo, en otra carta del 7-III-1899, confía a Amadeo Vives: “mi familia es en el fondo una familia de cuáqueros, de espíritu de una austeridad algo seca.” UNAMUNO, Miguel de. *Epistolario inédito*, vol. I (edición de Laureano Robles). Madrid: Espasa-Calpe, 1991, p. 63.

⁸⁴ FERRATER MORA, José. *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*. Madrid: Alianza, 1985, p. 19. También Carlos París se ha referido a la “ausencia de la figura paterna” como un “elemento decisivo” en Unamuno, subrayando que “en su pluma, el recuerdo paterno aparece siempre cual una enorme ausencia”. PARÍS, Carlos. *Unamuno: estructura de su mundo intelectual*. Barcelona: Anthropos, 1989, p. 107.

⁸⁵ ORTEGA Y GASSET, Eduardo. *Monodialogos de don Miguel de Unamuno*. New York: Ibérica, 1958, p. 145. Estas escasas demostraciones de cariño por parte de la madre se explican, según González Egido, por dos razones: la “feminidad perdida” tras la muerte del padre y el hecho de tener que sacar adelante a cuatro hijos, lo cual suponía una “merma en el reparto de las disponibilidades de su afectividad y de las posibilidades de atención personalizada a cada uno de sus vástagos, conforme a sus exigencias individuales.” GONZÁLEZ EGIDO, Luciano. *Miguel de Unamuno*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1997, p. 28. Asimismo, González Egido hace hincapié en el nacimiento de su hermano Félix, cuando Unamuno apenas tenía un año: “Unamuno viviría angustiosamente el nacimiento de su hermano, que representaría un grave contratiempo para las disponibilidades emocionales de la madre. [...] doña Salomé estaría parte de las atenciones que dedicaba a su hijo Miguel para encauzarlas hacia su hijo Félix, el recién llegado. Esta ruptura por leve que fuese sería recibida por Unamuno como un abandono y probablemente sentiría la ‘angustia de la separación’, que le marcaría profundamente, [...] El sentimiento de la envidia, del que el propio Unamuno adulto se confesaba [...] tendría sus raíces en esa temprana

Salomé encontró, sin embargo, su contrapunto en la abuela Benita de Unamuno, que vivía con ellos y sentía además especial predilección por su nieto Miguel,⁸⁶ de manera que compensaba en cierto modo la sequedad de la madre. Así pues, Unamuno se crió en una especie de matriarcado, en un universo casi netamente femenino. El catolicismo fervoroso que profesaban su madre y su abuela Benita dotaron, además, de una fuerte impronta religiosa a aquel hogar, que contrastaba con el signo liberal que primero don Félix y después doña Benita le imprimieron, y que no desapareció con la muerte de aquel. Es cierto que, a partir de entonces, se acentuó la presencia de la fe religiosa en la casa, pero siguieron también estando presentes las pautas de la moral liberal, aunque teñidas de catolicismo.⁸⁷

Por otra parte, la niñez de Unamuno estuvo también marcada en buena medida por su delicada salud y por la fragilidad de su cuerpo, que acentuaron la “sobrepotección materna” sobre el primogénito y hicieron de él, en palabras de González Egido, un “niño introvertido, soñador y con tendencia al aislamiento”.⁸⁸ Asimismo, contribuyeron a esta actitud solitaria su condición de niño burgués y el que entre las familias Unamuno y Aranzadi hubiese muchos niños de edad pareja, como ha señalado Juaristi.⁸⁹ El propio Unamuno, sin embargo, siempre puso especial acento, a la hora de determinar las razones de su talante “taciturno” de aquella época, en su frágil estado de salud.⁹⁰ Eso era lo que le impedía, por ejemplo, destacar en los juegos físicos

irrupción de su hermano en su placentera vida de relación con su madre, interrumpida bruscamente por la aparición del intruso.” *Ibidem*, p. 30.

⁸⁶ Benita de Unamuno, que había enviudado en 1854 de José Antonio de Jugo, volvió a quedarse viuda poco después de sus segundas nupcias con José Narbaiza. Ello provocó que desde 1870, al morir Félix de Unamuno, se centrara en ayudar a su hija Salomé, que había quedado también viuda y a cargo de cinco hijos. Sobre la especial relación de Unamuno con su abuela Benita, él mismo evoca en uno de los poemas del *Cancionero* (1928-36), el papel que ésta cumplió en su infancia: “yo vertía los pesares / de mis turbias madrugadas / del encierro de la alcoba / en el carro de los rezos / y vuelta al palo de escuela / y a barrer la fantasía; / desperezos y bostezos, / buenos días de la abuela; / qué niñez! qué vida mía!” OCE, VI, 1299. A propósito de esta predilección por su nieto Miguel, Jean-Claude y Colette Rabaté se han referido a “su abuela materna doña Benita, quien tiene preferencia por él de entre todos sus nietos.” RABATÉ, Colette, y RABATÉ, Jean-Claude. *Miguel de Unamuno. Biografía*. Madrid: Taurus, 2009, p. 31.

⁸⁷ En ese sentido, sostiene González Egido: “La muerte del padre acabaría con este breve paraíso y condenaría a la familia a una vida austera, de apuros económicos y creencias religiosas arraigadas y determinantes, sin excesos de fanatismos ni rigideces, pero con firmes normas morales.” GONZÁLEZ EGIDO, Luciano. *Miguel de Unamuno*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1997, p. 24.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 35.

⁸⁹ A este respecto, Juaristi ha mencionado “tres factores” que pudieron incidir en su carácter solitario: “la propia condición burguesa de Miguel (a los niños de familia bien no se les deja ensuciarse y se les preserva del trato disolvente con las criaturas del arroyo); la autosuficiencia del clan vergarés, abundante en niños de parecida edad; y la sobreprotección ejercida sobre un chico de complejión débil, con una caja torácica demasiado estrecha.” JUARISTI, Jon. *Miguel de Unamuno*. Madrid: Taurus, 2012, p. 61.

⁹⁰ En el artículo “Principales influencias extranjeras de mi obra” (1901), escribe: “Fue mi niñez la de un niño endeble (aunque nunca enfermo), taciturno y melancólico, con un enorme fondo romántico...” OCE, IX, 816. Y en una carta a Valentí Camps del 8-IV-1900, insiste sobre lo mismo: “Fui delicadillo y poquita

al uso entre los chiquillos. Pero, al mismo tiempo, también fue eso lo que propició que desarrollase habilidades en otros campos como la pintura, la narración de cuentos, el juego de los “santos” o el arte de las pajaritas de papel. Es decir, que su limitación física le obligó a desarrollar otras facetas cuyo ámbito de ejercicio no era el mundo externo (la calle en compañía de los otros niños), sino su solitario mundo interior. Teniendo en cuenta estos factores, no debe extrañarnos que se ganase cierta “fama de raro” entre sus compañeros de escuela.⁹¹ Blanco Aguinaga y Ereño Altuna han señalado esa “fama de raro” como expresión de la riquísima “vida interior” que desde muy niño afloró en Unamuno, subrayando la importancia de esta faceta por encima de aquellos otros aspectos biográficos en que más ha incidido la crítica, como la fe religiosa inculcada por su madre o la vivencia del bombardeo de Bilbao.⁹² El mismo Unamuno anotaba a este respecto en uno de sus cuadernos:

De muchacho yo no sabía jugar a la trompa, ni a las canicas, ni a la pelota, mi afición era contar cuentos o jugar a las tres rayas, juegos solitarios, callados, tristes. Los pajarillos de papel me embelesaban, tenía yo muchos, ejércitos, tenían sus nombres, sus leyes, su moneda, sus pájaras, sus cargos, sus títulos, hasta su historia que entre yo y un primo la escribíamos. Otros se han criado entre pajarillos de carne y hueso, oyéndolos cantar, yo entre pajarillos de papel, secos y muertos. Ellos aprendieron a sentir la naturaleza, yo aprendí a sumergirme en mi espíritu y a ver todo lo de fuera como si fuera de papel, de pliegues geométricos, seco y rudo. (NMB, 35-36)

En el capítulo anterior, mencionamos la importancia que Unamuno concedió al “juego” dentro de la niñez. Pues bien, el juego que más horas de su vida llenó en estos años fueron las pajaritas de papel, como acabamos de ver y como reiterará en otros textos.⁹³ Todo empezó con el sitio de Bilbao de 1874, durante el cual, la familia de Unamuno se refugiaba de los bombardeos en la lonja de “La Vergaresa”, que regentaba ya entonces su tío Félix de Aranzadi. Su compañero de juego, al que se refiere en la cita

cosa de niño, con cierto fondo triste, viviendo bajo aquel cielo plomizo de mi tierra. Mi vida era en su mayor parte interior.” TARÍN IGLESIAS, José. *Unamuno y sus amigos catalanes. (Historia de una amistad)*. Barcelona: Peñíscola, 1966, p. 113.

⁹¹ Unamuno reconoció en sus *Recuerdos de niñez y mocedad* esa “fama de raro que ya por entonces empezaba a gozar entre mis compañeros de escuela.” OCE, VIII, 236.

⁹² En este sentido, llama Blanco Aguinaga la atención sobre “los silencios de un niño pasivo que gustaba de dejarse perder en toda clase de imaginaciones imprecisas: [...] una niñez toda vida interior, contemplativa, en la cual la historia es un accidente y la fe apenas parte de un nebuloso mundo de ricas vivencias interiores mucho más difusas, más amplias y hondas, [...] un niño que [...] se deleitaba en abandonarse a la inconsciencia de ensueños de armoniosas fusiones con el ser del mundo.” BLANCO AGUINAGA, Carlos. *El Unamuno contemplativo*. Barcelona: Laia, 1975, pp. 129-130. En la misma línea, Ereño Altuna define la infancia de Unamuno en torno a “su romanticismo innato, su deriva personal de siempre hacia la ensoñación, la fantasía, el anhelo, el sueño vago e inconcreto, hacia aquellas ‘mil vaguedades abstractas’, en que, tímido y callado, como su Pachico Zabalbide, muchas veces se sumía.” UNAMUNO, Miguel de. *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca* (estudio introductorio, edición y notas de José Antonio Ereño Altuna). Bilbao: Beitia, 1997, p. 17.

⁹³ Cfr. “Historia de unas pajaritas de papel” (OCE, VIII, 179-184), “Por una pajarita” (OCE, VIII, 202-205) y “Apuntes para un tratado de cocotología” (OCE, II, 411-430).

anterior, era su primo Telésforo de Aranzadi,⁹⁴ junto al cual, en aquellas largas horas, “día por día, sin descanso ni tregua, con una perseverancia ejemplar” (OCE, VIII, 179), creó una sociedad de pajaritas de papel. Ambos crearon todo un mundo que fue para el joven Unamuno el principio de su “civilización” y que, según dice él mismo, contribuyó en gran medida a la formación de su carácter.⁹⁵

Por otra parte, no cabe duda que esta vivencia de la guerra fue el episodio histórico más significativo de la infancia de Unamuno. No en vano, se referirá a ello insistentemente a lo largo de su vida, especialmente en el artículo “Reminiscencias” (1887), en *Recuerdos de niñez y mocedad* (1908) y en la novela *Paz en la guerra* (1897).⁹⁶ Contaba con 9 años cuando tuvo lugar el sitio y bombardeo de Bilbao, que se inició el 21 de febrero de 1874, y en su memoria guardó siempre el recuerdo de aquel tiempo como “edad heroica y remotísima”,⁹⁷ rememorando en sus escritos el “pintoresco” aspecto de la villa blindada con tablones y sacos, las primeras noches del bombardeo durmiendo en la confitería de su tío,⁹⁸ o la recreación que hacía con sus ejércitos de pajaritas de papel de la contienda entre carlistas y liberales. A este respecto, destacó especialmente el “furor bélico” que se desató entonces entre los niños bilbaínos,

⁹⁴ Telesforo de Aranzadi y Unamuno (1860-1945). Nació en Vergara (Guipúzcoa), pero se trasladó luego en Bilbao, donde se crió. Aunque era unos años mayor, Unamuno compartió con él buena parte de sus juegos de la niñez. Más adelante, coincidieron también en Madrid durante sus años de estudiante, pues Miguel inició sus estudios universitarios en 1880 y Telesforo estaba entonces estudiando Farmacia, carrera en la que se doctoró en 1882, para cursar luego Ciencias Naturales, culminando sus estudios en 1885. Además, desde 1887, año de la creación de la sección de Antropología en el Museo de Historia Natural de Madrid, Telesforo había empezado a dedicarse a los estudios antropológicos, obteniendo en 1891 el premio de la Sociedad Antropológica de París por su trabajo *El pueblo euskalduna*. Durante esos años, ambos también coincidieron en Madrid en multitud de ocasiones a causa de los exámenes de oposiciones de Unamuno, que se instalaba en la casa de Telesforo durante aquellas estancias, al estar éste allí preparando sus oposiciones para una Cátedra de Historia Natural.

⁹⁵ De esta importante significación de las pajaritas de papel tenemos testimonio en el artículo “Por una pajarita” (1902), donde podemos leer: “Porque las tales pajaritas han llenado como juguete favorito y casi único más de dos años de mi infancia. Formábamos con ellas ejércitos, constituimos un Estado, escribimos su historia, [...] y contribuyó esto tanto a formar mi inteligencia [...] Que si fue el ladrillo cocido, según Ihering, el principio de la civilización babilónica y aún humana, la pajarita de papel fue el principio de mi civilización.” OCE, VIII, 202. También incide sobre ello en el artículo “Historia de unas pajaritas de papel”: “recuerdo mis alegres días del bombardeo, el germinar de mis ideas, la formación lenta de mi espíritu y todo aquel mundo vivo, variado y fresco que después de enriquecer y excitar mi inteligencia fue a morir al rincón oscuro...” OCE, VIII, 184. Asimismo, en un poema del *Cancionero* (1928-36) reconoce que en ese juego le gustaba hacer el papel de “creador”: “Pajaritas de rima, / cantares de papel; / escarceos de esgrima, / que apenas roza piel. / Ya de niño me hacía / mis juguetes, Señor; / gozaba cada día / jugar al creador.” OCE, VI, 1403.

⁹⁶ OCE, VII, 173-175; OCE, VIII, 129-130; y OCE, II, 189-237.

⁹⁷ “En los más recónditos senos de mi conciencia aparece el bombardeo de mi villa como edad heroica y remotísima, confinante en las nieblas de la prehistoria, y los carlistas como vagas reminiscencias de fósiles, mamutes y mastodontes de ésta mi edad genesiaca.” OCE, VIII, 129.

⁹⁸ En una carta al Conde de las Navas del 13-III-1914, le cuenta a este: “Los primeros días del bombardeo de Bilbao, mi villa natal, dormí en la lonja de la confitería, entre sacos de cacao y azúcar y oliendo a chocolate recién majado. ¡Figúrese si tendrá para mí recuerdos!” UNAMUNO, Miguel de. *Epistolario inédito*, vol. I (edición de Laureano Robles). Madrid: Espasa-Calpe, 1991, pp. 329-330.

los cuales tomaban la guerra en juego e incluso jugaban con los cascos aún calientes de las bombas recién estalladas.⁹⁹ Sin embargo, el recuerdo que con más fuerza quedó grabado en su memoria fue el día de la liberación de la villa por las tropas liberales, cuya entrada en la ciudad contempló subido sobre un banco de El Arenal.

Es uno de esos espectáculos que bajan al fondo del alma de un niño y quedan allí formando parte ya de su suelo perenne, de su tierra espiritual, de aquella a que los recuerdos, al caer como hojas secas del otoño, abonan y fertilizan para que broten nuevas hojas primaverales de visiones de esperanza. (OCE, VIII, 130)

Ahora bien, lo fundamental de este episodio es que aquella vivencia condicionó en adelante su concepción de la guerra, banalizándola en cierto modo. Así lo acertó a ver en vida el propio Unamuno,¹⁰⁰ y así lo ha subrayado también la crítica unamuniana.¹⁰¹

⁹⁹ “La guerra había revuelto a la chiquillería toda, chicas y chicas, el espíritu bélico había soplado en los mocuelos. Sabas, Azula, Azcune, eran nombradísimos caudillos; las pedreas frecuentes; las armas, piedras, balas de metralla envueltas en un cuero, [...] / Sobre la desolación de la guerra se hacía de la guerra juego.” EREÑO ALTUNA, José Antonio. “Tiempos antiguos” y “Tiempos nuevos” (1891-1892) de Unamuno, o la primera redacción de *Recuerdos de niñez y mocedad* (1908). *Letras de Deusto*, enero-marzo 1999, n° 82, vol. 29, p. 256.

¹⁰⁰ Efectivamente, a partir de esta vivencia bélica infantil, Unamuno banalizó su visión de la guerra e hizo una serie de desafortunadas invocaciones sobre la necesidad de la “guerra civil” a lo largo de su vida, llegando a definirla como “el estado anímico y fecundo de nuestra España”. “Me he criado, desde muy niño, en medio de la guerra civil, y no estoy muy lejano de aquello [...] de que la guerra civil es un don del Cielo. Hay ciertas guerras civiles que son las hacen la verdadera unidad de los pueblos.” OCE, IX, 403. De ahí deriva su concepción de la guerra de civil como motor de progreso de todo pueblo, que fundamenta del siguiente modo: “Guerra, sí, y guerra civil si queréis; guerra por imponer mi variación personal, arranque de progreso. / Y esta guerra, lejos de estorbar a la solidaridad humana, es la que la establece. No hay solidaridad más honda ni más fecunda que la que entre los combatientes establece la guerra, y no ya entre los que se unen para combatir a un tercero, sino entre los mismos que se unen luchando. Nada ata más a los hombres que la guerra. El más noble y el más fecundo de los abrazos es el que se dan los combatientes en el campo de batalla. / Así es como se progresa, por obra del esfuerzo a la imposición mutua, sea entre hombres, sea entre pueblos, no tratando cada cual de conservarse egoístamente, sino tratando egotistamente por imponerse, con ética invasora y agresiva.” OCE, IX, 262.

¹⁰¹ En esta línea, Azaola apuntaba que Unamuno “se había fabricado una imagen de aquella contienda, [...] almidando artificialmente una realidad mucho más amarga que lo que su lectura permite imaginar. [...] fue idealizando en su magín los recuerdos de aquellos tristes y negros días, cada día menos tristes y menos negros en su pluma.” AZAOLA, José Miguel de. Las tres guerras civiles de Unamuno. *Cuenta y Razón*, diciembre 1986, n° 25, p. 35. A esto, añade más adelante: “la honda huella de aquella guerra en su ánimo fue, además de profunda, perturbadora [...], pues engendró una visión desorbitadamente optimista y benévola de lo que fue una contienda brutal, sangrienta, salvaje en algunos, ruinoso para muchos y calamitosa para casi todos. / [...] esa visión perduró hasta los días postreros de su vida: el Unamuno de la madurez y, más todavía, el de la vejez, se aferraron porfiadamente a ella, proclamando la excelencia de la guerra civil. Por eso consideró indigna de ese adjetivo a la que estalló en el año 36 y que, a sus ojos, de excelente no tenía un pelo. Y por eso la llamó incivil, negándole así el derecho a equipararse a las guerras civiles de verdad, a las buenas, a las que tan maravillosamente despiertan conciencias cívicas en los niños y retemplan los ánimos de abuelas enérgicas con vocación de matriarcas... sin darse cuenta de que, si añoraba y exaltaba así la última de las carlistadas era porque, con los años, había ido idealizándola cada vez más, ‘civilizándola’, limpiándola de su incivilidad o incapacitándose para ver ésta, pese a ser patente...” *Ibidem*, p. 40. Este juicio ha sido inscrito por Juaristi: “Lo verdaderamente importante de la experiencia, con todo, fue la visión festiva y lúdica de la guerra civil que arraigó en su espíritu y que le llevaría, a lo largo de su vida, a defender la necesidad de la misma para la salud de la nación.” JUARISTI, Jon. *Miguel de Unamuno*. Madrid: Taurus, 2012, p. 95. También Carlos Paris se ha referido a estas consecuencias de la vivencia de la guerra, añadiendo que las corrientes filosóficas e ideológicas a las que

Otra circunstancia que también marcó hondamente la infancia de Unamuno fue su paso por el Colegio San Nicolás, donde cursó los estudios de enseñanza elemental. Se trataba de un colegio “de pago”, al que acudían los niños de la clase media bilbaína, mientras el resto iban a las “escuelas”, que eran gratuitas. Esto implica que su círculo de amigos del colegio se ciñó a los hijos de la burguesía bilbaína, en pleno ascenso social entonces. En todo caso, según él mismo confiesa: “en aquel colegio me abrí a la vida social”.¹⁰² En cuanto al colegio, el aula a la que asistía el joven Miguel estaba ubicada en una buhardilla del edificio y no era especialmente acogedora, pese a lo cual, sus recuerdos son gratos.¹⁰³ En especial, Unamuno recuerda de aquel colegio, además de la férrea disciplina religiosa impuesta y de las muchas horas dedicadas al juego, cómo fue allí donde tuvo lugar su iniciación en el mundo del saber y el desvelamiento de su capacidad de asombro ante el arte, nunca más experimentado con igual vigor.¹⁰⁴ En ese sentido, evoca con particular cariño a don Higinio, su primer maestro, que fue quien le enseñó a escribir,¹⁰⁵ y a don Sandalio Benito, que fue quien primero insufló en su alma el ansia de conocimiento.¹⁰⁶

se fue aproximando Unamuno no hicieron sino reforzar esta concepción bélica. “Hegelianismo, marxismo, darwinismo, coinciden, pues, en situar esta idea de guerra -que mordió en el ánimo infantil de Unamuno- en el centro de sus concepciones filosóficas, antropológicas, sociales.” PARIS, Carlos. *Unamuno: estructura de su mundo intelectual*. Barcelona: Anthropos, 1989, p. 147.

¹⁰² EREÑO ALTUNA, José Antonio. “Tiempos antiguos” y “Tiempos nuevos” (1891-1892) de Unamuno, o la primera redacción de *Recuerdos de niñez y mocedad* (1908). *Letras de Deusto*, enero-marzo 1999, nº 82, vol. 29, p. 246.

¹⁰³ “Cuando remonto con el recuerdo el curso de mi vida y así arribo a mi niñez, píntaseme la escuela en que aprendí a leer y contar, con los rudimentos de ciencias y humanidades, allí en un camarachón de bohardilla, como morada de una sociedad henchida de jugo y savia.” OCE, IX, 88.

¹⁰⁴ A este respecto, escribía en la serie “Tiempos antiguos” (1891): “Los sentimientos que el arte nos removía dentro del alma en aquel bendito colegio eran análogos a los que removían en las almas antiguas, infantiles, almas de una pieza, que sin cansancio de la vida abrían los ojos a todo color, a toda brisa aromática el olfato, a todo grato rumor al oído, a todo ¡ay! y a todo júbilo, por pasajeros que fuesen, el corazón. / Todo era para los antiguos misterio [...] también para nosotros en el colegio.” EREÑO ALTUNA, José Antonio. “Tiempos antiguos” y “Tiempos nuevos” (1891-1892) de Unamuno, o la primera redacción de *Recuerdos de niñez y mocedad* (1908). *Letras de Deusto*, enero-marzo 1999, nº 82, vol. 29, p. 251.

¹⁰⁵ En *Recuerdos de niñez y mocedad*, escribe sobre don Higinio: “Él me enseñó las primeras lágrimas del arte; bajo su mano rompió mi mano a trazar aquellos palotes de que vienen estas letras;...” OCE, VIII, 101. Sin embargo, en contraste con este texto, en uno de sus cuadernos de notas refiere una anécdota con su primer maestro en un tono ciertamente crítico: “Cuando yo entré a la escuela escribía algunas letras..., es decir, las dibujaba, las había aprendido en casa, yo sólo... ¿Pues creará V.? El bárbaro del maestro me tuvo haciendo palotes yo no sé cuanto tiempo... ¿Y por qué? Porque el majadero de su maestro hizo con él eso, y él se diría: yo me he fastidiado, ¡fastídate tú!” CST, 36. No obstante, hay que tener en cuenta que estas notas formaban parte de una severa crítica al sistema de enseñanza imperante en España. En general, sus referencias a Don Higinio son benévolas, como podemos comprobar en el artículo “Juego limpio” (1917), donde escribe sobre él: “Tuve la fortuna de tener por maestro de primeras letras a una maestro, a un verdadero maestro, y no a un pedagogo,...” OCE, VII, 613. Asimismo, en el artículo “Paciencia y barajar” (1936), evoca Unamuno a este maestro por cómo le pagaba la “mesada”: “Uno de mis más viejos recuerdos es el de cuando allá, en mi Bilbao natal, [...] iba cada mes a llevar la mesada a mi primer maestro de escuela, a don Higinio, [...] y él, al recibir el óbolo, en un cuartito que olía a

Asimismo, en este Colegio de San Nicolás fue también donde se enfrentó Unamuno con sus primeras lecturas, entre las que cabe destacar: *El Catecismo* del Padre Astete; *El Catecismo de la doctrina cristiana explicado* por Santiago García Mazo, que recordará como “El Mazo”; *El Juanito*, versión española del *Giannetto* de L. Alessandro Parravicini; *El amigo de los niños*; y una adaptación infantil de *El protestantismo comparado con el catolicismo* de Jaime Balmes. A estas lecturas impuestas en la escuela, podríamos sumar, como lecturas de libre elección, los pliegos de cordel que se vendían en la Plaza del Mercado de Bilbao y que leía el Ignacio Iturriondo de su novela *Paz en la guerra* (1897), trasunto de la infancia de Unamuno en no pocos aspectos.¹⁰⁷ Sin embargo, a propósito de estos pliegos de cordel, que supuestamente engendraron su temprana pasión por la literatura, cabe abrir una incógnita, pues estaríamos operando una traslación de la ficción a la biografía real, como ha precisado con acierto Jon Juaristi.¹⁰⁸ Lo que sí constituyó una influencia decisiva en esta afición del joven Unamuno por la lectura fue la biblioteca que su padre logró reunir al regresar de

incienso, sacaba de una bolsita una paciencia, una pastita, y nos la daba a los pagadores de la mesada.” OCE, III, 823-824.

¹⁰⁶ Al mismo don Sandalio confesaba Unamuno una curiosa anécdota, recogida en una carta que le envió el 30-X-1900, en respuesta a la felicitación que este le envió tras ser nombrado rector de la Universidad de Salamanca. “Jamás podré olvidar que fue usted, en aquella vieja escuela de la calle del Correo, para mí tan preñada de recuerdos, quien me guió en mis primeros pasos por el saber humano. / Pocas cosas me satisfacen más que el llevar mi infancia a flor de alma, tener tan frescos y vivos los recuerdos de mi niñez. Allí, en aquella especie de gran buhardilla, bajo aquellas vigas del techo, soñé, viví y aprendí a leer, escribir, contar y aún sentir. [...] / Créame que al escribir estas líneas [...] parece resurgir a mis ojos toda mi niñez, aquella niñez en que mi buena madre y usted me guiaron, [...] / Del antiguo Miguel, del que usted sacó a la vida del pensamiento,...” Citado de: UNAMUNO, Miguel de. *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca* (estudio introductorio, edición y notas de José Antonio Ereño Altuna). Bilbao: Beitia, 1997, pp. 16-17. Asimismo, Unamuno también recordó a propósito de este maestro una anécdota de su niñez, que recogió en el artículo “Algo y algos” (1935): “era un muchachito reservado y taciturno. Hablaba muy poco, distraído en ir soñando lo que pasaba. No tenía nada que decir; todo que oír. Y un día su maestro -me lo contó él bastantes años después [...] - le dijo para romperla la callada en que se envolvía: ‘¡Pero Miguel, di algo!’ Y aquel Miguel respondió: ‘¡Algo!’, y volvió a callarse.” OCE, VIII, 1236. Esta anécdota fue recreada también por Unamuno en unos versos de su *Cancionero*: “Era un niño calladito, / con sueños por prender, / y Don Sandalio, mi maestro: / ‘¡Pero dí algo, Miguel!’ / -yo mirándole a los ojos: / ‘¡Algo!’” OCE, VI, 1145.

¹⁰⁷ Efectivamente, según se narra en la novela, Ignacio Iturriondo se dejaba embelesar desde los pliegos de cordel por aquellas leyendas protagonizadas por Carlomagno, El Cid, Sansón y Dalila, Genoveva de Bramante, *El Tempranillo* o Cabrera. “Estas visiones vivas, fragmentos de lo que leía en los pliegos y veía en sus grabados, se dibujaban en su mente con indecisos contornos, [...] Aquel mundo de violento claroscuro, [...] descendía silencioso y confuso, como una niebla, a reposar en el lecho de su espíritu para tomar carne en sueños, e iba enterrándose en su alma sin él darse de ello cuenta.” OCE, II, 107.

¹⁰⁸ “En principio, nada niega la posibilidad de que Unamuno leyera de niño pliegos de cordel, pero no hay prueba de ello. Es decir, sabemos que Ignacio de Iturriondo los leía, lo que no significa que Unamuno los hubiera leído, al menos en su infancia. Que los pliegos de cordel estuvieron ‘muy de moda entre los muchachos’ es cosa cierta. [...] Hay algo, sin embargo, que me inclina a pensar que no eran dieta habitual del Unamuno niño, y es el hecho de que no lo mencione entre sus lecturas infantiles, ni en los *Recuerdos de niñez y mocedad* ni en ningún otro texto directamente autobiográfico.” JUARISTI, Jon. *Miguel de Unamuno*. Madrid: Taurus, 2012, pp. 45-46.

México.¹⁰⁹ Fue allí donde pudo saciar sus apetitos lectores de infancia y adolescencia. Según cuenta él mismo: “Era la biblioteca de un autodidacto, de un hombre que se había hecho a sí mismo...” (OCE, VIII, 420) Contaba con unos 500 libros, muchos de ellos sobre la industria del pan, que era el oficio de su padre, pero también libros de ciencia, de historia, de derecho, de filosofía, de ciencia social y política, de literatura mejicana... Entre aquellos libros, don Miguel recuerda especialmente como lecturas predilectas de su infancia las narraciones fantásticas de Julio Verne y Mayne Reid, la *Historia Antigua de Méjico* del Padre Clavijero, cuya lectura lo embebió de niño,¹¹⁰ y los ejemplares de la revista *España pintoresca*, que su padre había comprado en México y de la que le encantaban los grabados. No obstante, como ha subrayado Juaristi, será sobre todo en su adolescencia cuando Unamuno se consolide como lector voraz.¹¹¹

En este punto, podemos adentrarnos en la relación con su padre, que se extendió más allá de la temprana muerte de este. Y es que, aunque don Félix apenas pudo participar en la formación de su hijo, al fallecer cuando el niño tenía solo 5 años, Unamuno lo recordará en diversas ocasiones, siempre al hilo de dos experiencias fundamentales en el devenir de su formación: el legado de la biblioteca que le dejó, donde se ejercitaron buena parte de sus lecturas de niñez y adolescencia; y el descubrimiento de los idiomas, o lo que es lo mismo, del “misterio del lenguaje”.

No puedo decir que no conociera a mi padre, que murió cuando no tenía yo aún seis años. Me quedé de él un vago recuerdo, esfumado en niebla, y recuerdo de un cierto momento en que le oí hablar con otra lengua para mí entonces extraña: el francés. ¡Lo que heriría mi imaginación infantil esto! Pero tampoco puedo decir que mi padre no hubiese influido en la formación de mi espíritu. Y no sólo por el ambiente que dejara en mi casa y por lo que de él oí contar en ella y fuera de ella, sino, sobre todo y principalmente, por la pequeña biblioteca doméstica que él formó, y en la que se formó no poco de mi espíritu. (OCE, VIII, 419)

Aquella experiencia de ver a su padre hablando con otro señor en una lengua extraña, Unamuno la evocó en diferentes momentos a lo largo de su obra, y en todos ellos hizo hincapié en la honda huella que dejó en él aquella conversación en tanto que

¹⁰⁹ Así lo deja ver en el artículo “La biblioteca de mi padre”. OCE, VIII, 419-421. Del mismo modo, en *Paz en la guerra*, el personaje Pachico Zabalbide, también trasunto autobiográfico de Unamuno, se inició en la lectura desde la biblioteca familiar: “Dedicábase con ardor a la lectura, tragando los pocos libros de la biblioteca de su tío...” OCE, II, 126. En este caso, sí considero justificada la identificación entre la ficción y la realidad, pues la existencia en la casa de Unamuno de una biblioteca familiar sí está contrastada por otros escritos autobiográficos, como el citado.

¹¹⁰ “¡Qué extraño desfile por mi espíritu fresco y virginal el de aquellos aztecas, toltecas y chichimecas!, ¡en qué áurea nube de misterio y de fábula antigua venían envueltos en su marcha desde la leyenda hacia mí! Sabíame a algo bíblico...” OCE, VIII, 235.

¹¹¹ “El inventario no revela un caso de desmesurada afición infantil a la lectura, ni Unamuno se jacta de tal cosa. Las condiciones de la época no favorecían la figura del niño lector [...] Unamuno nació como lector -como gran lector- en su adolescencia.” JUARISTI, Jon. *Miguel de Unamuno*. Madrid: Taurus, 2012, pp. 75-76.

“revelación del misterio de la palabra” o del “misterio del lenguaje”.¹¹² Incluso llegó a conjeturar que pudo ser ahí donde se fraguó su “vocación de filólogo”, partiendo de que es en ese suelo espiritual de la niñez donde se fosilizan las huellas de las que hemos de vivir siempre. De hecho, Unamuno acabó ligando estrechamente su destino a la lengua.

Otra anécdota que es preciso rescatar al hilo de esta “revelación del misterio de la palabra” está vinculada con el recuerdo del impacto que supuso para él la lectura de un pasaje de *El protestantismo comparado con el catolicismo* de Balmes: “Nunca olvidaré el efecto de aplanamiento elevador que me producían ciertas palabras apenas entendidas sino a medias, cual cumple a lo sublime, [...] un pasaje que acaba diciendo: ‘... pasando bajo las banderas de Luzbel, ¡oh vicio nefando!’...” (OCE, VIII, 118) Del mismo modo, ante la lectura de *El Catecismo de la doctrina cristiana* de Santiago García Mazo, recuerda: “Tiene el *Mazo* pasajes que dejaban en nuestra alma sensación formidable. [...] Tan grabado tengo todo esto como los rapsodas antiguos los cantos homéricos que recitaban de pueblo en pueblo por ferias y fiestas...”¹¹³ Son dos simples

¹¹² En *Recuerdos de niñez y mocedad*, podemos leer sobre esto: “Era la sala en casa un lugar casi sagrado, adonde los niños no podíamos entrar siempre que se nos antojara; [...] Un día en que mi padre conversaba en francés con un francés me colé yo a la sala, y de no recordarle sino en aquel momento, sentado en su butaca, frente a M. Legorgeux, hablando con él en un idioma para mí misterioso, deduzco cuán honda debió ser en mí la revelación del misterio del lenguaje. Ya desde antes de mis seis años me hería la atención del misterio del lenguaje; ¡vocación de filólogo!” OCE, VIII, 97. Asimismo, en el artículo “Mi primera visión de Méjico” (1907), escribe: “en aquella sala estaban mi padre y un industrial francés hablando en la lengua de éste, y de cuán grande debió ser la impresión que me produjera oír hablar a mi padre en lengua para mí extraña, atestigua el hecho de que no logro representármelo sino en aquel momento. Debió ser para mí algo como la revelación del misterio de la palabra.” OCE, VIII, 234. Esta experiencia Unamuno también la llevó al verso en el poema “Recuerdos” (1907): “Niño era como tú cuando mi padre / dio su postrer aliento / y de su imagen en mi mente queda / sólo débil reflejo, / unido al raro choque que causara / en las entrañas de mi virgen seso / oírle conversar con un extraño / en idioma secreto, / oírle hablar en extranjera lengua... / ¡Cuán hondo fue el efecto / para mi alma infantil tierna y sencilla / vislumbre de misterio, / del milagro incesante del lenguaje / fugitivo destello! / ¡Así en las nieblas de mi albor lejano / de mi padre dilúyese el recuerdo / de aquella escena en que me hirió la mente / con el ámbito envuelto!” OCE, VI, 306-307. Finalmente, recuperó también el recuerdo de aquella experiencia en *Cómo se hace una novela* (1926): “Aunque no toda imagen suya se me ha borrado, sino que confusamente, en niebla oceánica, sin rasgos distintos aún le columbro en un momento en que se me reveló, muy de niño yo, el misterio del lenguaje. [...] me encontré a mi padre [...] frente a un francés, a un señor Legorgeux [...] y hablando en francés. Y qué efecto pudo producir en mi infantil conciencia [...] que es aquella impresión la que me ha quedado grabada, la del padre que habla una lengua misteriosa y enigmática.” OCE, VIII, 758-759. Por otra parte, según han revelado Sesmero Cutanda y Jon Juaristi, el tal señor Legorgeux era Armand Legorgeu, un empresario francés afincando en Bilbao y encargado de la Fundación de Olaveaga, que fabricaba maquinaria pesada para los grandes vapores. Félix de Unamuno habría contactado con él, como experto en máquinas de vapor, para el mantenimiento de los hornos giratorios industriales del sistema Rolland que había instalado en su tahona. Cfr. SESMERO CUTANDA, Enriqueta. Una anécdota con miga en la herencia de don Félix de Unamuno. *Letras de Deusto*, enero-marzo 1999, nº 82, vol. 29, p. 231. JUARISTI, Jon. *Miguel de Unamuno*. Madrid: Taurus, 2012, pp. 55-56.

¹¹³ EREÑO ALTUNA, José Antonio. “Tiempos antiguos” y “Tiempos nuevos” (1891-1892) de Unamuno, o la primera redacción de *Recuerdos de niñez y mocedad* (1908). *Letras de Deusto*, enero-marzo 1999, nº 82, vol. 29, p. 251.

anécdotas, pero preñadas de sentido si las interpretamos ubicándolas en el periodo de formación de un individuo que acabaría dedicando su vida al universo de las palabras.

Por otra parte, esta temprana vocación hacia el lenguaje no se quedó en la mera recepción lectora. Ya por entonces, Unamuno acostumbraba a narrar cuentos a sus compañeros de escuela, los cuales quedaban absortos ante las narraciones que él mismo creaba a partir de sus lecturas y de su propia inventiva.¹¹⁴ De este modo, espoleaba a su imaginación y cultivaba su capacidad creadora, dejando volar a su fantasía en plena libertad y rompiendo los diques de la estrecha razón, como caben al niño y al arte. “Era una edad -recuerda Unamuno- en que disfrutaba de la alegría de contar; [...] Mi imaginación respiraba libre, sana y al aire abierto de la fábula.” (OCE, VIII, 236)

No se redujeron a estas narraciones de cuentos las tentativas creadoras del niño Unamuno, que también fue dando rienda suelta a su febril imaginación desde el dibujo y la pintura. En tales artes se adiestró de la mano del pintor vasco Antonio Lecuona, cuyo estudio ocupaba la buhardilla del mismo edificio donde vivía la familia Unamuno, en el número 7 de la calle de la Cruz. Con gran cariño trajo siempre don Miguel a la memoria aquel “estudio del pintor Lecuona, en que aprendí a dibujar y algo a pintar al óleo” (OCE, VIII, 268), y al cual acudía casi a diario.¹¹⁵ Tales evocaciones, por otra parte, no responden solo al aprendizaje del arte del dibujo y la pintura, sino también al haber visto desfilar por allí a personajes como el legendario Iparraguirre, cantor del roble de Guernica,¹¹⁶ o el escritor Antonio Trueba, uno de los grandes escritores del costumbrismo vascongado y con quien llegaría a mantener, ya en su madurez, una amistad duradera. A la presencia intermitente de estas dos figuras hemos de sumar la del

¹¹⁴ “Y de lo precoz de mi vocación literaria certifica el hecho de que ya por entonces reunía en el colegio al alrededor de mí, sobre todo en las tardes de los domingos de lluvia, [...] a varios de mis compañeros y les cautivaba y suspendía los ánimos con cuentos de tira y afloja, eco de mis lecturas de Julio Verne y de Mayne Reid...” OCE, VIII, 105. En la serie “Tiempos antiguos” también evoca esta costumbre en términos similares, aunque incorporando algún importante matiz: “yo tenía cierto prestigio, reunía al alrededor mío a varios, y les espetaba cuentos de tira y afloja, eco de mis lecturas de Julio Verne y Mayne Reid, donde todo era buques tragados por ballenas, cocodrilos, combates con salvajes e indígenas, naufragios y mil atrocidades que iba desarrollando [...] hasta que cortaba la narración matando al héroe. / En esto de inventar disparates me dio más tarde tres y raya mi buen amigo Pepe Garaigorta, que ideaba cada aventura que ni la salida de la volcánica imaginación de Edgardo Poe.” EREÑO ALTUNA, José Antonio. “Tiempos antiguos” y “Tiempos nuevos” (1891-1892) de Unamuno, o la primera redacción de *Recuerdos de niñez y mocedad* (1908). *Letras de Deusto*, enero-marzo 1999, nº 82, vol. 29, p. 247.

¹¹⁵ En el artículo “La escalera de vecindad” (1922) refiere aquellas clases de pintura: “Siempre que recuerdo aquella triste casa de vecindad, con su aire de nativa vejez resignada, es la escalera lo primero que se me representa. Como durante años subí casi a diario al último piso, a la bohardilla, donde recibía lecciones de dibujo y de pintura, recuerdo que al llegar a lo alto, cerca de la encristalada claraboya, el ámbito se aclaraba y parecía llegar más pura la luz del Señor.” OCE, VII, 1460.

¹¹⁶ De sus contactos con Iparraguirre, el famoso “cantor del roble de Guernica”, en aquel estudio de pintura, recuerda Unamuno: “¡Y con honda emoción veíamos pasar aquel hombrón legendario, con su larga barba y sus largas melenas blancas!” OCE, VIII, 160.

mismo Antonio Lecuona, que había sido pintor de cámara del “pretendiente” Carlos VII y al que podríamos definir como un pintor ruralista y regionalista, pues privilegiaba entre los temas de su pintura las gestas legendarias de los vascos y los mitos del fuerismo. Vaya como ejemplo su gran óleo *Juramento de don Carlos de Borbón bajo el árbol del Guernica como Señor de Vizcaya, el tres de julio de 1875*. En suma, todas estas experiencias que el joven Unamuno vivió en el estudio de Lecuona debieron ser decisivas en lo que Ereño Altuna denomina “la conformación de su alma vasca.”¹¹⁷ No obstante, tampoco debemos olvidar que esta costumbre del dibujo, que acompañó a Unamuno durante buena parte de su vida, tuvo su origen en aquel estudio de Lecuona. Por último, considero cuando menos interesante mencionar una curiosa anécdota que tuvo lugar allí hacia 1875, al servir Unamuno de modelo para un cuadro que recreaba la escena de San Ignacio de Loyola herido en el sitio de Pamplona por las tropas francesas, figurando él como el cirujano que vendaba la pierna herida del santo.¹¹⁸

I.2.4. La fe católica heredada

Uno de los factores fundamentales en esta etapa de formación de Unamuno fue su estrecha relación con la religión católica, al haber sido educado en ella, tanto desde su hogar como desde Colegio de San Nicolás. La principal responsable a este respecto fue su madre, doña Salomé de Jugo, fervorosa católica de firmes creencias, que inculcó a su hijo con esmero la fe cristiana desde bien temprano.¹¹⁹ Él mismo apunta en diversas ocasiones que fue su madre quien le imbuuyó de esa fuerte devoción religiosa que marcó su infancia.¹²⁰ Asimismo, fue ella quien le instruyó en la costumbre de las prácticas

¹¹⁷ EREÑO ALTUNA, José Antonio. “Tiempos antiguos” y “Tiempos nuevos” (1891-1892) de Unamuno, o la primera redacción de *Recuerdos de niñez y mocedad* (1908). *Letras de Deusto*, enero-marzo 1999, nº 82, vol. 29, p. 239. En la misma dirección, ha apuntado Juaristi: “Sin restar importancia a otras influencias, la del estudio de Lecuona pudo ser decisiva en la impregnación sentimental del espíritu del Unamuno adolescente por un regionalismo romántico, [...] La educación artística que recibió allí no pudo ser puramente técnica. Implicaba, sin duda, cierta concepción de la historia y cierta valoración de lo que el maestro consideraba digno de representación...” JUARISTI, Jon. *Miguel de Unamuno*. Madrid: Taurus, 2012, p. 105.

¹¹⁸ Cfr. AREILZA, José María de. Una anécdota pictórica. Iñigo de Loyola y Miguel de Unamuno. *La Estafeta Literaria*, 15-XII-1944, nº 18.

¹¹⁹ Carmen Morales la define en los siguientes términos: “Era doña Salomé católica ferviente a la manera tradicional del pueblo vasco que siempre se ha señalado por su fe ardiente y, en ocasiones, un tanto fanática.” MORALES GALÁN, Carmen. *El tema maternal en la concepción unamunesca de la mujer*. Tesis Doctoral, University of Louisiana State, 1971, p. 7.

¹²⁰ En el poema “La oración del ateo”, recogido en *Rosario de sonetos líricos* (1911), Unamuno alude a este papel de su madre, su “ama”: “Cuando Tú de mi mente más te alejas, / más recuerdo las plácidas consejas, / con que mi ama endulzóme noches tristes.” OCE, VI, 359. Y en un poema del *Cancionero* (1928-36), escribe asimismo: “Recuerdo la concha aquella / de agua bendita en la alcoba / de mi madre. Y cómo sella / su imagen y cómo engloba / la religión de la casa / familiar de madre viuda / ante el Señor. [...] / El sencillo / rito del agua bendita / y casera que en la frente / apaga sed infinita / del más allá; clara

devotas, como la oración o la misa diaria, y quien le inició en el culto al misterio de la Virgen María, que Unamuno conservó aun en sus etapas de “ateísmo intelectual”.¹²¹ De doña Salomé dimanaba, pues, el ambiente profundamente religioso que el joven Miguel respiró en su hogar y que fue decisivo en el fuerte arraigo de la fe en su alma infantil, tal y como reconoce cuando afirma: “La influencia ha sido, pues, de mi madre. Fui de chico devoto en el más alto grado, con devoción que picaba en lo que suelen llamar (mal llamado) misticismo.” (OCE, IX, 816) Pero no solo a la madre correspondía la impregnación de catolicismo que se respiraba de aquel hogar. También la abuela Benita, aunque liberal, era católica fervorosa, y las hermanas de Unamuno prolongaron esa misma tendencia. Se conformó así un clima familiar de “profunda y sincera religiosidad”, y marcado por las prácticas habituales del catolicismo.¹²² Era el de su hogar, en definitiva, el ambiente católico propio de las familias de clase media en la España de aquella época.¹²³

También contribuyó al arraigo de esa fe en Unamuno el fuerte catolicismo que se podía palpar en Bilbao, como en cualquier otra ciudad de la España del siglo XIX. En este sentido, junto al ambiente de su hogar, el catolicismo en que fue educado desde el Colegio de San Nicolás fue otro de los motores de su incipiente religiosidad. Recordemos que se trataba de un colegio “de pago”, donde los niños eran sometidos a prácticas devotas que, por cierto, no eran muy de su agrado. Con tales prácticas, se pretendía reforzar la formación de los niños en los valores y principios religiosos de la moral católica, si bien, según observa el propio Unamuno, las fórmulas con que eran

mente / de la niñez inmortal, / aquella agua benditera / de la alcoba maternal / era agua de la ribera / del río eterno.” OCE, VI, 1062.

¹²¹ A este respecto, en el *Diario Íntimo* (1897), habla Unamuno de la religión como “religión materna” y confiesa: “He llegado hasta el ateísmo intelectual, hasta imaginar un mundo sin Dios, pero ahora veo que siempre conservé una oculta fe en la Virgen María.” OCE, VIII, 787.

¹²² González Egido añade a este respecto: “El niño crece entre mujeres católicas, apostólicas y romanas. Su madre sería y opulenta, discretamente vestida de oscuro, con el pelo recogido sobre la cabeza, al uso de mediados del siglo XIX, que conservaría hasta su vejez, tenía el gesto adusto de la intransigencia de su fervor religioso y la seguridad inalterable de sus virtudes tradicionales, con la tranquilidad de tener siempre razón. Su abuela Benita de Unamuno, [...] era más liberal que su madre, pero igualmente religiosa y dominadora. Sus hermanas repetían el modelo materno [...] El ambiente de la casa era de profunda y sincera religiosidad. Eran gentes de misa diaria, costumbre que él mantendría hasta su juventud; gentes de comunión frecuente, rosario vespertino rezado en comunidad y frecuentadoras de iglesias y devocionarios: esta fe y estas prácticas cotidianas fueron el ámbito en que creció el niño Unamuno, que tantas veces a lo largo de su vida resucitaría en su inconsciente emoción.” GONZÁLEZ EGIDO, Luciano. *Miguel de Unamuno*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1997, p. 37.

¹²³ González Caminero escribe sobre este punto: “Unamuno recibió, a no dudarlo, la educación cristiana correspondiente al nivel religioso y social de una familia de la mediana burguesía bilbaína, en la que el catolicismo era una realidad sinceramente sentida y eficazmente operante en todos los momentos de la vida.” GONZÁLEZ CAMINERO, Nemesio. *Unamuno. Trayectoria de su ideología y crisis religiosa*, vol. I. Santander: Universidad Pontificia de Comillas, 1948, p. 35.

impuestos aquellos principios y valores, como por ejemplo la obligación de rezar el rosario todos los días después de clase, no constituían el medio más adecuado para despertar la devoción de un niño.¹²⁴ Tampoco el miedo era un instrumento idóneo para la formación religiosa y, sin embargo, al igual que al resto de los niños, al joven Miguel se le infundió un terrible “miedo al infierno”, cuyo objeto no era sino prevenirlo y alejarlo del pecado.¹²⁵ Por otra parte, dentro de esta formación religiosa que recibió en el colegio, también desempeñó un importante papel la lectura del *Catecismo de la doctrina cristiana* del padre Astete, a la cual se entregó entonces con fervor y una prematura inquietud.¹²⁶

En suma, fueron fundamentalmente doña Salomé y los profesores del Colegio de San Nicolás quienes, siguiendo los principios del catolicismo, se ocuparon de que la formación religiosa de Unamuno no tuviese grietas. Al mismo tiempo, no cabe sino reconocer que, para que esta fe impuesta arraigara con tanta fuerza, se debían dar en él las disposiciones espirituales adecuadas para ello. Me refiero al carácter dado al ensueño y a la rica vida interior de la que hizo gala Unamuno desde niño en sus hábitos y costumbres. Este carácter volcado hacia su interior y esta suerte de prematuro espiritualismo debieron ser sin duda un factor crucial. En este sentido, puede que no ande desencaminado Blanco Aguinaga cuando afirma que “la fe de su niñez se levanta sobre un mundo fundacional anterior a ella; un mundo todo melancolía y ternura, paz interior lenta y meditativa, ajena a cualquier historia.”¹²⁷ Ahora bien, habría que precisar

¹²⁴ En *Recuerdos de niñez y mocedad* (1908), escribe: “Todos los días, después de clase, rezábamos el santo rosario, de rodillas sobre los bancos, en crescendo, con desmayo a poco de empezar y gran brío al fin, cuando iba acercándose la liberación de aquella molestia. Pues se nos hacía pesadísimo aquel repetir y vuelta a repetir las mismas avemarías, aquel continuo engaitar [...] a Dios. [...] / No hay que convenir que no era el santo rosario el ejercicio más adecuado para excitar nuestra devoción,...” OCE, VIII, 103. Asimismo, en el artículo “Dedadas de espuma” (1932), recuerda: “Rezábamos todas las tardes el rosario, de rodillas sobre los duros bancos de clase, y después de los ‘misterios’ venían unos padrenuestros y avemarías sueltos, por San Roque, abogado de la peste; por San Nicolás, patrón del colegio... y uno ‘por las necesidades de la Iglesia y del Estado’. [...] y luego venía, en la letanía, lo de *foederis arca* seguido de *ora pro nobis*.” OCE, VIII, 1175.

¹²⁵ En este sentido, Manuel Pizán ha descrito la niñez de Unamuno en los siguientes términos: “criado huérfano, en manos de mujeres, o, más bien, de los directores espirituales de éstas, recibe una educación fuertemente tradicional y religiosa, entendida ésta en sentido preconciliar. Se le imbuye un fuerte sentimiento del pecado, y en los periódicos ejercicios espirituales escolares se le describen pavorosos castigos infernales y terrenales para los réprobos.” PIZAN, Manuel. *El joven Unamuno. Influencia hegeliana y marxista*. Madrid: Ayuso, 1970, pp. 58-59.

¹²⁶ Así podemos entenderlo a partir de dos poemas del *Cancionero* (1928-36): “‘Dios es una cosa’ nos decía / el P. Astete; / nuestra niñez reía / con fe sin brete;...” OCE, VI, 1120. “Con preguntas y respuestas / me empapicé el catecismo, / porque no basta el bautismo / para subir, Dios, tus cuestras.” OCE, VI, 1340. Sobre la relación de Unamuno con el *Catecismo* del padre Astete. Cfr. DÍAZ-PETERSON, Rosendo. La visión del catecismo en la obra de Unamuno. CCU, XXIX, 13-21.

¹²⁷ BLANCO AGUINAGA, Carlos. *El Unamuno contemplativo*. Barcelona: Laia, 1975, p. 130.

que ese mundo interior “fundacional” no pudo ser anterior a la construcción de esa fe, sino acaso contemporáneo a ella.

Unamuno se recuerda a sí mismo en aquellos años extasiado de devoción. De hecho, confiesa haber sentido una cierta “vocación al claustro”, e incluso haber estado “soñando [...] en la celda monástica.” (OCE, VIII, 269)¹²⁸ En la misma línea, podemos situar su también confesa aspiración a “santidad” de estos años, recogida en diversos textos de evidente carga autobiográfica.¹²⁹ Todas estas confesiones confirman la intensa devoción religiosa a la que debió estar sujeto Unamuno entonces. Asimismo, otros aspectos de su vida en aquellos años que evidencian este fuerte sentimiento religioso son el profundo fervor que con decía vivir las festividades católicas, especialmente la Semana Santa y el *Corpus Christi*, y la experiencia de la primera comunión. A propósito de esta última, en varias ocasiones evoca Unamuno al padre Isidoro de Montealegre, que fue el párroco de la iglesia de los Santos Juanes que le preparó para la comunión y, por tanto, su primer confesor.¹³⁰ Sobre este punto, hemos de subrayar la influencia que en la precoz devoción religiosa de Unamuno ejercieron, además de su madre y del ambiente de la época, los sacerdotes con los cuales tuvo ocasión de

¹²⁸ En el cuaderno *Notas entre Madrid y Bilbao*, llegó a referirse a estos años como una “temporada de misticismo”, en la que, dice: “creí sentir vocación al claustro, pero de ahí no pasó.” NMB, 38. Y en el *Diario Íntimo* (1897), confiesa a propósito de lo mismo: “Tuve un tiempo en que soñé con el claustro, pero Dios me ha apartado de él.” OCE, VIII, 802.

¹²⁹ En *Recuerdos de niñez y mocedad* (1908), escribe: “era una edad de frescura en que la imaginación se me dejaba brizar en la poesía exquisita de la vida de santidad;...” OCE, VIII, 147. Asimismo, en la novela *Paz en la guerra* (1897), a través del personaje de Pachico Zabalbide, aparece este afán de “santidad”: “Oía atento a su tío, empapándose en la seriedad de la fe oficial [...] Entró en la virilidad pasando por un periodo de misticismo infantil y de voracidad intelectual. Sentía fuertes deseos de ser santo, encarnizábase en permanecer de rodillas cuando éstas más le dolían, y se perdía en sueños vagos, en lo oscuro del templo,...” OCE, II, 126. Y en el drama teatral *La esfinge* (1898), donde el protagonista, Ángel, es también trasunto del joven Unamuno, se dice de él: “Soñaba con ser santo, con tremendas penitencias o con un glorioso martirio,...” OCE, V, 206.

¹³⁰ Unamuno le dedicó el poema “Mi primer confesor”, fechado en 1908: “Oh, bendito varón, aún le recuerdo! / ¡Qué voz aquélla cuando en mi infancia / traía a mis oídos / eternas evangélicas parábolas! / ¡Con qué timbre tan puro y persuasivo / fluían sus dominicales pláticas! / ¡Era su voz de una limpieza dulce, / de una sonoridad tan santa...! / Era su voz angélica, / parecía, a la vez, sobrehumana, / como si todo el ámbito sereno / del templo dulcemente resonara. / [...] Ni he de olvidar aquel confesionario / donde llevaba yo mi pobre alma / temblorosa e incierta; / allí el santo varón me la tomaba, / sorbía su rapé e iba dejando / caer viejas palabras, / las de siempre, las mismas de hace siglos, ¡las que no acaban!” UNAMUNO, Miguel de. *Obras Completas* (edición de Ricardo Senabre), vol. V. Madrid: Turner, 1995-2009, pp. 959-960. En adelante, citaremos de esta obra bajo el siguiente formato: OCT, V, 959-960. Por otra parte, a la relación entre Unamuno e Isidoro de Montealegre le ha dedicado Azaola un estudio, en el que se refiere al párroco en los siguientes términos: “el que escuchaba sus más íntimas confidencias y, tras de sorber rapé, dejaba caer las viejas palabras inspiradas en la eterna sabiduría, no era un sesentón de pelo cano y larga experiencia, sino un joven clérigo, docto sin duda en las cosas espirituales, [...] Hemos de representarnos, por consiguiente, a un joven pastor de almas, especialmente dotado para apacentar espíritus adolescentes,...” AZAOLA, José Miguel de. *Unamuno y su primer confesor*. Bilbao: Junta de Cultura de Vizcaya, 1959, p. 18.

convivir, como el citado Isidoro de Montealegre y también el padre Lecanda, que aparecerá en escena poco después.¹³¹

Continuando con los episodios relativos a la singular relación que Unamuno tuvo con el catolicismo en esta etapa, uno de los que mejor puede ilustrarla es el relato de una paradójica experiencia que le sucedió entonces y de la cual dio cuenta años después por vía epistolar a sus amigos Leopoldo Gutiérrez Abascal¹³² y Pedro Jiménez Ilundain. Veamos la versión del mismo que da a este último en carta del 25-III-1898:

Hace muchos años ya, siendo yo casi un niño, en la época en que más imbuido estaba de espíritu religioso, se me ocurrió un día, al volver de comulgar, abrir al azar un Evangelio y poner el dedo sobre algún pasaje. Y me salió éste: “Id y predicad el Evangelio por todas las naciones.” Me produjo una impresión muy honda; lo interpreté como un mandato de que me hiciese sacerdote.

Mas como ya por entonces, a mis quince o dieciséis años, estaba en relaciones con la que hoy es mi mujer, decidí tentar de nuevo y pedir aclaración. Cuando comulgué de nuevo, fui a casa, abrí otra vez, y me salió este versillo, el 27 del capítulo IX de S. Juan: “Respondiôles: Ya os lo he dicho y no habéis atendido, ¿por qué lo queréis oír otra vez?” No puedo explicarle la impresión que esto me produjo.

[...] En mucho tiempo repercutió la sentencia en mi interior, y el recuerdo de aquellas palabras me ha seguido siempre. Lo he contado varias veces a mis amigos, explicándolo de un modo o de otro, pero siempre he llevado grabado en el alma este suceso.¹³³

Cabe añadir que sendos versículos fueron transcritos por Unamuno durante la Semana Santa de la crisis del 97 en el *Diario Íntimo*,¹³⁴ y que el versículo de Juan aparece anotado además en las tapas de su edición del *Nuevo Testamento*,¹³⁵ lo cual nos informa del hondo calado que esta experiencia debió tener en él. De ahí que diferentes críticos unamunianos la hayan comentado, sobre todo a partir de las consecuencias que dicho suceso pudo generarle en cuanto sentimiento de culpabilidad o de infidelidad ante la supuesta llamada de Dios, y a la larga, por las implicaciones que pudo tener en su trayectoria espiritual.¹³⁶

¹³¹ A este respecto, escribe Azaola: “Es indudable que, por aquellos años, su religiosidad se nutría en gran medida del ambiente respirado día tras día en el hogar, junto a su devota madre [...] Pero incluso sabiendo, como sabemos de cierto, que aquel hogar era foco permanente del más acendrado catolicismo, no sería justo desconocer la influencia que, en el fervor religioso del muchacho, hubieron de tener los sacerdotes con quienes se confesaba, cuyas pláticas escuchaba, o a quienes pedía consejo. Y entre ellos, uno de los más destacados era sin duda don Isidoro de Montealegre: primer confesor suyo, experto director de almas, coadjutor y, más tarde, cura de su parroquia durante todo aquel tiempo.” *Ibidem*, pp. 21-22.

¹³² Cfr. V. V. A. A. *Cartas Íntimas. Epistolario entre Miguel de Unamuno y los hermanos Gutiérrez Abascal* (recopilación, introducción y notas de Javier González Durana). Bilbao: Eguzki, 1986, p. 45.

¹³³ UNAMUNO, Miguel de. *Epistolario americano (1890-1936)* (edición, introducción y notas de Laureano Robles). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1996, p. 48.

¹³⁴ “Et dixit eis: Euntes in mundum universum praedicate Evangelium omni creatura. S. Marc XVI, 15. / Respondit eis: Dixi vobis iam, et audistis: quid iterum vultis audire? nunquid et vos vultis discipuli eius fieri? S. Joan. IX, 27.” OCE, VIII, 798.

¹³⁵ *Novum Testamentum*. Paris: Ed. Ambrosio Firmin Didot, [1840?]. CMU, u-198.

¹³⁶ Fernández Turienzo ha escrito acerca de esta experiencia: “Este hecho demostrado, nos hace sospechar que Unamuno llevó siempre consigo la sensación de no haber sido fiel al llamamiento divino.”

Con el tránsito a la adolescencia, Unamuno entraba en su etapa de mayor fervor católico, un “período sinceramente religioso” por el que, a su juicio, debía pasar todo ser humano.¹³⁷ Sobre estas bases, González Caminero llega a afirmar que “Unamuno tuvo en su adolescencia una vida religiosa profunda y sincerísima. Gracias a una entrega total a la religión, en que iban casi perfectamente aunados convencimiento y emotividad, razón y corazón, Unamuno vivió la única etapa de su vida en plena paz y sobreabundancia de gozo.”¹³⁸ Estos años coinciden, además, con su incorporación a la Congregación de San Luis Gonzaga de Bilbao, en la que llegó a ocupar el cargo de secretario de la Junta Directiva, figurando en las actas desde el 21-XII-1879 hasta abril de 1880.¹³⁹ El director de la Congregación era entonces Juan José Lecanda, que ejerció

FERNÁNDEZ TURIENZO, Francisco. Unamuno, Menéndez Pelayo y la verdadera realidad histórica. En *Volumen Homenaje Cincuentenario Miguel de Unamuno* (edición de Dolores Gómez Molleda). Salamanca: Casa-Museo Unamuno, 1986, p. 588. Por su parte, Escamilla Valera sostiene que: “Esta experiencia deja en Unamuno, en mi opinión, un sentimiento de culpabilidad, de haber sido rebelde a la voluntad de Dios.” ESCAMILLA VALERA, Ascensión. *Génesis de la concepción de intrahistoria en Miguel de Unamuno*. Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 1997, p. 31. Ahora bien, a esto añade en nota a pie de página: “Este sentimiento de no haber obedecido a la voluntad de Dios que le llamaba al sacerdocio, es, a nuestro entender, el germen que le llevará a querer racionalizar la fe, como justificación de su postura, y a sus posteriores crisis, fundamentalmente, la de 1897.” *Ibidem*, p. 31, nt. 25. Por nuestra parte, estamos conformes con que esta experiencia pudo suscitar en el niño Unamuno un cierto sentimiento de culpa, por haber sentido traicionar su vocación sacerdotal, pero no estamos de acuerdo con Escamilla Valera cuando sitúa aquí el germen del proceso de racionalización de la fe del joven Unamuno, que tuvo lugar algunos años más tarde, como veremos. Por último, queremos rescatar la interpretación de ese suceso de José María Pemán, quien, desde una posición algo aventurada, afirma que una de las caras del drama íntimo de Unamuno fue no haber sentido con más fuerza y decisión esta llamada a la vida sacerdotal: “quizá está en ese inestimable pasaje epistolar, mejor que en todos sus libros, la explicación de la vida y angustia de Unamuno. Siempre dio la impresión de un cura laico: [...] La tristeza agónica que le acompañó siempre, ¿no sería en definitiva la incomodidad y la insatisfacción de la gracia resistida?” PEMÁN, José María. Unamuno o la gracia resistida. *ABC*, 29-V-1949. Es decir, Pemán sitúa aquí el germen de la agonía unamuniana, sin tener en cuenta que en ésta participaron otros muchos factores. En este sentido, ya le reprochó Charles Moeller que “es temerario, particularmente en el caso de Unamuno, que siempre rehusó las etiquetas [...] elegir una frase o un acontecimiento de una vida tan larga, para ver en ellos el eje de todo lo demás.” MOELLER, Charles. Miguel de Unamuno o la esperanza desesperada. En *Literatura del siglo XIX y Cristianismo*. Madrid: Gredos, 1964, p. 73, nt. 20.

¹³⁷ “Si la vida del hombre es trasunto y resumen de la vida del linaje humano, no puede tenerse por verdaderamente hombre quien no haya por lo menos pasado por un período sinceramente religioso, que aún cuando pierda su perfume, su oculta savia le vivificará.” OCE, VIII, 146.

¹³⁸ GONZÁLEZ CAMINERO, Nemesio. Unamuno, vasco y castellano, filósofo y poeta. En *Unamuno y Bilbao. El centenario del nacimiento de Unamuno*. Bilbao: Junta de Cultura de Vizcaya, 1967, p. 61. También Allen Lacy ha subrayado que en esta etapa se da en Unamuno la unidad entre fe y razón: “Cocooned in the conservative Catholicism of provincial Bilbao, he lived his young life in an unbroken unity of faith and reason, confident that all of the major problems of human existence had long ago been catalogued and solved and that it was his part but to appropriate the answers. Until the sixteenth year of his life he realized all of the possibilities which his essentially Catholic environment offered him, unthreatened by any real awareness of valid alternatives.” LACY, Allen. *Miguel de Unamuno. The rhetoric of existence*. The Hague: Mouton & Con, 1967, p. 32.

¹³⁹ El Acta de aquella Junta general extraordinaria del 21-XII-1879 ha sido recuperada por Jesús Iturrioz del Libro de Actas de la Congregación de la Inmaculada y San Luis Gonzaga de Bilbao, en la que se recoge lo siguiente: “A continuación se procedió a los nombramientos de secretario y vicesecretario, resultando: secretario, Miguel de Unamuno; vicesecretario, Isidoro de Arechavala. / Algunos jóvenes descontentos, por ignoradas razones, de que el Sr. Arechavala quedara pospuesto en el anterior

como su guía espiritual, al igual que haría en otras etapas críticas de Unamuno, como la famosa crisis de 1897. Los congregantes, después de asistir a la misa dominical en el Convento de la Encarnación, se reunían los domingos en la plazuela de la Encarnación y desarrollaban diversas actividades y ejercicios de devoción, según establecían los reglamentos de las congregaciones marianas y siempre bajo la dirección de Lecanda. Esto implicaba, entre otras cosas, una fervorosa entrega a la oración y a la meditación, la comunión mensual, una severa penitencia, un fuerte ideal de castidad y una profunda humildad, según el ejemplo de San Ignacio de Loyola. De este modo, el joven Miguel fue empapándose de la “piedad ignaciana”.¹⁴⁰ Por otra parte, no deja de resultar curioso que Unamuno no viera del todo con buenos ojos al patrón de la Congregación, a San Luis Gonzaga, como deja ver en alguna ocasión.¹⁴¹ El caso es que, a través de la Congregación de Luis Gonzaga, aquel Unamuno adolescente “canalizaba y estimulaba sus ansias de santidad, su entusiasmo religioso, su repetición de los modelos recibidos.”¹⁴² Los ejercicios que sin duda más satisfacían a sus anhelos espirituales eran las “seisenas”, ejercicios de oración y meditación que los congregantes realizaban al

nombramiento por elección del Sr. Unamuno para secretario, mostráronse sumamente disgustados, alterándose el orden con este motivo, y después de agrios y poco lógicos altercados se restableció el orden con la salida de los descontentos.” A esto añade Iturriz: “Si Unamuno más tarde hubiera repasado estas actas, [...] tal vez hubiera sentido una honda satisfacción [...] por verse ya desde su juventud objeto de contradicción y lucha.” ITURRIOZ, Jesús. Crisis religiosa de Unamuno joven. Algunos datos. *Razón y fe*, julio-diciembre 1944, vol. 130, pp. 108-109. Por otra parte, en el archivo de la Casa-Museo Unamuno se conserva una carta de la Congregación de la Inmaculada Concepción y San Luis Gonzaga, del 31-XII-1879, en la que se comunica a Unamuno su elección como secretario de la misma: “Considerando esta Asociación las relevantes cualidades que en V. concurren y queriendo utilizarlas para la mayor honra y gloria de Dios, su Señor Director, de acuerdo con la misma, y en uso de sus facultades, ha tenido á bien nombrar á V. Secretario de la misma para el año de mil ochocientos ochenta. Lo que tenemos el placer de comunicarle para su gobierno y satisfacción.” CMU, 3.1.1.2/5. Cabe añadir que Unamuno siempre rememoró con gran cariño su desempeño de la función de secretario. Así, en la serie “Tiempos medios” (1892), recordaba: “las reuniones de la directiva eran un verdadero acontecimiento para mí, así como el extender su acta, que corregía el director.” EREÑO ALTUNA, José Antonio. “Tiempos antiguos” y “Tiempos nuevos” (1891-1892) de Unamuno, o la primera redacción de *Recuerdos de niñez y mocedad* (1908). *Letras de Deusto*, enero-marzo 1999, nº 82, vol. 29, p. 269.

¹⁴⁰ Ribas destaca en este sentido que Unamuno “fue congregante de San Luis Gonzaga, lo que significa entrar en un círculo que lleva a cabo regularmente actos de devoción y de aprendizaje de la piedad ignaciana, lo que conlleva un especial sello jesuítico...” RIBAS, Pedro. *Para leer a Unamuno*. Madrid: Alianza, 2002, p. 86.

¹⁴¹ Vaya como ejemplo el artículo “¿Qué es verdad?” (1906), donde recuerda Unamuno lo siguiente: “Cuando, siendo yo congregante de la Congregación de San Luis Gonzaga, a mis catorce años, oí leer una vez, en la vida del santo, que éste, por haber sustraído un poquito de pólvora a los soldados de su padre para cargar con ella un cañoncito de juguete que tenía y por haber repetido, sin entenderla, cierta blasfemia que oyó a estos mismos soldados, se creía el más pecador de los hombres, este rasgo, lejos de edificarme, lo recuerdo bien, me desedificó; porque no pudiendo yo creer que hubiese quien por eso se creyese el más pecador, me pareció todo ello mentirse a sí mismo para darse importancia de pecador. Ciertamente es que nunca logró conmoverme, ni en los días de mi más fervoroso catolicismo juvenil, ese jesuita santo profesional, que parece, tal como nos lo presentan [...] un muñeco construido sobre los planos del perfecto modelo de juventud jesuítica, del Grandison de la gazmoñería.” OCE, III, 861-862.

¹⁴² GONZÁLEZ EGIDO, Luciano. *Miguel de Unamuno*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1997, p. 42.

anochecer en el claustro de la Basílica de Santiago. En el claustro y al lento compás del *armonium*, su inquieto espíritu tenía la oportunidad de entregarse a la meditación, que giraba en torno a cuestiones como la muerte, la eternidad, el infierno..., y de acercarse al arrobamiento:

La Congregación nos daba qué pensar y en qué ocupar la imaginación. [...] Pero de lo que me ha quedado más hondo recuerdo, y algo más que recuerdo, es de las seisenas.

Era al anochecer, en el claustro llamado el Ángel, de la basílica de Santiago. [...] Iba cerrándose la sombra, filtrábase un poco de luz derretida del crepúsculo moribundo por las ventanas de colores, y nosotros, llenos el espíritu de las cien frescas nonadas del día, nos colocábamos en nuestros asientos y empezaba la seisena.

El director o su ayudante, a la luz de una bujía, único y débil lumínico que ardía en las sombras, leía un trozo de meditación, cesaba, empezaba el armonio en un rincón y cada cual echaba a volar su fantasía, quién por el tema propuesto, quién por otro cualquiera. Era la imaginación, no la razón, la que meditaba; y es que lo que sucede siempre. La razón discurre, no medita; la meditación es imaginativa. Y nada más hermoso que una imaginación infantil, de alas implumes, cuando medita. Al arrullo del armonio, mecida en sus sonos lentos, arrastrados y graves, que rebotaban por el claustro, mi pobrecita imaginación, plegadas sus implumes alas, acurrucada, no meditaba en vuelo, sino soñaba en quietud. (OCE, VIII, 147)

A partir de todo lo dicho hasta aquí, podemos concluir, siguiendo a Blanco Aguinaga:

La niñez y mocedad de Unamuno son profundamente católicas: no sólo va Unamuno regularmente a la iglesia [...] y, como tantos otros niños, asiste a los ejercicios espirituales de la Congregación de San Luis Gonzaga, sino que medita seriamente los misterios del dogma, lee libros sagrados y reza con verdadero fervor. Al catolicismo heredado añade él una muy personal atracción por la realidad poética del misterio y una íntima devoción por las cosas y los hombres santos.¹⁴³

Sin embargo, aquella suerte de vocación de santidad entró pronto en colisión con el despertar del sueño de la carne, como el propio Unamuno deja ver en diferentes textos. Ya algunos años antes, durante la preparación de la primera comunión, hizo su primera aparición ese fantasma:

Soñaba con ser santo y de pronto atravesaba este sueño su imagen. Iba de corto, sus cortas sayas dejaban ver las lozanas pantorrillas, su pecho empezaba a alzarse, la trenza le colgaba por la espalda, y sus ojos iban iluminando su camino. Y mi soñada santidad flaqueaba. (OCE, VIII, 147-148)

Se refiere aquí a Concha Lizárraga, que al cabo se convertiría en su mujer. Como decíamos, aquí estamos en la etapa de la primera comunión, pero andando el tiempo, este sueño de la carne no haría sino agravarse. Así, en el cuaderno *Notas entre Madrid y Bilbao*, tras referirse a las seisenas de la Congregación de San Luis Gonzaga, confiesa Unamuno cómo convivían entonces en su espíritu adolescente su vocación religiosa con aquel creciente despertar del sueño de la carne.

Todavía recuerdo cuando yo pertenecía a la congregación de San Luis Gonzaga, de la que fui secretario algún tiempo, y cuando asistíamos al anochecer a la seisena de S. Luis en lo

¹⁴³ BLANCO AGUINAGA, Carlos. *El Unamuno contemplativo*. Barcelona: Laia, 1975, p. 24.

que llaman el Ángel en la basílica de Santiago. Era al anochecer, alguna escasa luz filtraba por aquellas ventanas de colores, estaba oscuro aquel local estrecho y triste, dos o tres velas de luz pálida y tenue en el altar. Lefá el director un trocito, tocaba otro en el armonium una tocata lenta y pausada que parecía zumbido y propia para dar tristeza o adormecer chiquillos, y todos los congregantes sentados en nuestros bancos nos cruzábamos de brazos, bajábamos la cabeza para eso que llaman meditar.

Yo también pretendía meditar, fue la época de mis mayores luchas interiores, porque entonces mientras quería pensar en Dios o en la otra vida pensaba en ella y en esta vida. Veníame a la mente su imagen, se me clavaban en el alma sus hermosos ojos, y yo luchaba por apartar de mí aquella imagen que me quitaba el pensar en cosas más altas. Hasta me pellizcaba. Qué es lo que meditaba no sé, sólo recuerdo que en aquel tiempo fue cuando más se acentuó mi carácter en lo que tiene de taciturno y pensativo. Aquella..., le iba a llamar borrachera, duró poco y pasaron muy pronto aquellos pensamientos sombríos. (NMB, 38-40)

Estamos, pues, ante el inevitable conflicto entre la vocación religiosa y el despertar del sueño de la carne, ya subrayado por algunos investigadores unamunianos.¹⁴⁴ Aquí podríamos situar las primeras grietas de la fe religiosa de Unamuno, que con el tiempo continuaron abriéndose, pero no tanto desde esta polémica entre la vida de la carne y la vida del espíritu, sino más desde su tendencia a la racionalización de los dogmas recibidos, a la cual le fueron abocando algunas de sus lecturas, como él mismo reconoce en uno de sus textos autobiográficos: “Fui de chico devoto en el más alto grado, con devoción que picaba en lo que suelen llamar (mal llamado) misticismo. Pero a la vez me daba por leer libros de controversia y apología religiosa y por querer raciocinar mi fe heredada e impuesta.” (OCE, IX, 816) De esto nos ocuparemos más adelante, aunque podemos anticipar aquí, siguiendo a García Mateo, que una de las posibles causas de esta racionalización de los dogmas fue la formación religiosa de Unamuno, una formación “eminente voluntarista y de devocionario, ‘impuesta’, sin resaltar que las verdades de la fe, los dogmas, no son simples problemas teóricos, sino más bien misterios a meditar.”¹⁴⁵ Desde ahí precisamente se abrió una de las grietas de la religiosidad de Unamuno, a quien nadie le advirtió que los dogmas había que meditarlos como misterios antes que racionalizarlos

¹⁴⁴ González Caminero subraya en este sentido que “el que así se entregaba a Dios era un adolescente emotivísimo, con enormes cargas afectivas y una extraordinaria capacidad de entrega; un ser en último término inestable y predispuesto a fuertes pendulaciones en cuestión de creencia y de amores.” GONZÁLEZ CAMINERO, Nemesio. Unamuno, vasco y castellano, filósofo y poeta. En *Unamuno y Bilbao. El centenario del nacimiento de Unamuno*. Bilbao: Junta de Cultura de Vizcaya, 1967, p. 61. Asimismo, Emilio Salcedo destaca: “El secretario de los Luises no abdica de sus anhelos de santidad, mantiene ese sueño, y de vez en vez, la imagen de Concha se interpone.” SALCEDO, Emilio. *Vida de Don Miguel*. Salamanca: Anthema, 1998, p. 57. Y en la misma línea, escribe García Mateo: “En este clima de sublime castidad adolescente tiene lugar su primera crisis interior, cuando sintió el despertar de la sexualidad. El primer conflicto religioso de Unamuno fue, pues, de tipo moral. Como tantos jóvenes católicos, Miguel claudicó ante el alto ideal de la castidad y la debilidad de sus fuerzas.” GARCÍA MATEO, Rogelio. El problema de Dios en el joven Unamuno (1890-1900). En *El joven Unamuno en su época*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1997, p. 93.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 95.

como dogmas. Si a ello le sumamos el fuerte afecto con que se asió a la filosofía en años venideros, no es difícil advertir que la crisis de fe era inminente. Finalmente, pues, pese a la fuerte devoción religiosa a que fue sometido en su casa y en la escuela, las aguas de la razón acabaron filtrándose por las grietas que habían quedado abiertas en su fe heredada, socavando una herida abierta que no tendría cura.

I.2.5. La travesía del Bachillerato y el descubrimiento de la filosofía

Antes de adentrarnos en la “crisis primera del espíritu” que padeció Unamuno, cuyos primeros pasos acabamos de entrever, haremos un recorrido por las circunstancias que precedieron a dicha crisis. Esto nos llevará a su paso por el bachillerato y a las experiencias y lecturas que, al son de un creciente afán de conocimiento, marcaron aquellos años cruciales de inicio en las “concupiscencias del saber”.

El joven Miguel desarrolló sus estudios de bachillerato en el Instituto Vizcaíno de Bilbao, previa realización del correspondiente examen de ingreso, que hizo el 11 de septiembre de 1875.¹⁴⁶ En aquel primer curso (1875-76), el Instituto Vizcaíno había sido reubicado provisionalmente en un inmueble de la calle del Correo, perteneciente al Colegio de San Luis, debido que el edificio de su ubicación original, situado junto a las calzadas de Mallona, había hecho las veces de hospital durante el sitio de Bilbao y no estaba aun en condiciones óptimas.¹⁴⁷ Pese a ello, se trataba del principal centro educativo de la ciudad, pues albergaba los estudios oficiales de segunda enseñanza. El alumnado procedía casi en su totalidad de la burguesía liberal bilbaína, pues las élites tradicionalistas desconfiaban de la enseñanza pública y enviaban a sus hijos al Colegio de Santa María de Orduña, regido por los jesuitas. En cuanto a la experiencia del joven Unamuno allí, tras la decepción que supuso para él su paso por la escuela primaria, muchas eran las expectativas con que arribó a la segunda enseñanza. Sin embargo, esta no le trajo sino nuevas desilusiones. Esa fue al menos su impresión durante los dos primeros cursos. Así, del primer curso, recuerda con cierta acritud al catedrático de

¹⁴⁶ Para el itinerario de Unamuno por el bachillerato en el Instituto Vizcaíno: Cfr. GRANDE RAUROS, Mario. Miguel de Unamuno y Jugo, Alumno de Bachillerato (1875-1880). *Estudios de Deusto*, 1970, vol. 18, fascs. 39-41, pp. 481-486.

¹⁴⁷ De ello tenemos noticia, además de por el propio Unamuno, por las *Memorias de un bilbaíno*, de José de Orueta: “Instituto Vizcaíno se llamaba el de Segunda enseñanza, pero aquel año no estaba aún habilitado su edificio propio, por haber servido de hospital durante el bombardeo y meses después, y hacerse obras de reparación [...] / Las clases se daban en un caserón de la calle del Correo, que años más tarde fue reformado, y la espera a las clases, y entre una y otra, se hacía en la calle.” ORUETA, José de. *Memorias de un bilbaíno: 1870 a 1900* (prólogos de José María de Areilza y Ángel María Ortiz Alfau). Bilbao: El Tilo, 1993, p.69.

Historia, Genaro Carreño, que le impartió la asignatura de Geografía Universal, y sobre todo, al catedrático de Latín, Santos Barrón, que le impartió la asignatura de Latín y Castellano, y fue su mayor tormento.¹⁴⁸ Por lo demás, Unamuno pasó este primer curso sin especial brillantez, obteniendo la calificación de notable en sendas asignaturas, aunque con la esperanza de que el siguiente curso colmase sus ansias de saber. De ahí que sobre este momento de su travesía del bachillerato, recordase: “Mi anhelo era llegar al segundo curso, ascender, [...] Me consumía en un ardor infantil de saber, en una como tristeza prematura y antinatural, acompañada de debilidad física.”¹⁴⁹ Sin embargo, en sus escritos autobiográficos apenas acabaría destacando el traslado del centro a su edificio de origen. Las clases siguieron desazonando su interés por el conocimiento, lo cual no debe extrañarnos si tenemos en cuenta que los profesores fueron los mismos: Santos Barrón en la asignatura de Latín y Castellano, y Genaro Carreño en las de Historia de España e Historia Universal. Sus recuerdos de este curso se reducen, pues, a la persistencia de su sufrimiento con el Latín y a una nueva desilusión con la asignatura de Historia.¹⁵⁰ De hecho, sus notas bajaron respecto al curso anterior, obteniendo un notable en Historia de España y en Latín y Castellano, y un aprobado en Historia Universal.

En cambio, fuera de las aulas, un importante cambio irrumpió en su vida durante aquel curso de 1876-77. Por recomendación médica con vistas a mejorar su maltrecha salud, Unamuno se inició en la costumbre de dar paseos al aire libre por las orillas del Nervión; paseos en los que se entregaba a la divagación solitaria y a la serena contemplación, convirtiendo lo que en principio era un ejercicio físico en una suerte de ejercicio espiritual.

¹⁴⁸ “Me apliqué al latín lleno de ilusión, pero pronto me produjo cansancio. [...] aquellas interminables listas, aquellas tablas de conjugación, me enardecían el alma. / [...] La niñez es alegre y, sin embargo, mi recuerdo de aquel aula, de aquel anciano vestido de negro, de aquellas horas de diccionario, es triste.” EREÑO ALTUNA, José Antonio. “Tiempos antiguos” y “Tiempos nuevos” (1891-1892) de Unamuno, o la primera redacción de *Recuerdos de niñez y mocedad* (1908). *Letras de Deusto*, enero-marzo 1999, nº 82, vol. 29, pp. 256-257. Asimismo, en un poema del *Cancionero* (1928-36), escribe: “Aquella clase de latín... las lentas / horas del aula lóbrega... el esquivo / rayo de sol de enero... / De las mugrientas páginas del librito -prisionero- / escarbaba, esperando maravilla, / enigma pavoroso: / la relatividad!” OCE, VI, 1015.

¹⁴⁹ EREÑO ALTUNA, José Antonio. “Tiempos antiguos” y “Tiempos nuevos” (1891-1892) de Unamuno, o la primera redacción de *Recuerdos de niñez y mocedad* (1908). *Letras de Deusto*, enero-marzo 1999, nº 82, vol. 29, pp. 256-257.

¹⁵⁰ Sobre las traducciones del latín recuerda: “¡Qué hermosas tardes perdí revolviendo aquel tomo de diccionario y perdiendo mi vista en él! Recuerdo que nos poníamos a fatigar el espíritu sobre el maldito diccionario mi buen amigo desde la niñez Mario Sagarduy y yo.” *Ibidem*, p. 258. En cuanto a las lecciones de Historia, tampoco su recuerdo era grato, hasta el punto que habla de su “aversión a la historia” y dice: “De las explicaciones de historia no recuerdo palabra. / [...] Me dejó la historia retintín de nombres y eco de batallas.” *Ibidem*, p. 259.

Pocos goces más serenos y más hondos que el goce que por entonces me procuraba un paseo. Mientras el pecho se hincha de aire fresco y libre, adquiere el espíritu libertad, se desata de aquellos pensamientos y cuidados que como áncoras le retienen y goza de una pasividad calmada, en un aplanamiento lleno de vida, el desfilar de las sensaciones fugitivas. Se derrama por el campo, se refresca al contacto de la frescura de los follajes, se restriega en la verdura. El pensamiento libre yerra de una cosa en otra, se fija en lo que pasa y pasa con ello, se identifica con lo fugitivo y sueña lo que ve. ¡Qué triste pasar de aquellos paseos al aula oscura! (OCE, VIII, 136-137)

En esta época, además, empezó a pasar buena parte de las vacaciones de verano en la casa de campo que su abuela Benita tenía en Deusto, pues las recomendaciones médicas le aconsejaban que pasara la mayor parte de tiempo posible al aire libre, con vistas a seguir fortaleciendo su delicada salud. Fue allí donde Unamuno descubrió los encantos de la naturaleza y entró en “conocimiento del campo”.¹⁵¹ Tanto disfrutaba de los placeres que aquello le proporcionaba, que se refiere a estas temporadas como: “¡Dulces veraneos en aquella casita de Deusto, que me abrieron el alma al sentimiento del campo!” (OCE, VIII, 137) Desde entonces, asumió la costumbre, que ya no abandonaría en toda su vida, de dar paseos por el campo. De modo que fue aquí cuando empezó a tomar vuelo el “sentimiento de la Naturaleza” de Miguel de Unamuno, al cual he dedicado un ensayo.¹⁵² Esta relación con la naturaleza, que comenzó con sus paseos por el entorno de Deusto, fue intensificándose con el paso del tiempo, ampliando poco después sus caminatas a las montañas que rodeaban a Bilbao. A este respecto, recuerda en el artículo “Juego limpio” (1917): “En mis mocedades adquirí la pasión de las ascensiones a la cumbres de las montañas de mi nativo país vasco, a las excursiones por valles y cimas, y aún no he perdido el gusto.” (OCE, VII, 614) Entonces, los lugares más frecuentados por él eran la cordillera de Archanda, el bosque de Buya, y los montes Pagazarri, Gorbea y Ganecogorta. De aquellas andanzas y de la repercusión que tuvieron para él en su devenir espiritual nos da cuenta el propio Unamuno en numerosos textos.¹⁵³ Asimismo, de ello se ha hecho eco la crítica unamuniana, subrayando la

¹⁵¹ “mi abuela había sido confitera y con ahorros de su industria confiteril había comprado aquella casita de Deusto, con su huerta, llena de luz y de aire [...] / Allí, en aquella huertecita cerrada y doméstica, a la que por unos canalitos llegaban las aguas de las mareas altas del Nervión, allí hice conocimiento del campo.” OCE, VIII, 684.

¹⁵² Cfr. RIVERO GÓMEZ, Miguel Ángel. *Del sentimiento de la Naturaleza en Miguel de Unamuno*. En *Paisaje y melancolía*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2010, pp. 287-318.

¹⁵³ En una carta a Valentí Camps del 8-IV-1900, recuerda Unamuno sobre esta etapa: “En mi tierra me aficioné a las excursiones y trepando montañas y recorriendo aldeas me vigoricé, logrando con esto y algo de gimnasia la buena salud y la fortaleza física de que hoy disfruto. ¡Si supiera usted cuánto debo a aquellas ascensiones a las montañas de mi tierra! [...] Aquel trato continuo con la Naturaleza, ha dejado huella indeleble en mí.” TARÍN IGLESIAS, José. *Unamuno y sus amigos catalanes. (Historia de una amistad)*. Barcelona: Peñíscola, 1966, pp. 113-114. Asimismo, en el artículo “Ciudad y campo” (1902), escribe: “He nacido y me he criado en una villa de no mucho vecindario [...] y puedo asegurar que en la incubación de mi espíritu, tanto o más que cuanto allí pude leer o aprender del trato y conversación con

trascendencia de esta temprana relación con la naturaleza, tanto en su vida como en su pensamiento mismo.¹⁵⁴ Especial atención merece la interpretación de Blanco Aguinaga, según el cual, el paisaje vasco que enmarcó su infancia y su adolescencia contribuyeron decisivamente “a conformar el espíritu de Unamuno”, hasta el punto que el “Unamuno contemplativo”, que Blanco Aguinaga reivindica en su estudio, “no existiría tal vez [...] sin la íntima experiencia infantil y juvenil del paisaje, renovada constantemente a lo largo de su vida.”¹⁵⁵ En esta dirección, la principal consecuencia de su costumbre de subir a pie las montañas vascas consiste en que la naturaleza empezó a operar en él como sugestión de “meditaciones trascendentales”.¹⁵⁶ Así pues, si en su madurez Unamuno llegó a definir el paisaje como un “estado del alma”, fue porque en estos primeros compases de su relación con la naturaleza, el paisaje había funcionado como medio de autoconciencia, es decir, de descubrimiento de la propia subjetividad y acceso a la “revelación”. De ahí la centralidad de sus ascensos juveniles a las montañas del País

mis amigos, entraron mis frecuentes paseos por aquellos contornos, mis subidas a Archanda o al Pagazarri o aquellos interminables internamientos en la espesura de Buya, entre las robustas y sosegadas hayas.” OCE, I, 1040. En la misma línea, en “Ciudad, campo, paisajes y recuerdos” (1911), podemos leer: “Aquellos paisajes que fueron la primera leche de nuestra alma, aquellas montañas, valles o llanuras en que se amamantó nuestro espíritu cuando aún no hablaba, todo eso nos acompaña hasta la muerte y forma como el meollo, el tuétano de los huesos del alma misma.” OCE, I, 362. Incluso llegó a dar forma lírica a aquellas experiencias de su mocedad, como con el soneto “Al Pagazarri”, recogido en *Rosario de sonetos líricos* (1911): “Ceñudo Pagazarri, viejo amigo / de la tristeza de mis mocedades, / tu soledá amparó mis soledades / con su rasa verdura como abrigo. / Tu adusta paz, de mi anhelar testigo, / al verte hoy a mi recuerdo añades / y con el aire de tu cumbre invades / este pecho que hiciste tú conmigo.” OCE, VI, 346.

¹⁵⁴ Laín Entralgo escribe al respecto: “Cuando muchacho, gustaba a Miguel de Unamuno evadirse de su nativo Bilbao, vagar, entre complacido y anhelante, por los montes próximos a la villa y tenderse en la suave ladera del Ganecogorta o sobre la clemente cima del Pagazarri. Allí, apoyado en la tierra materna de Vizcaya, envuelto casi por ella, sentía Miguel que se le metía en el alma la serena paz del paisaje.” LAÍN ENTRALGO, Pedro. *La generación del noventa y ocho*. Madrid: Espasa-Calpe, 1967, p. 33. Desde ahí, sostiene Figueroa López que “Unamuno nace y se desenvuelve desbordado por la Naturaleza...” FIGUEROA LÓPEZ, José Antonio. *Incidencia del paisaje en la filosofía de Unamuno*. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1988, p. 93. Abellán, por su parte, afirma que: “La constante visión y asimilación del paisaje que le vio nacer ejerce en Unamuno una influencia decisiva en el desarrollo de su personalidad”. A partir de ahí, incide en el “hondo significado que el paisaje vasco, la tierra materna y nutricia de su niñez y mocedad, tuvieron en su evolución personal, intelectual y hasta religiosa;...” ABELLÁN, José Luis. *Miguel de Unamuno a la luz de la psicología*. Madrid: Tecnos, 1964, pp. 23-24.

¹⁵⁵ BLANCO AGUINAGA, Carlos. *El Unamuno contemplativo*. Barcelona: Laia, 1975, pp. 214-215. En este trabajo, Blanco Aguinaga partía de las mayoría de los estudios unamunianos se han fijado exclusivamente en un “Unamuno agónico”, en el que todo es angustia y miedo a la muerte. Sin embargo, a su juicio, existe también un “Unamuno contemplativo” que estuvo presente en su vida y en su obra, con la paz, el sosiego y la eternidad como referentes, en lugar del conflicto, la lucha y la inmortalidad.

¹⁵⁶ En ese sentido, sostiene González Egido: “Las montañas, desde sus paseos juveniles por los montes cercanos a Bilbao, le atrajeron siempre, no sólo como paisajes, sino como ámbito de meditaciones trascendentales.” GONZÁLEZ EGIDO, Luciano. *Miguel de Unamuno*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1997, p. 14. Siguiendo esa línea interpretativa, afirma también Figueroa López que: “Los paisajes de montaña son para D. Miguel un acercamiento a sus necesidades fundamentales de trascendencia...” FIGUEROA LÓPEZ, José Antonio. *Incidencia del paisaje en la filosofía de Unamuno*. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1988, p. 190.

Vasco, desde cuyas cimas podía disfrutar del silencio propicio para oírse a sí mismo lejos del ruidoso trasiego del orbe humano.

Por otra parte, no fue este descubrimiento de la Naturaleza la única revelación que transformó a Unamuno durante aquellas temporadas en la casa familiar de Deusto. Allí descubrió también otra cara del placer de la lectura, gracias a la obra de Antonio Trueba, *Marisanta: cuadro de un hogar y sus contornos* (1874): “Y no olvidaré el profundo efecto que me causó la lectura allí, por las noches, de la candorosa novela de Trueba, *Mari Santa*, [...] Entonces empecé a sentir lo que es vivir en un lugar consagrado al arte,...” (OCE, VIII, 137) ¿A qué se refiere con esto Unamuno? Nos lo explica mejor en el artículo “Lo que debo yo a Trueba” (1920), donde alude a cómo a través de esta lectura tuvo acceso a una revelación, “acaso, el más grande descubrimiento de mi vida”, confiesa, pues la novela estaba ambientada en el entorno donde él mismo se encontraba durante la lectura, y no “en tierras y en tiempos lejanos y desconocidos”, como la mayoría de las obras que había leído hasta entonces.

Luego, ¿podía ponerse una ficción poética, un mundo de fantasía y de amor y de leyenda, allí, en la tierra misma que pisaba? Y alzando mis ojos, húmedos de lágrimas, [...] pensaba que, pues en ellos hubo leyenda, podría yo poner leyenda en mi vida. Y así es como me enseñó Trueba, antes que nadie, que el mundo de la ficción y de la poesía vive, no al lado, sino dentro del mundo de la realidad y de la prosa; [...] No sé si he descubierto después nada que me haya valido más. (OCE, VIII, 428)

Se refiere Unamuno a que, a partir de aquella experiencia, emergió su voluntad de ser escritor, debiendo por tanto a Trueba el descubrimiento de la íntima vinculación que existe entre el mundo real y el mundo de la ficción. He aquí, pues, una de las experiencias fundamentales de estos años de formación, la revelación de que la literatura late en la realidad misma, ante la que el escritor debe afinar su mirada y cultivar el modo de contarla, recrearla o reinventarla.

Volviendo a su travesía por el Instituto Vizcaíno, el joven Miguel afrontó con mayor ilusión el tercer curso del bachillerato, aplicándose con ahínco a las dos asignaturas de ese curso: Aritmética y Álgebra, que impartía don Ignacio Bereciartúa; y Retórica y Poética, a cargo del profesor don Antonio Urisarri. En ambas obtuvo la calificación de notable, si bien guardó un mejor recuerdo de esta última, no por el aprendizaje de aquella “colección de palabrotas feas, como metonimia, sinécdoque”, sino por los ejemplos del libro, que eran versos de José Zorrilla. Y es que fue a través de esa vía como Unamuno descubrió la poesía, que en adelante haría sus delicias, siendo muy posible que empezara aquí a germinar su deseo de ser poeta.

El curso sin duda más determinante en su travesía por el bachillerato fue el cuarto (1878-79), y no tanto por la asignatura de Geometría y Trigonometría, que siguió impartiendo don Ignacio Bereciartúa, sino por la de Psicología, Lógica y Ética, cuyo profesor era el presbítero don Félix Azcuénaga. En lo académico fue un curso poco brillante, pues obtuvo un aprobado en Geometría y Trigonometría, y un notable en Psicología, Lógica y Ética. Sin embargo, desde esta última asignatura despertaron sus inquietudes filosóficas. Unamuno empezaba a sentirse atraído por los “misterios del espíritu”,¹⁵⁷ y en la filosofía encontró el medio desde donde poder penetrar el misterio y empezar a saciar su hambre de saber. Resulta curioso por ello que, a excepción de las conferencias que este profesor les mandaba escribir para luego recitarlas de memoria ante el resto de la clase, no guardase un buen recuerdo de las clases de Azcuénaga.¹⁵⁸ Más que las clases mismas, lo importante es que desde ellas se abrió ante sus ojos la senda de la filosofía, desfilando ante su mente escudriñadora los grandes problemas de la historia del pensamiento humano y los nombres de los filósofos que los consolidaron. Unamuno había encontrado aquello que sin saber buscaba, el pasto que podía saciar sus más hondas inquietudes íntimas. Tal era su sed de conocimiento entonces, que la información que le proporcionaban las clases de don Félix Azcuénaga le resultaba insuficiente. Para paliar aquellas carencias, acudió a la biblioteca paterna, donde encontró obras de Jaime Balmes, de Donoso Cortés y de Joaquín María López, sus primeras lecturas filosóficas. Sobre estas bases, Rafael Chabran ha hecho hincapié en la condición autodidacta del joven Unamuno.¹⁵⁹ En la misma línea, sostiene Sarasa San Marín que “más que las lecciones del Instituto fue, sobre todo, la lectura personal la que estimuló y encauzó la joven inteligencia de Unamuno para adentrarse en los problemas y planteamientos filosóficos.”¹⁶⁰ En definitiva, fue al compás de aquellas clases y de

¹⁵⁷ “Era el curso de psicología, y los misterios del espíritu eran ya los que más me atraían; me llamaba, ya desde muy mozo, la Esfinge, en cuyos brazos espero morir.” OCE, VIII, 140.

¹⁵⁸ “El texto era una cartilla compendiadísima, modelo de sequedad y poco jugo, uno de esos detestables epítomes remedia-vagos, que se hacen para sacar al alumno de los exámenes. / Aquellas fórmulas, tan precisas como falsas, es lo único que recuerdo del librito, y de las explicaciones de don Félix ni jota, porque nos las largaba como un recitado y tan de prisa y en voz tan baja que nadie se enteraba de ello.” EREÑO ALTUNA, José Antonio. “Tiempos antiguos” y “Tiempos nuevos” (1891-1892) de Unamuno, o la primera redacción de *Recuerdos de niñez y mocedad* (1908). *Letras de Deusto*, enero-marzo 1999, nº 82, vol. 29, pp. 262-263.

¹⁵⁹ “We can already detect an important characteristic of the young Unamuno’s early intellectual development: his love of reading and his self-conception as an autodidact. He was very interested in his Psychology class, the class where he first studied philosophy, but what was more interesting to him was his reading:...” CHABRAN, Rafael. *The young Unamuno. His intellectual development in Positivism and Darwinism (1880-1884)*. Tesis Doctoral, Universidad de California -San Diego-, 1983, p. 24.

¹⁶⁰ SARASA SAN MARTÍN, José. *El problema de Dios en Unamuno*. Bilbao: Diputación Foral de Vizcaya, 1989, p. 32.

aquellas lecturas como aconteció el despertar del espíritu en Unamuno. De ahí que él mismo confiese que “aquel curso fue el curso que mayor revolución causó en mi espíritu, no por su labor oficial, sino por mis horas de vela, por las noches leyendo a Balmes y a Donoso.” (OCE, VIII, 143) El que no incluya aquí la lectura de Joaquín María López se debe a que la tuvo que dejar por imposible.¹⁶¹ En cuanto a Balmes y Donoso Cortés, aunque de su influencia sobre la filosofía del joven Unamuno nos ocuparemos en profundidad más adelante,¹⁶² sí conviene anticipar aquí algunos aspectos relativos a la experiencia vital que supusieron para él estas lecturas.

Empezando por Balmes, la obra que leyó en este momento fue la *Filosofía fundamental* (1846),¹⁶³ a la que dedicó, según confesión propia, muchísimas horas y no menos esfuerzo. Dicha obra fue la ventana desde la que Unamuno comenzó a familiarizarse con los grandes nombres de la historia de la filosofía¹⁶⁴ y a adentrarse en las abstrusas doctrinas de los filósofos, que obviamente no alcanzaba a comprender del todo, pero cuyos planteamientos se sentía tentado a escudriñar.

Todo aquello de la razón pura del viejo Kant, de sus formas *a priori*, las fórmulas que Fichte saca de su A=A, la doctrina de Hegel acerca de la identidad entre el ser puro y la pura nada, cosas eran que producían vértigo a mi alma tierna y sin balancín todavía para sostenerse a aquellas alturas en la maroma metafísica. El mismo vértigo me hacía asirme de ella y me entercaba en penetrar el sentido oculto, creyendo que todo lo oscuro era profundo por ser lo más profundo lo inexpressable. (OCE, VIII, 144)

Una creciente fe en la razón y en la filosofía era lo que le hacía persistir en el empeño, pues la oscuridad de aquellos problemas que se iban abriendo camino no se definía ante sus ojos como inaccesibilidad, sino más bien como tentación. Tal era su ansia de conocimiento, su prematura pasión por la filosofía o “la poesía de lo abstracto”, como él mismo la llamaba, que incluso ya entonces le resultó Balmes insuficiente.¹⁶⁵ Fueron precisamente esas carencias, amén del prematuro desasosiego espiritual de Unamuno, las que le empujaron a aventurarse hacia las fuentes originales y a seguir

¹⁶¹ De la lectura de sus discursos recuerda en el artículo “El hombre-dado” (1921): “Siendo el que esto escribe muy mozo, intentó leer discursos de don Joaquín María López que halló en la librería de su padre, pero le fue imposible apechugar con ellos.” OCE, VII, 1418. En la biblioteca personal de Unamuno, sin embargo, no se conserva ninguna obra de dicho autor, pero sí las de Balmes y Donoso Cortés.

¹⁶² Cfr. pp. 543-568.

¹⁶³ BALMES, Jaime. *Filosofía Fundamental*, 2 vols. París: Librería de Rosa, Bouret y Cía, 1851. CMU, u-190/191.

¹⁶⁴ “Por Balmes me enteré de que había un Kant, un Descartes, un Hegel.” OCE, VIII, 144.

¹⁶⁵ En este sentido, afirma en *Recuerdos de niñez y mocedad* (1908): “La desilusión de Balmes fue lo que empezó a abrirme los ojos. El espíritu del publicista catalán, [...] tenía no poco de infantil; simplificaba todo lo que criticaba, ganando la discusión en claridad cuanto perdía en exactitud la exposición de las doctrinas criticadas.” OCE, VIII, 144.

zahondando en los problemas filosóficos.¹⁶⁶ Sin embargo, no cabe sino reconocer que Balmes fue el punto de partida de su itinerario filosófico y quien le introdujo en la filosofía moderna, como han subrayado Luján Palma y Cerezo Galán.¹⁶⁷

De Donoso Cortés, la obra que leyó entonces, pues formaba parte igualmente de la biblioteca paterna, fue el *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851).¹⁶⁸ Comparado con Balmes, se trata de una influencia menor, probablemente porque el posicionamiento católico ultramontano del pensador extremeño no era lo que buscaba entonces Unamuno. Sin embargo, confesó haber gozado entonces enormemente con su lectura, sobre todo, por su estremecedora retórica, que no podía sino atraer al iniciado en el “misterio del lenguaje”.¹⁶⁹ Incluso hay quien sostiene entre la crítica, como es el caso de Cerezo Galán, que fue Donoso Cortés quien le abrió a los ojos ante el drama de la finitud humana y quien le puso cara a cara con la “Esfinge”.¹⁷⁰

En todo caso, lo cierto es que Unamuno se entregó entonces a intensas y apasionadas noches de lectura, deleitándose en aquellos primeros roces con los problemas fundamentales que desde antiguo habían ocupado la mente de los más inquietos entre los hombres. Así lo deja ver en el artículo “La agonía de la vela” (1922):

¡Noches aquellas, hace ya cerca de cuarenta y cinco años, en que en un triste cuartuco de mi casa de Bilbao [...] leía a Balmes! Era el año quinto del bachillerato,¹⁷¹ cuando estudiábamos psicología, lógica y ética. Leía a Balmes y leía a la luz de una vela de esperma. Y me entretenía, mientras rumiaba los misterios filosóficos, en despabilar la vela [...] ¡Qué espectáculo el de aquella agonía! Acaso acababa de leer en Balmes las pruebas de la

¹⁶⁶ “así de Hegel, por ejemplo, de Balmes llegaba a mí un eco apagado y lejano de la portentosa sinfonía de su gran poema metafísico. Balmes no me dio sino la cáscara, peladuras de ésta, pero de ellas brotó pulpa.” OCE, VIII, 144-145.

¹⁶⁷ “La introducción en la filosofía, y en especial del pensamiento moderno, es la deuda que Unamuno tiene con el filósofo catalán.” LUJÁN PALMA, Eugenio. *Trayectoria intelectual del joven Unamuno: historia de una crisis de fundamentos*. Bilbao: Ayuntamiento de Bilbao, 2003, p. 83. Cerezo Galán, subraya por su parte que “esta lectura preparó su sensibilidad para la posterior recepción de la filosofía moderna...” CERREZO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 119.

¹⁶⁸ DONOSO CORTÉS, Juan. *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo considerados en sus principios fundamentales*. Barcelona: [s. n.], 1851. CMU, u-616.

¹⁶⁹ “La marcha oratoria de su discurso, la pompa hojarascosa de su estilo, lo extremoso y el fondo lúgubre -si fueran originales- de aquellas doctrinas, espantaban el sueño de mis ojos. Aquellos reflejos del pensamiento paradójico de De Maistre, su maestro, lo de que la razón humana ama el absurdo, aquella pintura del linaje humano que en un barco zozobrando desciende por el tormentoso río de los tiempos invocando y execrando, maldiciendo y bendiciendo, aquellas exposiciones del satanismo inocente y pueril del buen Proudhon, todo ello ¡qué efecto no haría en una mente que empezaba a abrir su cáliz a la luz de la verdad!” OCE, VIII, 145-146.

¹⁷⁰ “De esta experiencia de finitud, cuando no está asistida por la gracia, sólo puede esperarse una lacerante inquietud: ‘Ser misterioso y tremendo a quien no sé bendecir o detestar -se preguntaba Donoso- [...] Esfinge misteriosa, no sé como aplacarte ni sé como vencerte’. ¿No está ya aquí la fascinación por lo misterioso, que tan hondamente determinó el pensamiento de Unamuno, incluso con la referencia explícita a la esfinge, como su personificación simbólica?” CERREZO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, pp. 120-121.

¹⁷¹ En realidad, era el cuarto curso, el de 1878-79.

inmortalidad del alma. Y ante los haustos agónicos de aquel pobre pabito agonizaba también, en cierto modo, de angustia mi pobre alma moza.

Aquellas agonías de la vela de mi espíritu mozo alumbraron el pesimismo trascendente que me ha servido de base al empuje con que he venido luchando en la vida civil y cultural. (OCE, VIII, 475-476)

Ahora bien, conviene matizar que estamos ante una época de continuo fluir del pensamiento, de oscilación permanente entre unas ideas y otras, de incesante vaivén entre el creer en una idea, el dudar sobre la misma y el nuevo descreimiento. Lo que no cabe duda es que, conforme Unamuno avanzaba en estas lecturas, crecía su sed de conocimiento y, paralelamente, crecía su confianza en la razón y en la filosofía, como a menudo sucede a todo iniciado en estas lides.

Enamorábame de lo último que leía, estimando hoy verdadero lo que ayer era absurdo; consumíame un ansia devoradora de esclarecer los eternos problemas; sentíame peloteado de unas ideas en otras, y este continuo vaivén, en vez de engendrar en mí un escepticismo desolador, me daba cada vez más fe en la inteligencia humana y más esperanza de alcanzar alguna vez un rayo de la Verdad. (OCE, VIII, 144.)

He aquí, pues, el punto de partida del racionalismo que durante años profesaría Unamuno. Estamos ante su “primer entusiasmo metafísico”, que fue despertando en su espíritu inquieto con el vértigo propio de los primeros pasos en la incierta vereda del saber. Él mismo se atrevió a disertar sobre esta primera edad de la inteligencia, aludiendo a estos albores de su itinerario filosófico en los siguientes términos:

La juventud de la inteligencia se asemeja a la juventud del mundo. Toda forma es caótica, pero más flexible; el horno hierve en ideas, la labor es complicada y rápida, y para cada ser que nace mueren muchos, agostados en flor. Para cada idea que crece lozana en nuestro seso, que extiende sus ramas y nos da sombra y fruto, ¡cuántas abortadas!, ¡cuántas atrofiadas! Pero ni estas se pierden. (OCE, VIII, 143.)

Otro matiz importante a tener en cuenta sobre estos inicios filosóficos de Unamuno es que, a partir de confesiones autobiográficas como las citadas, la crítica unamuniana ha sobredimensionado la precocidad filosófica de Unamuno, situándola en una edad harto temprana. En esta línea, González Caminero, por ejemplo, sitúa en la adolescencia del joven bilbaíno la revelación de la “presencia del ser”.¹⁷² A mi juicio, más bien estaría dominado por una gran inquietud filosófica, que motivó su acercamiento a los grandes problemas del pensamiento desde las lecturas que emprendió y desde la reflexión solitaria, pero hablar aquí ya de revelaciones de este corte me parece exagerado. Por ese motivo, nuestro posicionamiento se sabe más próximo a investigadores como Morón Arroyo, el cual, desde una interpretación más

¹⁷² “La presencia del ser se le reveló ya en los albores de la adolescencia como una realidad deseable y asombrosa, y durante toda su vida no pensó más que en vivenciarla y anhelar que se perpetuase.” GONZÁLEZ CAMINERO, Nemesio. Unamuno, vasco y castellano, filósofo y poeta. En *Unamuno y Bilbao. El centenario del nacimiento de Unamuno*. Bilbao: Junta de Cultura de Vizcaya, 1967, p. 56.

cautelosa de esta época de Unamuno, subraya que: “estaba poseído de inmensa curiosidad intelectual; su timidez exterior le inclinaba a las audacias interiores del pensamiento, y luchaba por entender los juegos del ser y no ser en la exposición de Balmes...”¹⁷³ Ahora bien, no negamos con esto que el joven Unamuno encarnase una cierta precocidad intelectual, al menos en sus intenciones y actitudes. De hecho, esta precocidad se hace patente, como ha visto Cerezo Galán, en “su lectura voraz en horas interminables, [...] su continuo ensimismamiento en ensoñaciones y cavilaciones, su costumbre de anotar las más diversas ocurrencias en cuadernillos de a real.”¹⁷⁴ Precisamente esto último constituye la prueba más fehaciente de dicha precocidad, pues en estos años emprendió Unamuno el proyecto de ir dando forma a sus inquietudes filosóficas en un cuaderno de notas. Él mismo da cuenta en varios textos de este proyecto de elaboración de un “nuevo sistema filosófico”:

Compré un cuadernillo de real y en él empecé a desarrollar un nuevo sistema filosófico, muy simétrico, muy erizado de fórmulas, y todo lo laberíntico, cabalístico y embrollado que se me alcanzaba. Y resultaba sin embargo, claro, demasiado claro. (OCE, VIII, 145)

De igual modo, en el artículo autobiográfico “Beatriz”, vuelve a referirse a este mismo proyecto:

“Voy a inventar un nuevo sistema filosófico”, se decía con cándida petulancia.

Aquella noche la pasó en vela, llenando cuartillas de definiciones, y cuadros sinópticos, y procesionales deducciones esquemáticas. [...]

A partir de aquel nuevo sistema filosófico que surgió en su mente del caótico remolino de ideas de su pubertad, fue repensando el mundo y organizando sus concepciones. (OCE, IX, 746)

Pese a no conservarse el cuaderno donde estaría recogido, no hemos de obviar la importancia de este proyecto en la emergencia filosófica de Unamuno, pues constituye, en palabras de Cirilo Flórez, el “punto de partida en la formación del discurso filosófico de Unamuno,...”¹⁷⁵ Al fin y al cabo, fue el primer intento de poner en claro sobre el papel la balumba de ideas que vertiginosamente atravesaban su inquieta mente. Aquí debió comenzar, pues, su itinerario filosófico.

Del quinto curso del bachillerato apenas menciona nada Unamuno, salvo que fue académicamente su curso más brillante, el único en que los sobresalientes asomaron en su expediente. Tan solo evoca con cierto entusiasmo los experimentos de las clases de Física y Química, que impartía don Manuel Naverán y eran para los alumnos “una pura distracción, un espectáculo de prestidigitación”. Sin embargo, aquí obtuvo la

¹⁷³ MORÓN ARROYO, Ciriaco. *Hacia el sistema de Unamuno: estudios sobre su pensamiento y creación literaria*. Palencia: Cálamo, 2003, p. 179.

¹⁷⁴ CERESO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 118.

¹⁷⁵ FLÓREZ MIGUEL, Cirilo. La formación del discurso filosófico de Unamuno. CCU, XXIX, 23.

calificación de aprobado. El otro aspecto de este curso que rescató su memoria fueron las clases que impartía don Fernando Mieg, encargado de las asignaturas de Historia Natural y de Fisiología e Higiene, y que aprobó con sobresaliente en ambos casos. No obstante, reconoce que Historia Natural fue “la asignatura que con más afición y fruto estudié durante mi bachillerato”.¹⁷⁶ La otra asignatura de este último curso era la de Agricultura, que impartía don Ángel Uralde y aprobó con la calificación de notable. Finalmente, el 21 de junio de 1880, Unamuno cerraba su travesía por el bachillerato con los ejercicios para obtener el Grado de Bachiller en Artes, cuyo diploma fue expedido el 30 de agosto de ese mismo año.

Por lo demás, este último curso transcurrió, al igual que el anterior, entregado a aquella voracidad lectora a que antes aludíamos. Entre estas lecturas, cabe destacar también las novelas de Benito Pérez Galdós, en concreto, *Doña Perfecta*, *Gloria* y *La familia de León Roch*, que contribuyeron a nutrir su imaginación y a ir encauzando su voluntad de ser escritor, según él mismo confiesa.¹⁷⁷ No obstante, su foco de atención seguía estando fundamentalmente en las lecturas filosóficas. Desde ahí, podemos imaginarnos a este Unamuno adolescente, agitado todavía por aquella “crisis primera del espíritu” que había padecido el año anterior y divagando por las calles de Bilbao, especialmente, por la Plaza Nueva, uno de sus rincones predilectos. De hecho en uno de los cuadernos la define como “lo que más me gusta de mi pueblo” (NMB, 32). Entre sus arcos, solía pasear entregado a sus devoradoras inquietudes y a sus insaciables anhelos, con andares de melancólico y meditabundo soñador.

En los rincones de sus arcos se ocultan mil recuerdos y su aspecto severo y triste me recuerda una niñez alegre y una juventud atormentada por mil deseos y por un genio un tanto extraño. Esa plaza, entre paredes, toda cerrada y con esos exóticos árboles, Dios sabe bien lo que me trae a la memoria.

¹⁷⁶ EREÑO ALTUNA, José Antonio. “Tiempos antiguos” y “Tiempos nuevos” (1891-1892) de Unamuno, o la primera redacción de *Recuerdos de niñez y mocedad* (1908). *Letras de Deusto*, enero-marzo 1999, nº 82, vol. 29, p. 270.

¹⁷⁷ En el artículo “Nuestra impresión de Galdós” (1920), escribía a este respecto: “recuerdo aquellos años de mocedad soñadora y atormentada, en que, con los ecos de la guerra civil, de que fui inocente testigo, en mis oídos, leía las primeras novelas de Galdós, las de su época de liberalismo romántico, *Gloria*, *La familia de León Roch*, *Doña Perfecta*.” OCE, III, 1207. Asimismo, vuelve a aludir a estas lecturas en una carta a F. Villaamil de abril de 1916, donde precisa aun más la significación que tuvieron para él: “Esa obra entra, en su parte que estimo mejor, en la formación del subsuelo de mi fantasía. Por encima de mis recuerdos de niñez, [...] en la capa de la mocedad de mi mente está el fruto de mis lecturas de las primeras novelas de Galdós. Ellas me nutrieron la imaginación preparándomela para obra propia y ellas, además, obrando sobre mi visión directa del heroísmo de mi pueblo natal contribuyeron a liberalizarme. El chicuelo que a sus diez años de edad presencié, subido en un banco del Arenal de Bilbao, la entrada de las tropas liberales liberadores, en su villa, el 2 de mayo de 1874, sorbió años más tarde, cinco o seis años después, en *Doña Perfecta*, en *Gloria*, en *La familia de León Roch*, en otras obras galdosianas, la esencia del liberalismo español.” UNAMUNO, Miguel de. *Epistolario inédito*, vol. II (edición de Laureano Robles). Madrid: Espasa-Calpe, 1991, p. 35.

[...] Bajo esos arcos alimenté con lentitud muchas de las muchas ilusiones de mi espíritu y muchos de los muchos cuidados que hoy me atormentan, y aún recuerdo aquellos paseos de las noches de invierno y aquellas cartas escritas con lápiz que pasaban de mano y mano. Y la gente seguía dando vueltas, siempre dando vueltas, que es lo que hacemos en el mundo. [...]

Es para mí la Plaza nueva como el alma de Bilbao. (NMB, 32-33)

Como se puede entrever aquí, la Plaza Nueva no solo fue uno de los lugares más bellos de Bilbao para el joven Unamuno. Su mayor significación estriba en que fue el escenario de sus primeros ensueños filosóficos. “¡Qué de discusiones, sobre lo divino y humano, no han oído tus soportales...!” (OCE, I, 171), escribe en otro texto. La Plaza Nueva fue, pues, el escenario principal de aquellas primeras elucubraciones filosóficas de Unamuno, y lo seguiría siendo cuando, tras terminar sus estudios en Madrid, regresó a su villa nativa.

En síntesis, podemos concluir esta travesía por el bachillerato de Unamuno afirmando que, decididamente, la filosofía había empezado a marcar su camino. Desde entonces, se entregó a ese sendero abstruso con un irrefrenable afán de saber y gran fervor intelectual, además de una creciente confianza en el poder de la razón. Así, entre vivas reflexiones salió del bachillerato, decepcionado por la enseñanza libresca y con excesivos residuos escolásticos que había padecido, pero, por otro lado, henchido de esperanzas y dispuesto a afrontar su incierto destino.

Junto a algunas desilusiones, aprendí que había un mundo nuevo apenas vislumbrado por mí; que tras de aquellas áridas enseñanzas, despojos de ciencia, había la ciencia viva que la produjera; que la hermosura de reflejo que, como la luna su lumbre, derramaban aún aquellas disciplinas y lecciones sobre mi mente, aunque lumbre pálida y fría, era reflejo de un sol vivo, de un sol vivificante, del sol de la ciencia. Salí enamorado del saber. (OCE, VIII, 151)

I.2.6. La “crisis primera del espíritu”

Como acabamos de ver, el paso de Unamuno por el Instituto Vizcaíno tuvo importantes consecuencias en el desarrollo de su personalidad, especialmente, a partir de su inmersión en la filosofía, de donde brotaron no solo el ya mencionado creciente afán de saber, sino también sus primeras dudas en torno a la fe. Se habían despertado sus más hondas inquietudes íntimas, que darían pie a sus primeras congojas del espíritu. Todo ello fue acrecentando su carácter taciturno, como deja ver a Valentí Camps en carta del 8-IV-1900, al describir esta etapa como: “Una adolescencia de continua remisa mental, de meditaciones inacabables, de enorme lectura [...] y también de tristezas y melancolías.”¹⁷⁸ Estamos, en suma, ante la “crisis primera del espíritu”.

¹⁷⁸ TARÍN IGLESIAS, José. *Unamuno y sus amigos catalanes. (Historia de una amistad)*. Barcelona: Peñíscola, 1966, p. 113.

En esta época de este cuarto curso, a mis catorce años, cumpliéndose en mí [...] la labor de la crisis primera del espíritu, de la entrada del alma en su pubertad. [...] Aquellos días en que me empeñaba en llorar sin motivo, en que creía presa de un misticismo prematuro, en que gozaba de rodillas en prolongar las molestias de ellas, en que me iba a los Caños con *Ossian* en el bolsillo... (OCE, VIII, 143)

Una experiencia que vivió Unamuno entonces y que podemos entender como el estallido de esta “crisis primera del espíritu” se sitúa en la localidad vizcaína de Ceberio, el pueblo de su madre, al cual iban eventualmente de visita.

Y fue que me encontraba yo una tarde, al morir de la luz, en el balcón de madera del caserío y por allí andaba el joven casero, triste y metido en sí, y su padre sordo, y su mujer enajenada, y el campo todo henchido de seriedad. Y me dio una congoja que no sabía de donde arrancaba y me puse a llorar sin saber por qué. Fue la primera vez que me ha sucedido esto, y fue el campo el que en silencio me susurró el corazón del misterio de la vida. Empezaba yo entonces a bañarme en un romanticismo de que luego diré. (OCE, VIII, 163)

Contamos aquí con varios elementos a tomar en consideración. Primero, la repetición de esa tendencia a llorar sin motivo. Segundo, la función sugestiva que cumplía la naturaleza sobre su espíritu, sobre lo cual, ya nos detuvimos en el capítulo anterior. Y tercero, esa suerte de revelación del “misterio de la vida”, que es lo que parece le aconteció en Ceberio. Esto último ha llevado a algunos investigadores a subrayar la trascendencia de la experiencia vivida por el joven Unamuno en Ceberio. El primero en llamar la atención sobre este episodio fue Sánchez Barbudo, que incidió en la inquietud que debió generar en el joven bilbaíno aquella experiencia a partir de sus lecturas y de su “ansia devoradora de esclarecer los eternos problemas”, y lo definió como “una revelación del vacío”.¹⁷⁹ Según la interpretación de Sánchez Barbudo, eso es lo que le llevaba a “llorar sin motivo”. Suscriben además esta lectura Cerezo Galán, que habla de un “primer presagio o presentimiento del mundo sin fondo ni sustancia”,¹⁸⁰ y Eleanor Krane Paucker, que alude a una “visión del vacío”.¹⁸¹ Por mi parte, considero que todavía es pronto para situar en Unamuno una revelación del vacío y de la no-finalidad del mundo, que todavía tardarán en aparecer. Más bien, aquellas primeras congojas eran consecuencia de dos factores: por un lado, su confusión en torno a la fe heredada, cuyos pilares empezaban a resquebrajarse ante las embestidas de los filósofos;

¹⁷⁹ “Por primera vez, pues, tuvo Unamuno, antes de los dieciséis años, como una revelación del vacío, pues en eso consistía sin duda el ‘misterio de la vida’; instantáneo convencimiento de que el mundo no tenía finalidad;...” SÁNCHEZ BARBUDO, Antonio. La formación del pensamiento de Unamuno -Una conversión ‘chateaubriandesa’ a los veinte años-. *Revista Hispánica Moderna*, 1949, vol. 15, p. 100.

¹⁸⁰ CERESO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 89.

¹⁸¹ “Durante esta crisis primera experimentó una visión de vacío que resultó ser el ‘misterio de la vida’, [...] / El miedo a la muerte, a la nada (ya sentido con tanta fuerza por Pachico en *Paz en la guerra*, de 1897) y el esfuerzo de verse a sí mismo muerto son, claro está, temas constantes en los escritos unamunianos. Aunque esta primera crisis precede a los primeros escritos, ahora podemos ver qué temprano aparecen sus futuros problemas.” PAUCKER, Eleanor Krane. *Los cuentos de Unamuno, clave de su obra*. Madrid: Minotauro, 1965, pp. 11-12.

y por otro, la crisis propia del tránsito de la niñez a la adolescencia, en el que el ser humano deja atrás los vuelos de la imaginación creadora, dominantes en la niñez, y tiene que afrontar la búsqueda racional de sentido.¹⁸² Ese es el cambio fundamental que, a mi modo de ver, acontece a Unamuno en esta época; un cambio que, eso sí, se vio precipitado por su precoz acercamiento a los problemas filosóficos y a los “misterios del espíritu”, cuando su andamiaje interior aún no estaba preparado para tales embates. Lo que queremos subrayar con esto es que la dimensión religiosa no protagonizó en exclusiva la “crisis primera” de Unamuno y que esta no fue tanto una “revelación del vacío” como una crisis de adolescencia. En todo caso, lo que le inquietaba entonces fundamentalmente era la tentación de encontrar un sentido al mundo y a nuestra existencia dentro de él, como deja ver en una carta a Jean Cassou del 29-I-1926, cuando se refiere a esta crisis como “el primer acto de mi drama, el más intenso, la tragedia de la adquisición del conocimiento propio y del mundo.”¹⁸³ Eso es lo que, a ojos de Unamuno, determina la entrada del espíritu en su pubertad, que en su caso vino acompañada por otras circunstancias, resumidas por Colette y Jean-Claude Rabaté:

No se le seca el cerebro de tanto leer, pero a partir de los catorce años, “zumban en su mente fórmulas huecas e ideas sin vestidura”, se deja a menudo invadir por la emoción y vive una fase de romanticismo intensificada por la pubertad. Las noches en vela, las numerosas lecturas que excitan su imaginación, las enseñanzas recibidas en el instituto le llevan a interrogarse sobre su identidad y su destino. Lo sumergen las incertidumbres y una profunda inquietud favorecida por el maremágnum que crean en él las lecturas de los filósofos, de las leyendas sobre su tierra vasca y la influencia de la Iglesia. Entonces, [...] vive su primera crisis interior,...

Haciendo un inciso, conviene llamar la atención sobre cómo Unamuno, desde su particular visión retrospectiva, incidió repetidamente en la necesidad para el desarrollo del espíritu de atravesar estas etapas críticas.¹⁸⁵ Sin ellas, dirá, toda trayectoria espiritual

¹⁸² A este respecto, ha subrayado Sánchez Granjel: “Estamos ante una de las más peculiares reacciones del adolescente. El niño, [...] al dejar de serlo, queda enfrentado, desde su recién descubierta intimidad, con un mundo en el que no logra reconocer el de su infancia; esta incomprensión inicial alimenta su necesidad de entenderlo, de saber a qué atenerse acerca de la realidad, le acucia también a desentrañar sus celados secretos. Tanto como el tono de su religiosidad singulariza a la adolescencia de Unamuno el anhelo de saber que entonces le consumía;...” SÁNCHEZ GRANJEL, Luis. *Retrato de Unamuno*. Madrid: Guadarrama, 1957, p. 71.

¹⁸³ UNAMUNO, Miguel de. *Epistolario inédito*, vol. II (edición de Laureano Robles). Madrid: Espasa-Calpe, 1991, p. 185.

¹⁸⁴ RABATÉ, Colette, y RABATÉ, Jean-Claude. *Miguel de Unamuno. Biografía*. Madrid: Taurus, 2009, p. 37.

¹⁸⁵ Sobre este asunto escribió Unamuno en diferentes ocasiones. Vaya como ejemplo el discurso “Sobre el cultivo de la demótica” (1896): “¡Solemnes son las crisis espirituales en el alma humana; las augustas horas en que parece que arrancado el hombre al tiempo, se afronta con la eternidad; los misteriosos momentos en que, llegando con nuestro permanente fondo al fondo permanente de las cosas, se decide la suerte y el porvenir de nuestra vida!” OCE, IX, 51.

estaría exenta de una de sus estaciones fundamentales. Y el momento preciso de estas etapas críticas lo sitúa en el tránsito de la infancia a la madurez, como fue su caso.

La más pura poesía humana es inaccesible a quien no haya pasado alguna vez en su vida por crisis místicas más o menos efímeras.

Cuando al entrar en la vida se nutre el alma de altos pensamientos ultramundanos, aun pareciendo inadecuados a la ternura de la niñez, obran sobre el alma infantil, vaso de gracia, mucho más eficazmente que sobre el alma adulta. Como en los pueblos nacientes, así en las almas que se abren a la idea aparece más augusto el misterio del mundo, más vivificantes los reflejos de la aurora y más solemnes las sombras de la noche. (OCE, VIII, 146)

Por otra parte, la trascendencia que esta “crisis primera del espíritu” tuvo para Unamuno se pone de manifiesto en la medida en que aludió a ella y la recreó en diferentes textos autobiográficos. No es casual, además, que aparezca en sus obras de ficción más que en sus ensayos o artículos escritos en primera persona. Al fin y al cabo, don Miguel siempre ejerció como “padre espiritual” de sus personajes y estos no son más que trasuntos suyos, como cabe a toda obra de ficción cuando es obra “viva”.¹⁸⁶ Así ocurre con Eugenio Rodero y Pachico Zabalbide, protagonistas de las novelas *Nuevo mundo* y *Paz en la guerra*, respectivamente, y que recrean la “crisis primera del espíritu” que padeció el joven Unamuno. Por lo demás, no está de más advertir que tales personajes nunca son retratos exactamente fieles, sino más bien composiciones a base de retales de la propia experiencia y de la tentativa unamuniana de autofabulación, por lo que hay que andar con cautela a la hora de jugar con estos tránsitos de la biografía real de Unamuno a sus ficciones.¹⁸⁷

Antes de entrar en las dos novelas mencionadas y en la recreación que hizo en ellas de esta crisis de adolescencia, vamos a acercarnos al relato autobiográfico “Beatriz”, donde queda recogida esta crisis aún con mayor claridad.

Era un muchacho enclenque y soñador, apenas entrado, entre angustias y sofocos, en la pubertad. Casi siempre apartado de sus compañeros, entre los que pasaba por algo excéntrico (aburrido era la palabra), vivía en un mundo incoherente de ideas embrionarias. Forjaba en su mente vastas escenas, [...]. En el templo, la voz del órgano le sumía en un mundo de fantasmas que acababan fundiéndose en vaguísima nebulosa imaginativa provocadora de las hondas ternuras de su alma. Y una vez penetrado de ternura sin objeto, corría en busca de éste su espíritu, espoleándose la imaginación con toda clase de incentivos sugestionadores, hasta que descargaba la tensión interna en lágrimas que disipaban la imagen misma sugestiva, hallándose así, en fin de cuenta, con que lloraba sin saber de qué. [...]

A medida que su cuerpo se vigorizaba, enderezábanse sus anhelos, y sus imágenes cobraban siluetas y perfiles definidos. Una fe sin dogma, fe en la fe misma, llevábale a burilar en su mente los objetos todos y a desear desentrañarlos con ojo seguro y frío. Dióle por leer filósofos y dar vueltas en su magín a los conceptos más abstractos, el ser y la nada, la materia y

¹⁸⁶ En este sentido, podemos traer a colación un fragmento de *Cómo se hace una novela* (1926), en el que sostiene que “toda novela, toda obra de ficción, todo poema, cuando es vivo, es autobiográfico. Todo ser de ficción, todo personaje poético que crea un autor hace parte del autor mismo.” OCE, VIII, 732.

¹⁸⁷ En esta línea, Pedro Ribas nos pone en “aviso acerca de las precauciones que conviene tomar ante las memorias escritas por el propio Unamuno.” RIBAS, Pedro. *Para leer a Unamuno*. Madrid: Alianza, 2002, p. 14.

el espíritu, el espacio y el tiempo, la sustancia y la causa. Complaciase en barajarlos y combinarlos de mil diversos modos, en utilizarlos verbalmente. (OCE, IX, 745)

La fidelidad del retrato es obvia por los muchos elementos autobiográficos coincidentes con los que hemos ido viendo en páginas anteriores. Lo mismo sucede con el Pachico Zabalbide de la novela *Paz en la guerra* (1897), cuyo carácter autobiográfico es igualmente claro. En este caso, además, el propio Unamuno lo reconoce en diversos textos,¹⁸⁸ si bien donde lo afirma de manera más evidente es en el Prólogo a la segunda edición de la novela, donde escribe: “aquí recogí la flor y el fruto de mi experiencia de niñez y de mocedad; aquí está el eco, y acaso el perfume, de los más hondos recuerdos de mi vida y de la vida del pueblo en que nací y en que me crié; aquí está la revelación que me fue la historia y con ella el arte.” (OCE, II, 91) Si nos asomamos a la novela misma, podemos observar cómo, al igual que ocurría al protagonista de “Beatriz” y al propio Unamuno, también Pachico gozaba de “fama de raro” en la escuela, era físicamente “delicadillo y enteco”, y su infancia estuvo dominada por una fuerte devoción religiosa, inculcada en este caso por su tío Joaquín, un exseminarista que se hizo cargo de él al quedar huérfano a los 7 años. Asimismo, al hilo la “crisis primera del espíritu”, no es casual que Unamuno incida con tanto énfasis en el ambiente religioso en que se crió Pachico y en sus travesías por un periodo de cierto “misticismo”, y luego por otro de “voracidad intelectual” que sació en la biblioteca familiar. También podríamos destacar cómo Pachico, al igual que el adolescente Unamuno, frecuentaba los paseos por el campo y las ascensiones a la montaña, y cómo durante el bachillerato se adentró en la filosofía, despertándosele ahí una insaciable sed de conocimiento.¹⁸⁹ Incluso coinciden en el lugar de realización de sus estudios, Madrid, y en el sentimiento de nostalgia que ambos padecieron al abandonar la tierra nativa. En suma, todos estos elementos, desde los que el escritor bilbaíno fue dibujando el retrato de Pachico Zabalbide (OCE, II, 125-127), evidencian el carácter autobiográfico de este personaje con respecto a la infancia y adolescencia de Unamuno, especialmente, respecto al tema que aquí nos ocupa, la crisis espiritual que en estos años padeció.

¹⁸⁸ En el artículo “Principales influencias extranjeras de mi obra” (1901), confiesa: “En el Pachico de mi novela *Paz en la guerra* he puesto no poco de mi propia vida.” OCE, IX, 816. Asimismo, en una carta a Valentí Camps del 8-IV-1900, dice: “En el Pachico de mi ‘Paz en la guerra’ hay mucho de autobiográfico.” TARÍN IGLESIAS, José. *Unamuno y sus amigos catalanes. (Historia de una amistad)*. Barcelona: Peñíscola, 1966, p. 113. Y en una carta a Marcel Bataillon del 1-VIII-1922, reconoce: “Cierto, ciertísimo que el Pachico Zabalbide de *Paz en la guerra* es un auto-retrato.” UNAMUNO, Miguel de. *Epistolario inédito*, vol. II (edición de Laureano Robles). Madrid: Espasa-Calpe, 1991, p. 121.

¹⁸⁹ A este respecto, Carlos Paris ha subrayado que Pachico Zabalbide encarnó “las primeras experiencias metafísicas de Unamuno adolescente”. PARIS, Carlos. *Unamuno: estructura de su mundo intelectual*. Barcelona: Anthropos, 1989, p. 199.

El otro personaje de la primera novelística unamuniana que resulta ser fiel trasunto de estos años de su autor es Eugenio Rodero, el protagonista de *Nuevo Mundo* (1895). Incluso hay quien advierte, como es el caso de Armando Zubizarreta, que el “autobiografismo” alcanza aquí “mayor amplitud” que en *Paz en la guerra*.¹⁹⁰ La novela *Nuevo Mundo* puede ser definida como un examen de conciencia y como una recreación de las circunstancias íntimas que precedieron a la crisis espiritual que Unamuno sufrió en 1897.¹⁹¹ En ese sentido, es interesante advertir que la escribió en la antesala misma de la crisis, es decir, en los años inmediatamente previos a su estallido, y que ya entonces andaba entregado a la meditación en torno a las raíces de la tormenta interior que se avecinaba; raíces que se remontaban a su adolescencia. Lo que a nosotros más nos interesa de momento son las reminiscencias que en esta ficción pudiésemos encontrar de la crisis de adolescencia de Unamuno. A este respecto, cabe subrayar en primer lugar el que definiese a Eugenio Rodero como un chico de “vida interiorísima”, con la “religión recibida de sus padres” como único ideal, que se marcha a la capital de provincia para continuar sus estudios de bachillerato, y que es entonces, en plena adolescencia, cuando empieza “a vivir hacia dentro y a devorar libros de toda clase”.¹⁹² Aquí quedan ya patentes los paralelismos con Unamuno, a los cuales podemos sumar la búsqueda de sugerencias espirituales que acaban en un llanto sin motivo, las lecturas de obras filosóficas y de libros de controversia religiosa, el creciente afán de conocimiento, su progresiva confianza en la razón, o la posterior marcha a Madrid para estudiar la carrera. Incluso encontramos en *Nuevo Mundo*, a propósito de las disquisiciones filosóficas de Eugenio Rodero, un texto que se repetirá de forma casi idéntica en el artículo “Beatriz”, arriba citado.¹⁹³

La única diferencia que observo entre los procesos críticos que encarnan estos personajes de sus novelas y la crisis primera del espíritu que sufrió Unamuno consistiría

¹⁹⁰ “*Nuevo Mundo* repite el autobiografismo de *Paz en la guerra* quizás con mucha mayor amplitud, enfocada la lente sobre un solo personaje.” ZUBIZARRETA, Armando. *Tras las huellas de Unamuno*. Madrid: Taurus, 1960, p. 67.

¹⁹¹ En este sentido, ha subrayado Escamilla Valera a propósito de la novela *Nuevo mundo*, que si Unamuno, “en *Paz en la guerra* quiso relatar la vida intrahistórica de un pueblo” con *Nuevo mundo* alcanzó la posibilidad de “escribir otra novela de carácter autobiográfico, que fue la historia íntima de su aventura espiritual de aquellos años.” ESCAMILLA VALERA, Ascensión. *La mirada de Miguel de Unamuno desde su Nuevo mundo*. En *Tu mano es mi destino* (edición de Cirilo Flórez). Salamanca: Universidad de Salamanca, 2000, p. 144.

¹⁹² UNAMUNO, Miguel de. *Nuevo Mundo* (edición e introducción de Laureano Robles). Madrid: Trotta, 1994, p. 45.

¹⁹³ “Dábale por leer a los filósofos y dar vueltas en su magín a conceptos más abstrusos, al ser y la nada, a la materia y al espíritu, al espacio y al tiempo, a la substancia y a la causa.” *Ibidem*, p. 46. “Dióle por leer filósofos y dar vueltas en su magín a los conceptos más abstractos, el ser y la nada, la materia y el espíritu, el espacio y el tiempo, la sustancia y la causa.” OCE, IX, 745.

en que, tanto en el caso de Eugenio Rodero como en el de Pachico Zabalbide, la “racionalización de la fe” se da paralelamente a la crisis del espíritu. Sobre este punto, algunos investigadores, como Charles Moeller, sostienen que el proyecto de racionalización de la fe estaba entre los planes de Unamuno antes de partir hacia Madrid.¹⁹⁴ Por mi parte, considero que ese proceso de racionalización de la fe no se inició hasta su llegada a Madrid, si bien ya desde Bilbao había ido asumiendo una progresiva confianza en la razón, que serviría de base a dicha racionalización de la fe. En ese sentido, conviene insistir en que no nos podemos fiar del todo de Unamuno a la hora de reconstruir su biografía y en que debemos tener en cuenta la autofabulación a que desde temprano se sometió a sí mismo, esa forja de su propia leyenda que hizo efectiva desde los artículos autobiográficos y también desde la ficción. Por lo demás, los paralelismos mencionados despejan toda duda acerca del carácter autobiográfico de estas dos novelas a propósito de la “crisis primera del espíritu” de Unamuno.

I.2.7. Vasquismo y fuerismo adolescentes

Hemos dejado hasta ahora casi sin mencionar una nota fundamental dentro de esta etapa de adolescencia de Unamuno, como fue su “vasquismo”. Su importancia radica en que el escenario donde empezó a fraguar su personalidad estaba marcado por la exaltación fuerista y por la reivindicación de lo vascongado, y en que el joven Miguel se identificó plenamente con el clima de agitación latente.¹⁹⁵ Así pues, de forma casi paralela a la irrupción de la filosofía y a la crisis primera del espíritu, Unamuno se fue dejando imbuir de un sentimiento patriótico vasco, que sería dominante en él desde los comienzos de su adolescencia hasta sus primeros años en Madrid.

A propósito de este vasquismo juvenil y de su aproximación al fuerismo intransigente, el episodio histórico más significativo fue sin duda la abolición de los Fueros de las provincias vascongadas decretada en junio de 1876. Como ya vimos, este suceso desencadenó en buena parte del País Vasco la emergencia del movimiento fuerista, que reclamaba la vuelta al régimen de los Fueros, bien desde posiciones moderadas, como era el caso del “fuerismo transigente”, o bien desde posiciones

¹⁹⁴ “Cuando don Miguel marchó a Madrid (1880) con vistas a doctorarse en Filosofía, llevaba la esperanza de realizar un plan muy deseado: racionalizar la fe.” MOELLER, Charles. *Textos inéditos de Unamuno*. Murcia: Athenas Ediciones, 1965, p. 26.

¹⁹⁵ En ese sentido, sostiene González Caminero que “no se puede entender a Unamuno sin considerarle como vasco.” GONZÁLEZ CAMINERO, Nemesio. *Unamuno, vasco y castellano, filósofo y poeta. En Unamuno y Bilbao. El centenario del nacimiento de Unamuno*. Bilbao: Junta de Cultura de Vizcaya, 1967, p. 44.

radicales, como era el caso del “fuerismo intransigente”.¹⁹⁶ Esta última tendencia, de inspiración romántica y que exigía sin concesiones la reposición de las antiguas libertades del pueblo vasco, fue la que con más fuerza cuajó en Bilbao, llegando a ser casi el denominador común entre la juventud bilbaína de la época. La misma ciudad que unos años antes había estado escindida entre carlistas y liberales, aunaba ahora mayoritariamente sus fuerzas en defensa del Fuero. Así pues, dentro de los condicionantes posibles en la gestación del sentimiento vasquista del joven Unamuno, debió ser decisiva la influencia que el ambiente fuerista radical reinante en su villa natal. Desde esa influencia ambiente, Ortiz Alfau se ha referido a este joven Unamuno como contagiado de un “juvenil abertzalismo”,¹⁹⁷ mientras que Azaola lo ha definido “entregado, en los años de adolescencia y hasta un poco más tarde, a la apasionada reivindicación de las libertades forales”.¹⁹⁸ La abolición foral coincidió, además, con el final de su primer curso del bachillerato, de modo que en torno a esas fechas podemos situar el momento Unamuno decidió sumarse a la causa del fuerismo intransigente. Teniendo en cuenta las consecuencias que esta decisión alcanzaría en el desarrollo de su personalidad, podemos afirmar, con Fusi Aizpúrua, que “su espíritu se formó en el clima de emoción fuerista y vasco que siguió a la abolición foral de 1876”.¹⁹⁹ Unamuno así lo reconoció en sus *Recuerdos de niñez y mocedad* (1908):

Al poco de acabar mi primer año de bachillerato, el 21 de julio de 1876, siendo Canovas del Castillo presidente del Consejo de Ministros, se dictó la ley abolitoria de los Fueros, cesaron de las Juntas Generales del Señorío de Vizcaya, se empezó a echar quintas, se estancó el tabaco, etc. Y en medio de la agitación de espíritus que a esa medida se siguió fue formándose mi espíritu. (OCE, VIII, 167)

Antes de seguir adelante, convendría remontarnos algunos años atrás, a fin de inspeccionar en su infancia las posibles raíces de este sentimiento vasquista. Esto nos llevaría en primer lugar al estudio del pintor Antonio Lecuona, pues probablemente fue allí, desde las frecuentes visitas de Antonio Trueba y del legendario Iparraguirre, donde llegaron a sus oídos los primeros ecos de las reivindicaciones vascongadas. Asimismo, otro posible elemento del estudio de Lecuona que pudo contribuir a su vasquismo fue el descubrimiento del “arratiano”, es decir, el habitante del Valle de Arratia, en el que los

¹⁹⁶ Cfr. pp. 62-68.

¹⁹⁷ ORTIZ ALFAU, Ángel María. *Bilbao en la obra de Unamuno*. Bilbao: Caja de Ahorros Vizcaina, 1986, p. 39.

¹⁹⁸ AZAOLA, José Miguel de. Bilbao y el mar en la vida y en la obra de Unamuno. En *Unamuno y Bilbao. El centenario del nacimiento de Unamuno*. Bilbao: Junta de Cultura de Vizcaya, 1967, p. 146.

¹⁹⁹ FUSI AIZPÚRUA, Juan Pablo. Unamuno y el País Vasco. En *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno* (edición de Dolores Gómez Molleda). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1989, p. 43.

alumnos se inspiraban como modelo para sus dibujos y que en los ambientes fueristas era mitificado como arquetipo del incorrupto aldeano vascongado.²⁰⁰

Estas circunstancias debieron contribuir, sin duda, al despertar en el joven Unamuno de su sentimiento vasquista, que no haría sino agravarse con el tiempo, especialmente, a partir de su ingreso en el Instituto Vizcaíno. Su etapa allí coincidió, además, con la promulgación de la ley abolitoria de los Fueros Vascongados y con la consecuente expansión del fuerismo en el País Vasco. En medio de aquel clima de “exaltación fuerista”, que compartían la mayoría de los estudiantes, el joven Miguel realizó incluso sus primeras acciones en defensa del Fuero, escribiendo junto con un amigo suyo una carta anónima llena de amenazas de muerte al rey Alfonso XII.²⁰¹ A partir de entonces, como ha recalcado Emilio Salcedo, se fue avivando su vasquismo.²⁰²

Otro factor que debió contribuir a este progresivo acercamiento joven Unamuno al fuerismo fue su lectura de los autores del denominado “romanticismo vascongado”, que llevó a cabo también en estos años. Tenemos constancia de que en la Biblioteca de Instrucción y Caridad, situada en la plaza del Instituto Vizcaíno, leyó entonces, además de a Trueba, a Araquistain,²⁰³ Navarro Villoslada,²⁰⁴ Goizueta²⁰⁵ y Vicente Arana,²⁰⁶ que eran las lecturas recomendadas por las publicaciones fueristas. En ese sentido, sostiene Juaristi que: “El fuerismo y su literatura dieron cauce a la exaltación romántica del Unamuno adolescente y, en general, a la de la generación burguesa bilbaína de fin de siglo en sus verdes años.”²⁰⁷ Teniendo en cuenta su confesa voracidad lectora y su tendencia al ensueño, podemos afirmar que estamos ante una influencia fundamental.

Fueron las obras de aquel ingenuo romanticismo, en efecto, las que en mis últimos años de bachillerato me llenaron de leyenda el alma. Fueron Navarro Villoslada, Goizueta, Araquistain, Vicente Arana, Trueba...

Los leí en aquella biblioteca de la Santa Casa de Misericordia que estaba instalada en la plazuela del Instituto, [...]

²⁰⁰ A propósito de “el arratiano”, Luján Palma ha subrayado cómo los fueristas encarnaron ahí al “prototipo de hombre vasco”: “Arratia y los arratianos eran, a los ojos de estos jóvenes fueristas, la viva esencia del pueblo vascongado, sangre de siglos depositada incólume y pura en individuos concretos del presente...” LUJÁN PALMA, Eugenio. *Trayectoria intelectual del joven Unamuno: historia de una crisis de fundamentos*. Bilbao: Ayuntamiento de Bilbao, 2003, p. 77.

²⁰¹ “Y recuerdo una puerilidad a que la exaltación fuerista nos llevó a un amigo y a mí, [...] Y fue que un día escribimos una carta anónima al rey Don Alfonso XII increpándole por haber firmado la ley de 21 de junio y amenazándole por ello.” OCE, VIII, 167.

²⁰² “Durante los años de bachillerato se ha avivado su vasquismo.” SALCEDO, Emilio. *Vida de Don Miguel*. Salamanca: Anthema, 1998, p. 60.

²⁰³ ARAQUISTAIN, Juan Venancio de. *Tradiciones vasco-cántabras*. Tolosa: Ed. Provincial Vizcaína, 1866.

²⁰⁴ NAVARRO VILLOSLADA, Francisco. *Amaya o los vascos en el siglo VIII*. Madrid: Maroto, 1879.

²⁰⁵ GOIZUETA, José María. *Leyendas bascongadas*. Bilbao: Imp. y Enc. Andrés P. Cardenal, 1857.

²⁰⁶ ARANA, Vicente. *Los últimos íberos: leyendas de Euskaria*. Madrid: Fernando Fe, 1882.

²⁰⁷ JUARISTI, Jon. *Miguel de Unamuno*. Madrid: Taurus, 2012, pp. 115-116.

De libros de aquella memorable biblioteca leí *Amaya o los vascos en el siglo VIII*, las *Leyendas vascocántabras*, *Los últimos iberos*, y en general todo lo referente a leyendas de mi país... (OCE, VIII, 165-166)

Desde estas lecturas, el joven bilbaíno se empapó de la mitología vascongada, formada por héroes legendarios como Aitor, Amaya, Lecobide, Lelo, Jaun Zuría..., y empezó a soñar con poder visitar los lugares sagrados de la patria vasca, como Guernica o Arrigorriaga. Aunque lo más importante acaso es que nutrieron de manera formidable su romántico sentimiento vasco.²⁰⁸

No quedaron aquí sus lecturas en relación a la “cuestión vascongada”, sino que Unamuno también se embarcó entonces en la lectura de un texto político como *Las Nacionalidades*, de Francisco Pi y Margall.²⁰⁹ El motivo era que en este texto, obra capital del federalismo español, se concedía al problema del regionalismo un tratamiento totalmente opuesto a las políticas centralistas de Cánovas del Castillo, lo cual provocó que *Las Nacionalidades* se convirtiese en una especie de “escritura sagrada” en los círculos fueristas. Así lo leyeron el joven Miguel y sus amigos de Bilbao, los denominados “chicuelos de 1879”,²¹⁰ que veían en la citada obra de Pi y Margall una especie de catecismo político, como el propio Unamuno recuerda:

Mi simpatía hacia Pi y Margall y sus doctrinas arrancaba de antes de mi salida de mi tierra natal vasca. Siendo todavía estudiante del Instituto, en Bilbao, había leído su libro *Las Nacionalidades* -acaso el primer libro político que leí-, que era una especie de escritura sagrada en el grupo de amigos que a lo largo del Nervión, campo del Volantín adelante, comentábamos las doctrinas del federalismo, en vista siempre de la redención de nuestra Euzkalerria [...] que se nos antojaba otra Irlanda, Hungría o Polonia. Porque entonces, para nosotros, chicuelos de 1879, estos tres países eran los modelos de esclavitud política. (OCE, VIII, 340)

A estas lecturas sumó Unamuno, en plena construcción de su alma vasca, el aprendizaje del euskera, lengua que desconocía, pues aunque su familia era de ascendencia aldeana, en su casa se hablaba castellano. El motivo era que la familia Unamuno llevaba ya años arraigada en Bilbao, donde desde hacía tiempo los mismos bilbaínos hablaban mayoritariamente castellano. A este respecto, hemos de subrayar que en el siglo XIX el uso del euskera era generalizado en las poblaciones rurales y en los caseríos del País Vasco, mientras que en las ciudades, y especialmente en Bilbao, era

²⁰⁸ En ese sentido, dice Juaristi que: “El efecto de estas lecturas es la aparición de un complejo de sentimientos y ensoñaciones románticas.” JUARISTI, Jon. *El linaje de Aitor. La invención de la tradición vasca*. Madrid: Taurus, 1998, p. 230.

²⁰⁹ PI Y MARGALL, Francisco. *Las Nacionalidades*. Madrid: Imprenta y Librería de Eduardo Martínez, 1877. CMU, u-2822.

²¹⁰ Entre estos figuraban, además de Unamuno, Mario Sagarduy, José María Soltura, Enrique de Areilza, José de Gortázar, Práxedes Diego Altuna, José de Orueta, Francisco de Iturribarría, Carmelo Uriarte, Juan Escriche, Nicolás Viar Eguisquiza, José María Galdácano y Pedro de Eguillor. Cfr. RABATÉ, Colette, y RABATÉ, Jean-Claude. *Miguel de Unamuno. Biografía*. Madrid: Taurus, 2009, pp. 41-42. JUARISTI, Jon. *Miguel de Unamuno*. Madrid: Taurus, 2012, pp. 112-113.

más frecuente el uso del castellano. Es cierto, por otra parte, que el proceso de industrialización de Vizcaya de la segunda mitad del siglo XIX aceleró la “deseuskarización”. Pero también lo es que, desde antes de la industrialización, el uso del euskera era considerado en Bilbao carente de “prestigio” y señal de aldeanería, propio de las criadas y los tenderos de los comercios que habían arribado a la villa desde los pueblos y caseríos.²¹¹ Debió ser, por tanto, en las calles y plazas del casco viejo de la villa donde el joven Unamuno entabló sus primeros contactos con el euskera, a través de los aldeanos que acudían a los mercados de la ciudad y de los mozos de los comercios de las Siete Calles. No obstante, también en su propia casa debió tener ocasión de oír y aun de empezar a hablar en euskera, tanto con las criadas, como con los parientes aldeanos de la familia que eventualmente pasaban por allí de visita.²¹² En todo caso, lo que le llevó a aprender euskera, más que la curiosidad, fue “el vasquismo entonces reinante” en Vizcaya, como ha señalado Paulino Garagorri.²¹³ Desde ahí, se entregó Unamuno en plena adolescencia al aprendizaje del euskera, dedicándose a ello con gran esmero, como ya era costumbre en él, y buscando toda ocasión para practicarlo.

A la vez que apacentaba mi alma con todas aquellas leyendas [...] y todas aquellas fantasmagorías del remoto pasado de mi pueblo, estudiaba con todo ahínco el vascuence en libros ante todo y buscando luego toda ocasión de oírlo y aun hablarlo. Y entonces empecé a componer un diccionario vasco-castellano... (OCE, VIII, 166)

Con esta última afirmación se refiere a dos proyectos de diccionarios en los que empezó a trabajar algunos años después. Pero de momento, lo que nos interesa subrayar

²¹¹ Sobre este punto, afirma Antonio Tovar: “Bilbao no era de lengua vasca, salvo, naturalmente, en sus relaciones con los aldeanos de los alrededores.” TOVAR, Antonio. *Mitología e ideología sobre la lengua vasca*. Madrid: Alianza, 1980, p. 189. Por otra parte, sabemos por Emiliano de Arriaga, que en el casco viejo de Bilbao también se hablaba todavía euskera, sobre todo, por boca de los dependientes de los comercios: “Como nota simpática y localista, debo decir que en las *Siete-Calles* se oye tal vez más intensamente que en los demás barrios bilbainos el dulce y armonioso euskera en boca de los dependientes de los comercios en ellos situados, por ser en su mayoría euskaldunes, y el dialecto bilbaino en las de los propietarios o jefes de dichas tiendas...” ARRIAGA, Emiliano de. *El Bilbao anecdótico de la segunda mitad del siglo XIX*. Bilbao: Ellacuría, 1961, p. 59.

²¹² Con respecto a las criadas, dice Juaristi: “a pesar de que el vasco no se utilizase en la familia ni siquiera como lengua secreta de los padres, hay otro ámbito doméstico en el que Miguel pudo estar en contacto con esta lengua desde los primeros años de su vida: el de las criadas. La mayor parte de las chicas de servicio y amas de cría de la burguesía bilbaína se reclutaban en las aldeas de Vizcaya. Salvo las de las Encartaciones, solían ser vascohablantes de cuna, y prácticamente no conocían más que esa lengua cuando llegaban del caserío.” JUARISTI, Jon. *Miguel de Unamuno*. Madrid: Taurus, 2012, pp. 64-65. En cuanto a las visitas de los parientes de la abuela Benita, añade: “La llegada de la abuela Benita al hogar de Salomé y sus hijos [...] hizo frecuente la presencia en la casa de parientes y arrendatarios aldeanos, venidos de Arratia o de Galdácano: [...] Es obvio que el estudiante de bachiller, a partir de cierto momento, las aprovechó para ejercitarse en el uso del vascuence oral, [...] En un medio cultural que carecía de gramáticas y de métodos de aprendizaje de la lengua, un autodidacta debía recurrir, como sin duda hizo Miguel, a los hablantes mismos.” *Ibidem*, p. 107.

²¹³ “El vasquismo entonces reinante [...] le impresiona tan profundamente que en los primeros años de su iniciación intelectual procura cultivar y dominar el eusquera;...” GARAGORRI, Paulino. *El vasco Unamuno*. *Revista de Occidente*, octubre 1964, nº 19, p. 124.

es que Unamuno, desde su creciente sentimiento vasquista, se convirtió en un *euskaldunberri*,²¹⁴ y que en repetidas ocasiones a lo largo de su vida, se vio en la obligación de explicitar que sabía euskera, pese a no ser su lengua materna.²¹⁵

Otra vía desde la cual el joven Unamuno y su grupo de amigos fueron nutriendo su sentimiento vasquista y su exaltación fuerista fueron las excursiones que hacían a los montes próximos a Bilbao. Aquella costumbre en la que, como vimos, se había iniciado por motivos de salud, adquirió a partir de 1876 un sentido político, pues lo que los llevaba al monte era la intención de emular la libertad ancestral de los euscaldunas y de invocar desde las cimas a los héroes míticos de las leyendas vascongadas.

Huyendo de diversiones, incompatibles a mi juicio de entonces con el luto que en su corazón debía llevar la Euskalerría por la nefanda ley de julio de 1876, me refugiaba en los días de las fiestas de agosto en rincones de nuestras montañas, en busca del euskalduna no contaminado por la alegría de los intrusos.

[...] ¡Oh mis ascensiones a Archanda, a Arraiz, o a Arnótegui en aquellos días de corridas, en busca del soplo de Aitor, que parecía venir desde las peñas que coronan el gigante Gorbea! (OCE, VIII, 250)

Como vemos aquí, aprovechaban para hacer estas románticas ascensiones a los montes de Vizcaya los días que había fiesta en Bilbao, en la industrializada y “desvasquizada Bilbao”, que simbolizaba para ellos el pernicioso progreso de la civilización.

Y siempre que podíamos nos íbamos al monte, aunque sólo fuese a Archanda, a execrar de aquel presente miserable, a buscar algo de la libertad de los primitivos euscaldunes que morían en la cruz maldiciendo a sus verdugos y a echar la culpa a Bilbao, al pobre Bilbao, de mucho de aquello. Un cierto soplo de rousseaunianismo nos llevaba a perdernos en las frondosidades de la encañada de Iturrigorri... (OCE, VIII, 167).

Efectivamente, había en ello cierta inspiración rousseauniana, una suerte de “rousseaunismo antiurbano” que impregnaba el ambiente y se hacía latente en las imprecaciones contra el progreso y en las invocaciones del modo de vida de los primitivos euscaldunas, como el propio Unamuno reconoció en más de una ocasión.²¹⁶

²¹⁴ Como *euskaldunberri*, que significa literalmente “vascohablante nuevo”, se conoce a quienes hablan euskera porque lo han aprendido, no como lengua materna.

²¹⁵ Un ejemplo de ello lo encontramos en el artículo “Prosa aceptada” (1908), donde se refiere a “algún paisano mío, que por no haber sido el vascuence la lengua que aprendí en la cuna, se figura que no he podido aprenderlo, como en efecto lo aprendí, siendo ya bastante mayor, del mismo modo que he podido aprender otros idiomas no más fáciles.” OCE, III, 629.

²¹⁶ “Porque entonces, lector de Rousseau, era odiar la civilización aspirando a la vida de la Naturaleza, y a la ignorancia, y a la inocencia de los fantásticos hijos de ésta.” OCE, VIII, 358. “Soplaba por entonces, hacia 1880, entre algunos de nosotros, [...] un romántico soplo de anti-urbanismo y hasta de desprecio a los refinamientos de la civilización (!!!). Había un apóstol del rouseaunianismo que predicaba el odio a las ciudades y se subía, calzado de abarcas, por Iturrigorri arriba.” OCE, VIII, 250. “Nuestro buen amigo Gortázar, el que murió en Méjico, se subía a lo más alto de Archanda a leer allí, solo y sentado sobre la tierra de la cima, la descripción que de los Alpes trazó Rousseau. Y nuestro amigo Olea ensayaba en una casita por encima de Iturrigorri, en un repliegue del imponente Pagazarri, la vida natural, primitiva y salvaje que predicó también Rousseau.” OCE, VIII, 541.

Al fin y al cabo, tal modo de vida se aproximaba en buena medida a la vuelta al “estado de naturaleza” pregonado por Rousseau en su teoría del contrato social, por lo que el filósofo ginebrino se convirtió en uno de los referentes ideológicos de la juventud fuerista vasca. La exuberante naturaleza del País Vasco se convirtió así, desde la íntima relación que el joven Unamuno entabló con aquel paisaje, en otro componente central en la conformación del sentimiento vasquista. En ese sentido, ha puntualizado Abellán que: “Este vasquismo de Unamuno no es sólo cuestión de herencia biológica [...] sino de la visión espiritual, de compenetración anímica con el paisaje...”²¹⁷

Los movimientos emprendidos de cara a la forja de su vasquismo y a su adhesión al fuerismo intransigente no se quedaron en el aprendizaje del vascuence, la lectura de los autores románticos vascongados y las ascensiones al monte para emular a los primitivos euscaldunas. A ello hemos de añadir también el que pronto hiciese uso, de cara a la defensa de lo vascongado, de la que en adelante sería su arma, la palabra. De los años previos a su marcha a Madrid, se conservan varios escritos de claro corte fuerista, pero cuyo examen dejaremos para el siguiente bloque.²¹⁸ El más antiguo es el artículo “La unión constituye la fuerza”,²¹⁹ que envió anónimamente, con solo 15 años, a la redacción *El Noticiero Bilbaino*. Se trataba de un llamamiento a la unión vasconavarra, escrito en la línea del fuerismo intransigente. Antonio Trueba, entonces director del diario, lo atribuyó a una persona madura y afín a la ideología fuerista que profesaba *El Noticiero Bilbaino*, por lo que aprobó su publicación, que apareció en la edición del 27-XII-1879. Era el primer artículo que publicaba, por lo que podemos imaginarnos la felicidad del joven estudiante al ver por primera vez sus palabras impresas en letras de molde.

Además del citado artículo, Unamuno redactó también por estos años el manuscrito *Cuaderno para el uso de “quien bien sepa usarlo”* (EISE, 45-64). Fechado en torno a 1880, recoge varios textos en los que volvían a percutir sus gritos declamatorios hacia los antiguos Fueros del País Vasco y sus vehementes ataques a las secuelas que allí estaba dejando el liberalismo. Asimismo, resultan claramente perceptibles aquí las huellas que dejaron en el joven Unamuno sus lecturas de los autores del romanticismo vascongado, especialmente, en la adquisición de “el lenguaje

²¹⁷ ABELLÁN, José Luis. *Miguel de Unamuno a la luz de la psicología*. Madrid: Tecnos, 1964, p. 23.

²¹⁸ Cfr. pp. 283-288.

²¹⁹ UNAMUNO, Miguel de. *La unión constituye la fuerza* (edición e introducción de José Antonio Ereño Altuna). Bilbao: Ikur, 1994.

y la simbología fuerista”, como ha precisado Luján Palma.²²⁰ Años después, Unamuno se referiría a este cuaderno y a otros de la misma época como testimonios de su “exaltación patriótica” adolescente.

Guardo unos cuadernillos de aquel tiempo en que apuntaba mis desahogos en un estilo falso y artificioso, osiánico, a semejanza de aquel en que Chao inventó a Aitor. En una de aquellas imprecaciones maldecía a la serpiente negra -el tren- que horadando nuestras montañas verdes nos había traído la ponzoña estepa. (OCE, VIII, 521)

También se conservan en su archivo los diversos proyectos que emprendió en estos años sobre la lengua vasca: el *Diccionario etimológico de la Lengua Bascongada*,²²¹ que inició en 1879 y siguió completando años después; el *Diccionario vasco*,²²² fechado en 1880; dos libretas de *Notas etimológicas*,²²³ relativas asimismo al euskera y que podemos datar entre 1882 y 1884; y el manuscrito “Pareceres y opiniones relativos al euskera o idioma vascongado” (EISE, 71-81), fechado en septiembre de 1880 y centrado igualmente en la lengua vasca, que era uno de los motivos centrales de reivindicación del fuerismo intransigente. Lo que podemos deducir de este conjunto de trabajos es que el estudio del euskera y las reivindicaciones del fuerismo intransigente tuvieron una importante presencia en el horizonte intelectual de este joven Unamuno. De ahí que Luján Palma lo describa entonces en los siguientes términos:

Como fruto de todo ello, nos encontramos con un jovencísimo Unamuno alistado en las filas tradicionalistas, defendiendo los postulados del ala intransigente de los fueristas. Ideas que dejará reflejadas en sus primeros escritos, lamentándose por la supresión de los Fueros -y por ende, de la libertades- del pueblo vasco; apelando a sus mitos y leyendas para mantener vivo el recuerdo de aquel pasado glorioso y próspero del pueblo vascongado; pidiendo la unión de los vasco-navarros como medio para luchar con sus enemigos, que no eran otros que la vertiente liberal de la sociedad; militando, así, en la Sociedad Euskalerríaca enarbolando la bandera de “*Jaungoikoa eta Foruak*.”²²⁴

Podemos concluir este itinerario a través de la forja del sentimiento vasquista de Unamuno apelando a la conciencia de deuda espiritual que siempre mantuvo con su estirpe de antepasados vascos y con su tierra de Vizcaya. Al fin y al cabo, fue en esta etapa donde inició esa toma de conciencia y se dio cuenta de en qué fuerte medida habían contribuido a formar su personalidad. Una de las más logradas expresiones de esta conciencia de deuda espiritual aparece en *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905), donde exclama:

²²⁰ LUJÁN PALMA, Eugenio. *Trayectoria intelectual del joven Unamuno: historia de una crisis de fundamentos*. Bilbao: Ayuntamiento de Bilbao, 2003, pp. 74-75.

²²¹ CMU, 10/79.

²²² CMU, 11/2.

²²³ CMU, 11/1.

²²⁴ LUJÁN PALMA, Eugenio. *Trayectoria intelectual del joven Unamuno: historia de una crisis de fundamentos*. Bilbao: Ayuntamiento de Bilbao, 2003, p. 20.

¡Oh tierra de mi cuna, de mi padres, de mis abuelos y trasabuelos todos, tierra de mi infancia y de mis mocedades, tierra en que tomé a la compañera de mi vida, tierra de mis amores, tú eres el corazón de mi alma. Tu mar y tus montañas, Vizcaya mía, me hicieron lo que soy; de la tierra de que se amasan tus robles, tus hayas, tus nogales y tus castaños, de esa tierra ha sido mi corazón amasado, Vizcaya mía. (OCE, III, 90)

I.3. El joven estudiante Unamuno en Madrid (1880-1884)

En este epígrafe, nos ocuparemos de las cuatro dimensiones que hemos considerado fundamentales en la vida del joven Unamuno durante su etapa como estudiante universitario en Madrid: su vida diaria en la ciudad, su formación en la Universidad Central y en el Ateneo, el apogeo de su confianza en la razón y su consiguiente crisis de fe, y la crisis de su vasquismo adolescente. Pero antes de entrar ahí, convendría hacernos una idea del escenario social y cultural que Unamuno encontró en Madrid, y de la situación de la Universidad Central en aquellos años.

I.3.1. Madrid y la Universidad Central en los comienzos de la Restauración

En 1880, año en que llegó el joven estudiante bilbaíno a la Corte, Madrid contaba con alrededor de 400.000 habitantes. Pese a su escasa industria, estaba en pleno crecimiento y contaba con gran cantidad de comercios y una ingente masa de funcionarios públicos. Era el Madrid de los cafés, las redacciones de periódico, las oficinas públicas, las instituciones gubernamentales... A nivel social, la ciudad estaba dividida en tres estratos: una minoritaria clase alta compuesta por familias nobles y aristócratas, y por la alta burguesía, que ostentaban el control político y económico de la sociedad; una creciente clase media formada por los funcionarios públicos y los profesionales liberales, que vivían imitando a la clase alta, a la vez que disimulando su realidad económica; y una masiva clase baja conformada por artesanos, pequeños comerciantes, dependientes, limpiadoras, obreros..., que sobrevivían con dificultad, cuando no postergados en la más absoluta miseria. A ellos hemos de sumar la población estudiantil, mayoritariamente procedente de las provincias y que teñía la fisonomía de la ciudad con sus tunas y algaradas callejeras.

En cuanto a la vida cultural e intelectual de Madrid, la ciudad ofrecía una privilegiada oferta de bibliotecas, librerías, cafés, museos... Estos espacios, sin embargo, apenas eran frecuentados por la élite social, procediendo su clientela más bien de la clase media, que encontraba allí un medio de ascender en la escala social, o al menos, de aparentarlo. Madrid se hallaba entonces polarizada entre las tendencias conservadoras y liberales que, a su vez, tenían escindido al país. Así, en los ámbitos

gubernamentales, como la Universidad Central o la Biblioteca Nacional, dominaba la tendencia tradicionalista de inspiración católica y orientación política centralista. En cambio, los espacios extraoficiales, como el Ateneo, las librerías o los cafés, se iban dejando impregnar por las corrientes científicas, filosóficas, literarias y artísticas recién llegadas de Europa, abriendo así las puertas a un proceso de modernización. El peso social y cultural de estos espacios, que eran frecuentados sobre todo por la burguesía liberal progresista, fue además creciente. Desde ahí fue cobrando forma un ambiente intelectual que durante la Restauración estuvo marcado por la fuerte presencia del “racionalismo liberal”²²⁵ y por la irrupción en España de las modernas corrientes europeas, como el naturalismo en la novela, el positivismo y el neokantismo en la filosofía, o el evolucionismo en el campo de la ciencia.

Nos interesa especialmente ver cómo era el panorama interno de la Universidad Central en aquellos años, para lo cual, nos serviremos del estudio de Ángela del Valle López, *La Universidad Central y su distrito en el primer decenio de la Restauración Borbónica (1875-1885)*.²²⁶ En primer lugar, habría que subrayar que la Universidad Central atravesaba entonces unos momentos difíciles, al estar escindida internamente entre un ala conservadora y un ala liberal, con una claro predominio de la primera, consecuencia de las medidas que en el terreno educativo ejecutó el gobierno de Cánovas del Castillo. Entre tales medidas, las más decisivas fueron tomadas por el ministro Manuel Orovio que, a través de un Real Decreto y una Circular del 26-II-1875, puso fin a la legislación educativa de corte progresista implantada en el Sexenio. Para empezar, derogó los artículos del Decreto de 21-X-1868, de inspiración krausista, desde los cuales se habían establecido la libertad de cátedra, así como la autonomía docente en los planes de estudio, en los programas, en los textos y en los contenidos de las asignaturas de la enseñanza superior en España. De este modo, Orovio propiciaba el retorno al Plan de Estudios de 1845 y a la Ley de Instrucción Pública de 1857, instaurando un modelo de férreo control de la enseñanza por parte del gobierno central.²²⁷ Se impuso, además,

²²⁵ Según Charles Moeller: “Madrid, en 1880, se hallaba bajo el signo del racionalismo liberal. Los libros ‘europeos’ y ‘modernos’ hacían llegar al centro de España las últimas olas de la secularización. [...] En ciencia y en filosofía se hablaba mucho de la ‘razón’.” MOELLER, Charles. Miguel de Unamuno o la esperanza desesperada. En *Literatura del siglo XIX y Cristianismo*. Madrid: Gredos, 1960, p. 73.

²²⁶ Cfr. VALLE LÓPEZ, Ángela del. *La Universidad Central y su distrito en el primer decenio de la Restauración Borbónica (1875-1885)*, 2 vols. Madrid: Consejo de Universidades, 1990.

²²⁷ La Ley de Instrucción Pública de 1857, conocida como “Ley Moyano”, estableció en la universidad española un centralismo económico (presupuestos, instalaciones, material...), administrativo (acceso al profesorado, nombramiento de rectores, planes de estudio...) y docente (selección de los programas y los contenidos de las asignaturas, control de la metodología y los libros de texto...). Cfr. VALLE LÓPEZ,

como consecuencia de la confesionalidad católica del Estado, la confesionalidad de la enseñanza oficial. En este sentido, dice Valle López sobre Orovio: “Nada escapaba a su acción reformista: programas, planes, reglamentos, nombramientos...”²²⁸ En el caso de los profesores de universidad, quedaban obligados con estas reformas a explicar sus asignaturas a partir de unos textos y unos criterios impuestos, y a seguir un programa celosamente vigilado desde el criterio de la ortodoxia católica, pues tenían obligación de remitir sus programas al Ministerio de Fomento. Aunque lo más grave de la Circular de Orovio fue la supresión de la libertad de cátedra, amparada en la confesionalidad católica del Estado y en los supuestos “errores sociales” que provocaba la libertad de enseñanza, tanto la desorientación de los profesores, como el desconcierto de los estudiantes.²²⁹ El texto mismo de la Circular hablaba de “los perjuicios que a la enseñanza ha causado la absoluta libertad” y sostenía que “el deber que tiene el gobierno de velar por la moral y las sanas doctrinas y el sentimiento de la responsabilidad que sobre él pesa, justifican y requieren su intervención en la enseñanza oficial.”²³⁰ Ahí se fundaba su argumentación sobre la urgencia de una reforma educativa de orientación centralizadora. Todo quedó entonces en manos de la inspección y la regulación del gobierno: personal docente, programas de las asignaturas, contenido de los libros de texto, metodología seguida... En palabras de Valle López:

La medida desterraba de la Universidad todo atisbo de libre iniciativa académica. [...] Se garantizaba así en adelante el control ideológico, alejando de la Universidad el fantasma de la libertad de cátedra; solamente los manuales idóneos, a juicio del ministro, se autorizarían en la enseñanza oficial. Los catedráticos quedaban obligados a presentar los programas al Ministerio de Fomento en un plazo de dos meses,...

El objetivo de fondo era purgar la enseñanza española de todo elemento krausista, liberal, positivista y evolucionista, como prueban los numerosos expedientes

Ángela del. *La Universidad Central y su distrito en el primer decenio de la Restauración Borbónica (1875-1885)*, vol. I. Madrid: Consejo de Universidades, 1990, pp. 284-286.

²²⁸ *Ibidem*, p. 280.

²²⁹ En la Circular de Orovio, la supresión de la libertad de cátedra aparecía así: “La libertad de enseñanza de que hoy disfruta el país, y que el gobierno respeta, abre a la ciencia ancho campo para desenvolverse ampliamente sin obstáculos ni trabas [...] pero cuando la mayoría y casi la totalidad de los españoles es católica y el estado es católico, la enseñanza oficial debe obedecer a este principio, sujetándose a todas sus consecuencias. Partiendo de esta base, el gobierno no puede consentir que en las cátedras sostenidas por el Estado se explique contra un dogma que es la verdad social de nuestra patria. / Es, pues, preciso, que vigile V. S. con el mayor cuidado para que en los establecimientos que dependen de su autoridad no se enseñe nada contrario al dogma católico ni a la sana moral, procurando que los profesores se atengan estrictamente a la explicación de las asignaturas que les están confiadas, sin extraviar el espíritu dócil de la juventud por sendas que conduzcan a funestos errores sociales.” Citado de: GARCÍA NIETO, María del Carmen, DONEZAR, Javier María, y LÓPEZ PUERTA, Luis. *Restauración y desastre, 1874-1898. Bases documentales de la España contemporánea*, vol. IV. Madrid: Guadiana, 1972, p. 109.

²³⁰ Citado de: *Ibidem*, p. 105.

²³¹ VALLE LÓPEZ, Ángela del. *La Universidad Central y su distrito en el primer decenio de la Restauración Borbónica (1875-1885)*, vol. I. Madrid: Consejo de Universidades, 1990, p. 294.

gubernativos abiertos a los profesores adeptos a dichas corrientes, por lo que podemos hablar de una verdadera persecución.²³² Incluso se abrió expediente a destacados profesores que elevaron su protesta al gobierno, llegando a ser algunos separados de sus cátedras.²³³ Se desató así la “Segunda Cuestión Universitaria” en la historia de España, viéndose enfrentados de nuevo el integrismo católico con las corrientes progresistas. Detrás de esta maniobra se escondía una hábil estrategia política, pues Cánovas era consciente, por un lado, de la importancia del control de la universidad en su proyecto político,²³⁴ y por otro, de la amenaza que para la estabilidad del régimen de la Restauración suponían los activos focos de profesores liberales dentro de la universidad. Asimismo, tras estas medidas latía el peso que la ortodoxia católica española, enemiga del krausismo y del liberalismo, tenía dentro del gobierno de la Restauración, sobre todo, durante los turnos de gobierno de Cánovas.²³⁵ Pese a las medidas tomadas, al

²³² Valle López ha desvelado a este respecto lo siguiente: “Analizando uno a uno los puntos de estos expedientes gubernativos abiertos contra los maestros, se detecta un denominador común: abandono de sus deberes, conducta agresiva con los alumnos... [...] Las personas con inquietudes políticas, rebeldes al régimen, fueron purgadas por sus doctrinas ‘perniciosas’ y separadas de sus trabajos; los maestros, con dudosa conducta religiosa, moral, política o docente, quedaban en suspenso entre tanto el Consejo Universitario se pronunciaba en dictamen.” *Ibidem*, p. 240. Sobre esta situación, ha comentado también Pedro Ribas: “En el plano de la educación, las tendencias liberales, como la representada por el krausismo, tuvieron serias dificultades. Algunos profesores krausistas fueron expulsados de la universidad, debido a una protesta sobre programas de curso y libros de texto. Esto mostraba claramente que la libertad de cátedra, es decir, la libertad de enseñar [...] era obstaculizada por la interferencia de la autoridad. Esta interferencia tenía que ver con cuestiones religiosas. La Iglesia no permitía -y este fue el gran obstáculo que encontraron corrientes de pensamiento como el krausismo y después otras como el positivismo- que se enseñaran doctrinas que no concordaran con la suya oficial...” RIBAS, Pedro. *Para leer a Unamuno*. Madrid: Alianza, 2002, pp. 19-20.

²³³ Los primeros en comunicar su intención de no seguir la Circular de Orovio fueron Laureano Calderón y Augusto Linares, de la Universidad de Santiago, que inmediatamente fueron sancionados. A los pocos días, desde la Universidad Central, Francisco Giner de los Ríos hizo expresa su solidaridad con los catedráticos de Santiago, por lo que fue encarcelado y confinado en Cádiz. Este hecho desencadenó una serie de protestas por parte de algunos profesores de la Universidad Central, como Nicolás Salmerón y Gumersindo de Azcárate. Finalmente, se abrió un proceso contra estos tres profesores, que concluyó en la incoación de un expediente, la suspensión de sueldo y la deposición de sus cátedras. Algunos profesores, como Emilio Castelar, Francisco de Paula Canalejas, Montero Ríos, Laureano Figuerola o Miguel Morayta, entre otros, escribieron cartas al rector informándole de sus intenciones de no someterse a la Circular, llegando incluso a renunciar a sus cátedras, como fue el caso de Castelar. En total, se recibieron 39 cartas de protesta firmadas por profesores de diferentes universidades españolas, de los cuales, unos fueron suspendidos y sancionados, y otros no.

²³⁴ A este respecto, ha subrayado Valle López: “La Universidad Central vivía en estos momentos la misma situación que todas las universidades europeas, que fueron creación y reflejo de la sociedad burguesa de la época. Para la sociedad detentadora del poder y de la cultura, la Universidad Central jugó un papel importante, puesto que a ella se le confiaba la formación de las élites culturales que indefectiblemente procedían de la burguesía y a ella se integraban. Bien se puede afirmar que este tipo de Universidad era la reproducción de élites rectoras, y con esto igualmente la reproducción de la ideología y de la visión del mundo de la clase dominante.” VALLE LÓPEZ, Ángela del. *La Universidad Central y su distrito en el primer decenio de la Restauración Borbónica (1875-1885)*, vol. I. Madrid: Consejo de Universidades, 1990, pp. 235-236.

²³⁵ De hecho, el texto de la Circular de Orovio recoge también lo siguiente: “En el orden moral y religioso, invocando la libertad más absoluta, se ha venido a tiranizar a la inmensa mayoría del pueblo español, que siendo católica tiene derecho, [...] a que la enseñanza oficial, que sostiene y paga, esté en

menos en el caso de la Universidad Central, permaneció un nutrido grupo de profesores de tendencia liberal y krausista, que siguieron defendiendo la libertad de enseñanza y manifestando su oposición tanto al intervencionismo estatal como a la intromisión de la Iglesia en materia de educación.²³⁶ El problema era que, frente a ellos y contando con el respaldo gubernamental, estaban los profesores del ala conservadora, que defendían el intervencionismo estatal en materia de enseñanza y la subordinación del conocimiento al dogma católico desde el control y la vigilancia de la Iglesia.²³⁷

Esta situación empezó cambiar a comienzos de 1881, con el turno de gobierno de Sagasta, que defendió desde el nuevo gobierno la libertad en la enseñanza, el estudio y la investigación. Fruto de sus presiones, se suavizó el exceso de rigor en el control estatal, quedando derogadas las reformas de Orovio con una Real Orden y una nueva Circular, firmada el 3-III-1881 por el entonces ministro de Fomento José Luis Albareda. Se abrieron entonces importantes cambios en la universidad española, si bien las medidas más significativas fueron la reincorporación a sus cátedras de los profesores que habían sido suspendidos y el restablecimiento de la libertad doctrinal de cátedra. De este modo, el nuevo ministro, que había acusado de abuso de poder al gobierno anterior, puso freno a la excesiva intromisión eclesiástica en la enseñanza española y restituyó el ejercicio de la libertad de enseñanza y de investigación. En el caso de la Universidad Central, todo esto posibilitó la creación de nuevas cátedras, la actualización de los

armonía con sus aspiraciones y creencias.” Citado de: GARCÍA NIETO, María del Carmen, DONEZAR, Javier María, y LÓPEZ PUERTA, Luis. *Restauración y desastre, 1874-1898. Bases documentales de la España contemporánea*, vol. IV. Madrid: Guadiana, 1972, pp. 107-109.

²³⁶ “El denominador común de todos ellos fue una actitud abiertamente de oposición a la Iglesia. Los progresistas pusieron la libertad como generadora del nuevo orden social. En materia pedagógica defendieron este principio haciéndolo derivar de los postulados racionalistas y naturalistas de sus pensadores.” VALLE LÓPEZ, Ángela del. *La Universidad Central y su distrito en el primer decenio de la Restauración Borbónica (1875-1885)*, vol. I. Madrid: Consejo de Universidades, 1990, p. 18. En este sentido, destaca Valle López cómo “los intelectuales, los inspirados en el krausismo, rechazaban el asfixiante control del Estado, defendiendo la libertad de enseñanza sin recortes ni condicionamientos confesionales. Pensaban que era necesario forjar el pensamiento, órgano de la investigación racional y de la ciencia.” *Ibidem*, p. 19. Contaban, además, con que la Constitución de 1876 había dejado abierta una fisura desde su polémico y ambiguo artículo 11, que pretendía conjugar la libertad de enseñanza, el monopolio del control estatal en materia educativa y la confesionalidad católica de los centros oficiales del Estado. El problema residía en que el tal artículo era vulnerable a interpretaciones dispares, pues defendía al mismo tiempo la confesionalidad del Estado y, por ende, de la enseñanza, y por otro lado, el principio de tolerancia. Desde ahí, pudieron ejercer cierta resistencia los profesores krausistas y liberales dentro del régimen de la Restauración. De hecho, esa ambigüedad constitucional les permitió crear en 1876 la Institución Libre de Enseñanza, pues en el citado artículo se reconocía la libertad para la creación de centros. Eso sí, el gobierno de Cánovas se ocupó de evitar que la Institución Libre de Enseñanza llegase a la enseñanza superior, limitándola a las enseñanzas primaria y media.

²³⁷ “La tesis central de los conservadores descansaba en el criterio de la defensa del intervencionismo estatal en materia de enseñanza como signo garante del dogma católico y de la monarquía. [...] Defendieron con ardor que la enseñanza era el medio de transmisión de la verdad filosófica y científica y que la ciencia debía estar subordinada a la verdad religiosa.” *Ibidem*, p. 18.

programas oficiales y la modificación del sistema de provisión de plazas y de acceso a la docencia..., caminando todas estas medidas hacia la independencia científica de la institución. Con este nuevo escenario, en palabras de Valle López: “La Universidad Central vivió, pues, uno de los mejores momentos de su historia en cuanto a libertad e independencia en el desarrollo de su pensamiento...”²³⁸ El único problema era que las medidas tomadas por Albareda se toparon con la oposición de algunos profesores del ala conservadora de la Universidad Central, como Ortí y Lara, que se oponía a la libertad de cátedra en cuanto señal de pernicioso liberalismo, o Marcelino Menéndez y Pelayo, que defendió la subordinación de la ciencia a la religión, si bien su apuesta era por una universidad católica y libre del intervencionismo estatal.

Los avances logrados en orden a la autonomía universitaria durante el gobierno de Sagasta entre 1881 y 1883 duraron, sin embargo, apenas ese lapso de tiempo, pues a comienzos de 1884 cambió el turno de gobierno. Con Cánovas de nuevo en el poder, el tradicionalista Alejandro Pidal y Mon se hizo cargo al Ministerio de Fomento, volviendo las medidas persecutorias contra los profesores krausistas y liberales. Se suspendió de nuevo la libertad de cátedra y volvió a imponerse un férreo control de la enseñanza (programas, libros de texto...) por parte del gobierno central. Parece, pues, evidente que desde el turnismo de la Restauración se abrió una encarnizada lucha por el control de la enseñanza universitaria, viéndose sometida la universidad española a intereses políticos y a tendencias doctrinales de uno y otro signo. En otras palabras, fue presa de una cambiante instrumentalización ideológica.²³⁹

Como hemos podido apreciar, el Madrid al que llegó Unamuno en 1880 era una ciudad inmersa en un proceso de cambio a nivel social y político, por los cambios recién pertrechados por el nuevo régimen de la Restauración canovista. A nivel intelectual, estos cambios llegaron por la renovación filosófica y científica que supuso la tardía

²³⁸ *Ibidem*, p. 308.

²³⁹ A este respecto, ha subrayado Valle López: “Cada grupo, con sus afines, actuó por su lado, pasando por la fase de apogeo de poder y de crisis sucesivamente, sin llegar a una conciliación en la política educativa que hiciera fecunda la reforma. Ambos aprovecharon su paso por el Gobierno para acomodar la educación a su medida ideológica y código de valores. Así, mientras los conservadores ponían un límite a la libertad de cátedra, defendiendo la religión y la monarquía, [...] Por el contrario, los liberales le hicieron frente, [...] Liberales y conservadores recíprocamente se lanzaban al mismo reto: el sometimiento de la Enseñanza Superior.” *Ibidem*, pp. 290-291. A esto, añade más adelante: “la ideología del partido marcó el rumbo de la Universidad. Por ella se impartían unos programas u otros, se aceptaban unos contenidos o se rechazaban, se admitían los planteamientos doctrinales de unas personas o se sancionaban, se privilegiaron unos aspectos de la ciencia o cayeron en el olvido; [...] / La reforma universitaria llevó este mismo sello de los partidos políticos, caminando hacia una dirección u otra al compás de estos mismos cambios, es decir, dependiendo del Gobierno de turno toda la vida de la Universidad Central.” *Ibidem*, pp. 319-320.

llegada de España a la modernidad, pero se toparon con la fuerte oposición del tradicionalismo católico del país que copaba las principales cuotas de poder. Pese a ello, el joven e inquieto estudiante bilbaíno supo sacar partido a su nueva ciudad, cuya ebullición intelectual definía el marco idóneo para los cambios que iban a acontecer en él mismo.

I.3.2. El estudiante de la Universidad Central

Miguel de Unamuno pudo cursar una carrera universitaria gracias a su abuela Benita, que había dispuesto una parte de su capital para sufragar los gastos que conllevaran los estudios del que era su nieto predilecto. Pese a su fallecimiento en febrero de 1880, se respetó su voluntad y, en septiembre de ese mismo año, viajaba Unamuno en tren rumbo a Madrid para estudiar Filosofía y Letras en la Universidad Central. Traía consigo aquel sentimiento vasquista y bilbaíno que tan fuerte había germinado en él y que aquí se vería avivado al calor de la distancia, sobre todo, en los primeros años. Fue precisamente esa nostalgia vascongada una de las razones por las que le costó tanto trabajo encontrar su sitio en la gran urbe. El principal obstáculo era acomodarse a vivir lejos de su tierra nativa, con la que se sentía hondamente identificado. En ese sentido, subraya González Egido que, al llegar a Madrid, Unamuno “se sintió arrancado de su mundo, su bochito cálido y protector, su ambiente de complicidades establecidas, su paisaje de candidas exaltaciones. Sus Siete calles, su Archanda, su Arenal. En un muchacho tan receptivo como él, tan sensible a su entorno, este cambio no podía menos que afectarle profundamente.”²⁴⁰ Aquel joven estudiante, que creía entonces firmemente que su destino estaría ligado a su tierra y no concebía el desarrollo de su vida fuera de Bilbao, contemplaba así los años que había de pasar en Madrid tan sólo como una etapa pasajera, tras la cual, volvería al solar nativo.

En 1880, a mis dieciséis años, llegué por primera vez a este Madrid de mis recuerdos de melancólico provinciano. Llegué a soñar no recuerdo ya qué ensueños, no de gloria, no, sino de ahincado estudio en mi nativo rincón, en mi Bilbao, al abrigo de un hogar propio, con propia mujer [...] Era entonces mi ensueño. Mi madre y mi novia me alentaban desde lejos, desde Vizcaya, en mi carrera. (OCE, VIII, 1221)

Para su adaptación a la vida en la capital fue fundamental que estuviese ya allí su primo Telesforo de Aranzadi, que había llegado a Madrid en 1877 y permanecería en la ciudad durante los años que Unamuno estudió en la Universidad Central, pues tras licenciarse y doctorarse en Farmacia, se matriculó en Ciencias Naturales, culminando

²⁴⁰ GONZÁLEZ EGIDO, Luciano. *Miguel de Unamuno*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1997, p. 51.

sus estudios en 1885. Como ha indicado Juaristi, esta presencia de su primo Telesforo en Madrid debió ser “un factor decisivo para que Benita y Salomé no viesan la marcha de Miguel con aprensión”.²⁴¹ Además de evitar que estuviese solo, Telesforo debía ser su apoyo a la hora de resolver los trámites burocráticos y de socializarse. Sin embargo, Unamuno nunca acabó de adaptarse a la vida en la Corte. A la melancolía inherente a su vasquismo, se sumó la mala impresión que desde primera hora le produjo Madrid; “una impresión deprimente y tristísima”, según confesó años después.²⁴² La indiferencia de las gentes, la suciedad de las calles, la tristeza ambiente, el fantasma de la perversión..., no podían sino chocar con la moral austera y católica heredada que traía consigo, y acrecentar su nostalgia y su pesar.²⁴³ Como testimonio directo de este desprecio del joven Unamuno hacia Madrid contamos con el cuaderno *Notas entre Madrid y Bilbao*, cuyas primeras páginas fueron redactadas durante su último año allí, y en el cual podemos leer diferentes fragmentos ilustrativos sobre el abatimiento que le propiciaba su soledad en medio de la agitada vida madrileña.²⁴⁴ Esa primera impresión, además, alimentó las enérgicas críticas hacia la vida de la Corte que Unamuno desplegó a lo largo de su vida, hasta que en su vejez, empezó a cobrarle cierto cariño.²⁴⁵ Ahora bien,

²⁴¹ JUARISTI, Jon. *Miguel de Unamuno*. Madrid: Taurus, 2012, p. 129.

²⁴² En el artículo “Ciudad y campo” (1902), escribe a este respecto: “fue la impresión penosa que produce un salón en que ha habido baile público, cuando por la mañana siguiente se abren las ventanas para que oree, y se empieza a barrerlo. A primeras horas de la mañana apenas se topa en Madrid más que con rostros macilentos, espejos de miseria, ojos de cansancio y esclavos de espórtula.” OCE, I, 1031.

²⁴³ Sobre este punto, ha escrito María Zambrano: “Como todos los provincianos que aspiran a algo va a Madrid, donde, según sus recuerdos, más verídicos cuanto más poéticos, está solo y padece incertidumbre; se siente perdido, sin peso en la ciudad confusa.” ZAMBRANO, María. *Unamuno* (edición e introducción de Mercedes Gómez Blesa). Madrid: Debate, 2003, p. 32. También Jean-Claude Rabaté ha incidido en esta reacción: “Al joven estudiante Madrid se le aparece de repente, como una ciudad triste y sola, sucia, deprimente y trasnochadora. / [...] está sobrecogido por la tristeza de una multitud indiferente, chocado por la suciedad ambiente, las malas costumbres, los malos olores de los noctámbulos y las calles; asoma ya la condena del joven provinciano.” RABATÉ, Jean-Claude. Miguel de Unamuno, publicista socialista en la prensa de Salamanca. CCU, XXII, 23. Luján Palma, por su parte, describe en los siguientes términos la visión Madrid que tenía entonces Unamuno en comparación con su Bilbao: “Madrid, gran urbe bulliciosa que se mueve a un ritmo distinto del de su Bilbao natal [...], y a cuyo son no está acostumbrado el joven Miguel, monstruosa comparada con su ‘chimbo’ y por ello mucho más asfixiante.” LUJÁN PALMA, Eugenio. *Trayectoria intelectual del joven Unamuno: historia de una crisis de fundamentos*. Bilbao: Ayuntamiento de Bilbao, 2003, p. 132.

²⁴⁴ “¡Qué triste es vivir solo! Pobre del alma que camina sola. [...] / No hay cosa más triste que devorar en silencio nuestros pesares y alimentarnos de nuestro propio espíritu sin tener un corazón gemelo con quien partir el fuego que en el nuestro arde. / Yo he vivido solo en medio de mucha gente, helada el alma entre el calor de las muchedumbres, pareciéndome las gentes que pasaban y repasaban muñecos y nada más que muñecos. Entonces me recogía en mí mismo, bajaba al fondo de mi alma y allí gozaba en la soledad de mi espíritu, a donde si no baja un rayo de luz baja al menos una ráfaga de amor. / No hay cosa más horrible que vivir solo en medio de tanta gente, gente necia que cree consiste la alegría en correr, saltar y beber.” NMB, 1-2.

²⁴⁵ Sobre la visión de Madrid de Unamuno, González Egido ha realizado una exhaustiva recopilación de textos. Cfr. GONZÁLEZ EGIDO, Luciano. *Salamanca, la gran metáfora de Unamuno*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1983, pp. 22-24.

hemos de subrayar, siguiendo a Abellán, que: “Este menosprecio por la gran ciudad obedece, más que a un resentimiento contra ella, a lo que suponía de separación de su Vasconia,…”²⁴⁶

En este punto, podemos preguntarnos con Jean-Claude Rabaté: “¿Cómo puede resistir tal ambiente madrileño un melancólico y romántico mozo de la tierra vasca?”²⁴⁷ La respuesta está en su fervorosa entrega al estudio y al cultivo intelectual. En efecto, Unamuno encontró su tabla de salvación en una casi obsesiva dedicación al estudio que, por otra parte, él entendía como una obligación, pues las dificultades de su familia para costear sus gastos no eran pocas. Pero lo fundamental es que en Madrid halló la oportunidad de alimentar la avidez de conocimiento que traía consigo de Bilbao y de ahondar en aquellos problemas filosóficos que apenas le habían sido esbozados. Él mismo describió, a la luz de la distancia, esta disposición de su espíritu a su llegada a la capital. “Fui a Madrid a estudiar Filosofía y Letras henchido de ilusiones, que en parte se ajaron para engendrarme otras, y éstas otras a su vez. Y así, mi vida toda en un continuo fluir de ilusiones, en renovación perpetua, empezando a vivir cada día.” (OCE, VIII, 151) Enemigo de distracciones infructuosas, solo el estudio podía redimirle de la pesadumbre que a su espíritu taciturno le provocaba la ajetreada vida de la gran urbe. En ese sentido, dice Real de la Riva que: “En los cuatro cursos que hace en la Universidad Central desde 1880 a 1884, Unamuno se intelectualizó hasta la médula,…”²⁴⁸

Los dos primeros cursos se instaló en una buhardilla del número 2 de la calle Fuencarral, llamada Casa Astrarena.²⁴⁹ Quedaba cerca de la Universidad Central, ubicada entonces en la Red de San Bernardo, y también del Ateneo, cuya sede estaba entonces en un edificio de la calle Montera. Tanto aquí como en el resto de pensiones en que se hospedó a lo largo de su período universitario (en la plaza de Bilbao nº 8, el curso 1882-83, y en la calle Mesonero Romanos nº 35, el curso 1883-84), Unamuno

²⁴⁶ ABELLÁN, José Luis. *Miguel de Unamuno a la luz de la psicología*. Madrid: Tecnos, 1964, p. 27.

²⁴⁷ RABATÉ, Jean-Claude. Miguel de Unamuno, publicista socialista en la prensa de Salamanca. CCU, XXII, 24.

²⁴⁸ REAL DE LA RIVA, César. Unamuno a la busca de sí mismo. En *Unamuno y Bilbao. El centenario del nacimiento de Unamuno*. Bilbao: Junta de Cultura de Vizcaya, 1967, p. 241.

²⁴⁹ En “Ciudad y campo” (1902), escribe sobre su llegada a Madrid y su instalación en aquella casa: “Fui a parar a la casa de Astrarena, donde viví el primer curso, allá en sus alturas, y recuerdo el desánimo que me invadió al asomarme a uno de los menguados balconcillos, contiguos al tejado, que dan a la calle de Hortaleza y contemplar desde allí arriba el hormigueo de transeúntes por la red de San Luis, calle de la Montera y de Hortaleza.” OCE, I, 1031. Y en “Cruce de miradas” (1934), escribe también sobre aquella experiencia, aunque en tercera persona: “Llegó por primera vez el comendador a Madrid -un mozo morriñoso- en 1880, al abrirse el próximo curso académico, [...] al Madrid de la España -tan madrileña entonces- de Alfonso XII y el duque de Sesto, de Cánovas y Sagasta, de Lagartijo y Frascuelo [...]. Fue a dar en una bohardilla de la casa Astrarena, toda fachada, se decía, en la Red de San Luis, entre las entradas de las calles de Fuencarral y Hortaleza,…” OCE, VIII, 1222.

buscaba recogimiento para el estudio. De hecho, según cuenta él mismo, apenas salía de su cuarto más que para las clases en la Universidad, para estudiar en la biblioteca del Ateneo y para acudir ocasionalmente a actividades destinadas a su enriquecimiento cultural e intelectual. El resto del tiempo lo pasaba encerrado en su habitación, a la que llegó a denominar “mi celda”, leyendo casi compulsivamente los libros que compraba en las “librerías de viejo o de ocasión”, y entregado a incesantes divagaciones que llegaron a convertirse en “torturas de espíritu”.²⁵⁰ Así pasaba el estudiante bilbaíno las horas y los días, en la solitaria compañía de sus lecturas y de sus vuelos reflexivos en torno a aquel nuevo mundo de ideas y conceptos en que deambulaba su inquieta mente. Obviamente, esta actitud taciturna, sumada a su sobriedad vasca y al puritanismo familiar heredado, hacían de él un extraño a ojos de sus compañeros de pensión, como ha subrayado Emilio Salcedo y como él mismo recrea a través de Eugenio Rodero en la novela *Nuevo Mundo*.²⁵¹ Del igual modo, en la Universidad se relacionaba lo justo con sus compañeros de clase, persistiendo en aquella actitud solitaria. Quería sacar todo el

²⁵⁰ En el artículo “La escalera de vecindad” (1922) evoca Unamuno una de las casas en que vivió en Madrid y se refiere a su habitación como “mi celda”, dando además testimonio de la vida solitaria que entonces llevaba: “¡Cómo recuerdo una casa en que viví, siendo estudiante en Madrid! Las más de las viviendas eran casa de huéspedes y de huéspedes pobres. Tenía el patiezuelo una triste luz de tragedia recatada. Solía asomarme a una ventana de mi celda a ver, mirando a lo alto, al tejado, el último toque de sol poniente en él y nacer las primeras estrellas en aquel retazo cuadrangular de cielo, del que bajaba una piedad lacrimosa.” OCE, VII, 1460-1461. En cuanto a las “torturas de espíritu” a que nos referíamos, escribe en el artículo “Arabesco pedagógico sobre el juego” (1914): “Y es que Madrid me habla de años tristísimos de mi melancólica adolescencia, de esa terrible edad del pavo, que fue para mí de indecibles torturas de espíritu.” OCE, VIII, 311. Por otra parte, un testimonio directo de estas “torturas de espíritu” lo encontramos al comienzo del cuaderno *Notas entre Madrid y Bilbao*, en unos fragmentos escritos durante su último año en Madrid en los que rememoraba aquella experiencia: “Pasábame en aquellas interminables noches del invierno negro el tiempo en buscar y rebuscar lo que no me importa, en pretender abrir el secreto del mundo y escudriñar los misterios de la vida, y más tarde, rendido, con la frente dolorida, ardiente el cerebro y turbado el espíritu, me acostaba para soñar y soñar tristezas. [...] / Al acostarme me perseguían haciendo horribles gestos las sombras impalpables de mis flamantes filósofos, pero sus palabras secas, medidas matemáticamente, frías y oscuras no daban a mi alma ni una gota de rocío. El cansancio me rendía, cerraba los ojos, íbanse los filósofos en procesión con la música a otra parte y entonces soñaba que reclinaba mi frente cansada y mi cabeza hirviente en un pecho amado, que los latidos de un corazón sencillito regularizaban mis ideas revueltas, las aplacaban, que el calor dulce de aquel pecho templaba el mío y por todo el cuerpo y toda el alma sentía la frescura del reposo. Enseguida desaparecía todo, absolutamente todo y quedaba profundamente dormido. Con el Sol despertaba por la mañana, alegre y contento... Me encontraba solo, completamente solo. ¡Qué triste es vivir solo! ¡Es tan enojosa la compañía de los libros! El libro calla, nada dice, es frío y seco, hay que forzarle para que os muestre sus secretos y sólo deja el vacío tras de él.” NMB, 3-4.

²⁵¹ Según Emilio Salcedo: “Su sentido de la soledad, que le hizo extraño para sus compañeros de pensión, la gravedad precoz de su gusto, la naciente inquietud de su espíritu, lo singularizaban.” SALCEDO, Emilio. *Vida de Don Miguel*. Salamanca: Anthema, 1998, p. 71. En cuanto a la novela, podemos leer lo siguiente sobre Eugenio Rodero: “Sus primeros tiempos de vida de corte fueron tristísimos; Madrid se le presentaba como expansión de su cuartuco alquilado o éste, más bien, cual concentración de aquel. Entristecíale volver a casa sin haber visto una cara conocida y, lo que era peor, sin llevar un rostro nuevo grabado en la memoria. Algunos parecíale le miraban de modo raro entrándole entonces ganas de taparse la cara con las manos o de ir a decirles quién era y de dónde venía.” UNAMUNO, Miguel de. *Nuevo Mundo* (edición, introducción y notas de Laureano Robles). Madrid: Trotta, 1994, p. 28.

jugo posible a su estancia en la Universidad Central, que era la más prestigiosa dentro de la enseñanza superior en España, y las distracciones a que los estudiantes solían entregarse podían ser perniciosas, además de representar ningún atractivo para él.

Entre sus distracciones, podríamos mencionar su esporádica presencia en los cafés madrileños, a los que no era muy asiduo, pero iba de vez en cuando llamado por el atractivo de sus tertulias y para jugar al ajedrez, y su ocasional asistencia al teatro, adonde acudía, según sus propias palabras, para mezclarse “entre el pueblo”, es decir, para hacer cierta vida social.²⁵² A ello hemos de sumar sus visitas puntuales a ciertos espacios vinculados a su tierra, como el Centro Vascongado o el Círculo vasco-navarro, donde podía paliar su nostalgia. La mayor parte del tiempo durante estos años, pues, la pasó el joven Unamuno entre la Universidad Central, yendo puntualmente a clase puesto que la asistencia era obligatoria y los profesores tenían que registrarla, y el Ateneo de Madrid, donde su presencia era frecuente tanto en la biblioteca como en los cursos y conferencias que allí se programaban.

Pese a esta concentración en sus estudios, la trayectoria académica de Unamuno en la Universidad Central tuvo un comienzo titubeante, quizás debido a su costosa adaptación a la vida en Madrid. En el primer curso (1880-81), se matriculó de las siguientes asignaturas: Literatura General, que impartía Marcelino Menéndez y Pelayo, y en la que obtuvo la calificación de Bueno; Historia Universal I, cuyo profesor era Miguel Morayta Sagrario y que aprobó con la calificación de Notable; Metafísica I, que impartía el tan recordado y denostado por él Juan Manuel Ortí y Lara, y en la que obtuvo la calificación de Sobresaliente; y Lengua Griega I, impartida por Lázaro Bardón y en la que logró un Sobresaliente con Premio Extraordinario. En el segundo curso (1881-82), las asignaturas fueron: Metafísica II, de nuevo impartida por Ortí y Lara, y en la que obtuvo su segundo Sobresaliente con Premio Extraordinario; Historia Universal II, cuyo profesor era Manuel M^a del Valle Cárdenas, y que aprobó con Sobresaliente; Lengua Griega II, que impartía Anacleto Longué y en la que sacó Sobresaliente con Matrícula de Honor; y Literatura Griega y Latina, impartida por Alfredo Adolfo Camus y en la que obtuvo también la calificación de Sobresaliente. En el tercer curso (1882-83), se matriculó en las siguientes asignaturas: Historia Crítica de España, que impartía Manuel Pedrayo y Valencia, y en la que obtuvo la calificación de

²⁵² “Cuando yo era estudiante, allá por el año 80, solía ir al paraíso del Español o al de Novedades, a ver, mezclado entre el pueblo, hecho pueblo, *Don Álvaro o La fuerza del sino*. Aquello resbalaba hasta los tuétanos de las almas de aquellos honrados albañiles, sastres, carpinteros o matarifes.” OCE, III, 274.

Sobresaliente con Matrícula de Honor; Literatura Española, cuyo profesor era el futuro director de sus tesis doctoral, Antonio Sánchez Moguel, y en la que sacó Sobresaliente; Árabe, que impartía Francisco Codera Zaydín y en la que logró también un Sobresaliente; y Hebreo, cuyo profesor era Mariano Villacasillas y que aprobó con un nuevo Sobresaliente. Este primer itinerario en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central, lo cerró Unamuno con su examen de grado de licenciatura, que tuvo lugar el 21 de junio de 1883. Ante un tribunal formado por Mariano Villacasillas, Francisco Codera y Luis de Montalvo, le tocó en suertes responder a la cuestión: “El bien. Concepto del Bien, mostrado en la conciencia: Orden”. Obtuvo la calificación de Sobresaliente y, con ello, el grado de licenciado en Filosofía y Letras por la Universidad Central. Ya en el doctorado (1883-84), las asignaturas fueron: Historia de la Filosofía, cuyo profesor fue Emilio Castelar y en la que sacó Sobresaliente con Matrícula de Honor; Estética, impartida por Francisco Fernández y González, y en la que obtuvo igualmente Sobresaliente con Matrícula de Honor; Historia Crítica de la Literatura Española, que impartía Marcelino Menéndez y Pelayo, y en la que logró un Sobresaliente con Matrícula Ordinaria; y Sánscrito, impartida por Francisco M^a Rivero Godoy y que sacó adelante con otro Sobresaliente con Matrícula de Honor. El 20 de junio de 1884, cerró Unamuno sus estudios de doctorado con la lectura y defensa de su tesis doctoral, dirigida por Antonio Sánchez Moguel y titulada *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca*. Obtuvo la calificación de Sobresaliente ante un tribunal compuesto por Francisco Fernández y González, Miguel Morayta Sagrario y Manuel M^a del Valle Cárdenas. Culminó así una trayectoria académica brillante, con todas las asignaturas, excepto dos del primer curso, con la calificación de Sobresaliente, dos de ellas con Premio Extraordinario, y con cinco Matrículas de Honor.

A continuación, vamos a hacer un análisis detenido de los diferentes profesores que impartieron clase a Unamuno en la Universidad Central, no sin antes subrayar que la mayor parte del tiempo coincidió con el turno de gobierno de Sagasta, es decir, con los años en los que existía cierta diversidad ideológica, pese a la mayoritaria orientación conservadora del profesorado.²⁵³ Desde ahí podemos adelantar que, dada esta

²⁵³ En este sentido, habla Luján Palma de: “Una atmósfera rica en posiciones y actitudes político-sociales y culturales diversas, ora complementarias, ora diametralmente opuestas, pero en cualquier caso nunca aséptica ni neutral.” LUJÁN PALMA, Eugenio. *Trayectoria intelectual del joven Unamuno: historia de una crisis de fundamentos*. Bilbao: Ayuntamiento de Bilbao, 2003, p. 161. Asimismo, Colette y Jean-Claude Rabaté sostienen que: “La Universidad Central de Madrid, de orientación claramente conservadora, acoge sin embargo varias sensibilidades ideológicas que se reflejan en las posturas de los

diversidad, Unamuno pudo respirar en la Universidad Central un ambiente propicio para su formación, recibiendo incitaciones intelectuales desde frentes diversos.

Dentro del cuerpo de profesores de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central, en el ala liberal, podemos destacar a Miguel Morayta Sagrario,²⁵⁴ en cuyas clases de Historia Universal I tuvo Unamuno la oportunidad de familiarizarse con su particular interpretación de la Historia y con su contundente defensa de los principios de veracidad, objetividad e independencia. En esta línea liberal de inspiración krausista, podemos ubicar también a Manuel M^a del Valle Cárdenas,²⁵⁵ que encarnaba en la Universidad Central una de las más firmes defensas de la razón y la libre voluntad de los individuos. Le impartió en su segundo curso la asignatura de Historia Universal II, por lo que pudo constituir uno de sus primeros contactos con planteamientos liberales. Además, Valle Cárdenas conocía las obras de Spencer, de modo que pudo ser una de sus primeras vías de contacto con la obra y la doctrina del pensador británico, que tan hondo calaría en él durante estos años de formación filosófica. Igualmente adscritos a esta línea liberal, podemos situar a Francisco Fernández y González,²⁵⁶ que le impartió ya en el doctorado la asignatura de Estética, y a Emilio Castelar,²⁵⁷ que se ocupó también en el doctorado de la asignatura de Historia de la Filosofía.²⁵⁸ Ambos

diferentes profesores...” RABATÉ, Colette, y RABATÉ, Jean-Claude. *Miguel de Unamuno. Biografía*. Madrid: Taurus, 2009, p. 56.

²⁵⁴ Miguel Morayta Sagrario (1834-1917). Catedrático de Historia de España y, más tarde, de Historia Universal. Fue alumno de Sanz del Río y seguidor del krausismo, razón por la cual dimitió de su cargo en 1875 junto a Valle Cárdenas y Salmerón. Perteneció a la Masonería y estuvo vinculado con círculos anarquistas, llegando a ser presidente de la Liga anticlerical. En sus clases, trabajaba desde una particular interpretación de la Historia ajena a la cronología cristiano-medieval, frente a la cual proclamaba los principios de veracidad, objetividad e independencia; metodología que le valió no pocas censuras dentro de la Universidad Central y diversas polémicas con las autoridades eclesiásticas.

²⁵⁵ Manuel María del Valle Cárdenas (1840-1914). Catedrático de Historia Universal Antigua y Media. Por su cercanía con los círculos krausistas, dimitió de su cargo en 1875 junto con Nicolás Salmerón y Miguel Morayta. Más tarde, una vez suavizada la persecución al krausismo, regresó su cátedra y participó activamente en el enfrenamiento entre Ciencia y Filosofía, posicionándose a favor de la apertura a nuevas tendencias como el positivismo y el naturalismo, y renunciando a todo dogmatismo.

²⁵⁶ Francisco Fernández y González (1833-1917). Catedrático de Estética, decano de la Facultad de Filosofía y Letras, y rector de la Universidad Central. Era un hombre de vastísima erudición, que se movió intelectualmente en círculos cercanos al krausismo, aunque políticamente se situó más bien cerca de tendencias conservadoras. Sus escritos se centraron en la filosofía y la estética, aunque también publicó investigaciones sobre historia de España y sobre filología, destacando en este último campo sus estudios sobre lenguas semíticas y orientales.

²⁵⁷ Emilio Castelar Ripoll (1832-1899). Catedrático de Historia de España desde 1858 en la Universidad Central. En 1865, fue separado de su cátedra y obligado a salir del país por motivos políticos, pero regresó en 1874, ocupándose entonces de la cátedra de Historia de la Filosofía que había dejado vacante a su muerte Francisco de Paula Canalejas. Fue alumno de Sanz de Río y seguidor del krausismo, si bien progresivamente se fue acercando al pensamiento hegeliano, hasta convertirse en uno de los principales valedores del hegelianismo en España.

²⁵⁸ Con respecto a esta docencia de Castelar, hay dos referencias de Unamuno que ponen esto en duda. En el artículo titulado “Castelar” (1915), no da indicios de que hubiese sido profesor suyo: “Recordaré mientras viva la única vez que oí hablar a Castelar, y no porque me produjese una muy fuerte impresión.

catedráticos contribuyeron en gran medida a sostener ciertos aires liberales en la Universidad Central, encontrándose ahí otra posible fuente de la progresiva aproximación de Unamuno al liberalismo. En esta línea podríamos situar también a Giner de los Ríos,²⁵⁹ que en octubre de 1882 había sido repuesto en su Cátedra de Filosofía del Derecho en la Universidad Central y es posible que le impartiese alguna asignatura del Doctorado, convirtiéndose en su primera vía de contacto con el krausismo.²⁶⁰ No obstante, hay que tener en cuenta que la mayoría de estos profesores liberales compartían o habían compartido su adhesión al krausismo. El mismo Unamuno reconoció en el artículo “Los delfines de Santa Brígida” (1932) esta importante presencia del krausismo en la Universidad Central, cuando escribe en relación a él mismo: “Y vivió aquel Madrid lugareño, [...] y lo vivió enfrascándose en libros de caballerías filosóficas, de los caballeros andantes del krausismo y de sus

Era yo estudiante allá por los años del 80 al 84 -no puedo precisar en cuál- y hablaba él desde la tribuna del Paraninfo de la Universidad Central, tampoco recuerdo con qué motivo.” OCE, VIII, 340. Del mismo modo, en el artículo “Castelar, orador” (1935), afirma: “Dos veces le oí yo [...] a Castelar; una siendo yo mozo, en el Paraninfo de la Universidad de Madrid; le oí materialmente y olvidé luego el timbre físico de su voz. Pero volví a oírle, y esta vez el espíritu de su voz, en Elda, donde él se crió,...” OCE, III, 1238. A lo largo de su vida, Unamuno le dedicó otros dos artículos a Castelar: “El socialismo de Castelar” -1899- (OCE, IX, 777-779) y “Castelar, político” -1935- (OCE, III, 1240-1242).

²⁵⁹ Francisco Giner de los Ríos (1839-1915). Catedrático de Filosofía del Derecho desde 1863, y de Derecho Internacional desde 1867, en ambos casos, en la Universidad Central. Fue expulsado de la misma en 1875, como consecuencia de la Circular de Orovio, y fue repuesto en su cátedra en 1882, cuando el gobierno de Sagasta decidió reparar aquella insólita cruzada antikrausista. Entretanto, en 1876 fundó la Institución Libre de Enseñanza, de inspiración krausista y destinada a formas a nuevas élites burguesas que en un futuro habrían de dirigir al país y conducirlo por otras lides.

²⁶⁰ Unamuno siempre recordó a don Francisco Giner con cariño, definiéndolo como “nuestro Sócrates español” y subrayando en ese sentido cómo incitaba al libre pensamiento a sus alumnos. En el artículo “Recuerdo de Don Francisco Giner” (1917), escribe en esta dirección: “aún nos queda aquí a los que le conocimos, es decir, a los que le quisimos; aún llevamos dentro -y él nos lleva- a aquel gran maestro, es decir, a aquel gran agitador de espíritu. Que es lo que era sobre todo. [...] / ¡Y qué hombre de pasión, de intensa pasión, de encendida pasión era aquel hombre que iba predicando serenidad. [...] / Nunca olvidaremos nuestras conversaciones con él, con nuestro Sócrates español, con aquel supremo partero de las mentes ajenas. Inquiría, preguntaba, objetaba, obligábamos a pensar. Y después de una de aquellas intensas charlas con él volvíamos a casa tal vez sin hacer recibido de él ninguna nueva idea; pero lo que vale más, mucho más, con nuestras propias ideas, antes turbias, aclaradas ahora, habiendo descubierto en nosotros mismos puntos de vista que ignorábamos antes, conociéndonos mejor y conociendo mejor nuestros propios pensamientos...” OCE, III, 1178-1179. Aunque no hace ninguna alusión a que fuese profesor suyo, todo parece indicar que Unamuno lo trató durante estos años madrileños, no sabemos si dentro o fuera de las aulas de la Universidad Central. No obstante, Gómez Molleda afirma que: “En las clases de doctorado, don Miguel escucha a Giner y tiene ocasión de dialogar con el maestro, recién repuesto en su Cátedra de la Central -octubre de 1882- por el Gobierno Liberal de Sagasta,...” GÓMEZ MOLLEDA, Dolores. Unamuno y la Universidad española. En *Expediente Administrativo de Miguel de Unamuno, 1864-1936*, vol. II. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, 1982, p. 13. Esta investigadora, que ha editado además el epistolario cruzado entre Unamuno y Giner, sostiene asimismo que: “La influencia de Giner de los Ríos no fue de las menos decisivas en don Miguel y no sólo en sus planteamientos pedagógicos, sino en el mismo modo de afrontar las transformaciones sociales,...” GÓMEZ MOLLEDA, Dolores. *Unamuno “agitador de espíritus” y Giner de los Ríos*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1976, pp. 8-9. Ahora bien, matiza que: “Las relaciones de Giner con Unamuno, aunque comenzadas en los años universitarios de don Miguel en la Central, se ve que no adquieren continuidad y trato amistoso hasta 1899,...” *Ibidem*, p. 15.

escuderos.” (OCE, I, 580) Ahora bien, a mi juicio, habría que matizar que no se trata de una influencia tan fundamental como ha querido ver parte de la crítica, pues son muy escasos los momentos en que Unamuno alaba al krausismo en comparación con los que lo denigra.²⁶¹

En el extremo opuesto a estas tendencias krausistas y liberales de la Universidad Central estaba el ala conservadora o tradicionalista, más amplia y dominante tanto en el rectorado de la Universidad Central, como en los decanatos de las diferentes facultades. En esta línea, podemos mencionar a Mariano Villacasillas,²⁶² que fue su profesor de Hebreo durante el tercer curso y, gracias al cual, Unamuno pudo estudiar rigurosamente las Sagradas Escrituras. También podemos ubicar aquí a Anacleto Longué,²⁶³ que le impartió en su segundo curso la asignatura de Lengua Griega II y fue quien le puso en contacto por vez primera con textos en griego de Platón, claro que desde el filtro del catolicismo y la filosofía tomista. Un caso singular en esta línea tradicionalista lo representa Marcelino Menéndez y Pelayo,²⁶⁴ que le impartió las asignaturas de Literatura General, en el primer curso, y de Historia Crítica de la Literatura Española, ya en el doctorado. En cuanto a la influencia que pudo ejercer sobre él, podemos deducir, a partir de las distintas referencias que dedicó a Menéndez y Pelayo a lo largo de su vida, que no sería extraño que el joven estudiante se contagiara de su antidogmatismo y de su espíritu científico, al que tan fuerte se agarró en años posteriores. Desde luego, no debió influir en él su defensa del catolicismo, pues fue precisamente en estos años cuando Unamuno perdió la fe, como veremos. Pero no por ello deja de ser una influencia fundamental, como consta en las múltiples referencias

²⁶¹ De la relación entre Unamuno y el krausismo nos ocuparemos en profundidad más adelante: Cfr. pp. 573-578.

²⁶² Mariano Villacasillas Urriza (1835-1912). Catedrático de Hebreo de la Universidad de Zaragoza, la Universidad de Barcelona y la Universidad Central. A esta última llegó en 1881, haciéndose cargo de la asignatura de Gramática comparada de las lenguas semíticas. Precisamente hacia esa materia se orientó su línea de investigación, publicando una *Gramática hebrea* (1872), que se convirtió en libro de texto de la mayoría de las universidades españolas. Dado su éxito, en 1895 publicó una segunda edición, aumentada y seguida de un manual práctico.

²⁶³ Anacleto Longué Molpeceres. Catedrático de Lengua Griega de la Universidad Central. En su obra, cabe destacar su traducción anotada de algunos de los diálogos de Platón, titulada *Cinco Diálogos de Platón: El Convite, El Eutifrón, La Apología de Sócrates, El Critón, El Fedón* (1880).

²⁶⁴ Marcelino Menéndez y Pelayo (1856-1912). Catedrático de Literatura en la Universidad Central desde 1878. Pese a estar más cerca del tradicionalismo de inspiración católica, dio un importante impulso a la investigación científica y moderna en España. Sin embargo, su reactividad hacia el krausismo y al liberalismo, y su férrea defensa de la fe católica lo sitúan sin duda en la línea tradicionalista, aunque su pretensión era compaginar el catolicismo con la actividad científica. Siguiendo la estela de su maestro Gumersindo Laverde, se convirtió en el principal impulsor de los estudios sobre historia de la filosofía española, que abordó en multitud de obras, entre las que cabe destacar: *La ciencia española* (1876), *Historia de los heterodoxos españoles* (1880-82), e *Historia de las ideas estéticas en España* (1883-89).

elogiosas que le dedicó en sus escritos.²⁶⁵ No obstante, el profesor de este ala tradicionalista que más calado dejó en el estudiante bilbaíno fue sin duda Juan Manuel Ortí y Lara,²⁶⁶ que le impartió las asignaturas de Metafísica I y II durante el primer y el segundo curso, respectivamente. En numerosas ocasiones se refirió Unamuno, ya en su madurez y siempre desde una perspectiva crítica, a aquellas lecciones de Metafísica de Ortí y Lara, así como al libro de texto que este utilizaba en clase, la *Filosofía Elemental* del padre Zeferino González.²⁶⁷

Más allá de estas dos líneas ideológicas, otros catedráticos que fueron profesores de Unamuno en la Universidad Central se mantuvieron al margen de las disputas entre conservadores y liberales. Es el caso de Alfredo Adolfo Camus,²⁶⁸ que impartió a Unamuno la asignatura de Literatura Griega y Latina en el segundo curso, y de Lázaro Bardón,²⁶⁹ su profesor de la asignatura de Lengua Griega I durante el primer curso. En

²⁶⁵ Efectivamente, Unamuno se referiría a Menéndez y Pelayo en multitud de ocasiones. Así, el año de su muerte, escribió un artículo titulado “Una gloria de España -Marcelino Menéndez y Pelayo-” (1912), donde lo denomina “hércules de la historia literaria de España”, y recuerda “el valor y alcance de su enorme labor, y más para quien como yo fue discípulo suyo, oyó día a día sus explicaciones de cátedra.” UNAMUNO, Miguel de. *Política y Filosofía. Artículos recuperados (1886-1924)* (edición de Diego Núñez y Pedro Ribas). Madrid: Fundación Banco Exterior, 1992, p. 69. También le dedicó el artículo “Don Marcelino y la esfinge” (1932), donde recuerda: “Y yo, que fui su discípulo directo -y hasta oficial-, que le quería y le admiraba...” OCE, III, 1232. Asimismo, en “Mis santas compañías” (1936), rememoraba: “Y evocado así se me presenta don Marcelino, de quien fui alumno oficial en el curso 1883 a 84 y que presidió, el 91, el tribunal que me dio cátedra...” OCE, VIII, 1253. También en el artículo “La Universidad hace veinte años” (1933), escribe sobre él: “Otra cosa es que acabaran por cansarse de la cátedra, como le ocurrió a don Marcelino Menéndez y Pelayo, de quien seguí dos cursos completos y saqué valiosos apuntes.” OCE, VIII, 1196. Por último, lo mencionó en el artículo “Renovación (respuesta a un pésame)” (1934), donde escribe: “Ni se me venga usted otra vez más con su Menéndez y Pelayo, el suyo, que al mío, al que me dio mi cátedra, conocí, admiré y quise.” OCE, VIII, 1209.

²⁶⁶ Juan Manuel Ortí y Lara (1826-1904). Catedrático de Metafísica de la Universidad Central desde la expulsión de Salmerón en 1875. Fue uno de los representantes del neotomismo en España y se convirtió en uno de los principales fustigadores del krausismo y del positivismo, así como de cualquier otra corriente cercana al racionalismo. Seguidor en sus clases de la metodología pedagógica escolástica, aleccionaba a sus discípulos en la doctrina del Ser a partir de la Verdad única e inmutable del Catolicismo. Sus lecciones están recogidas en: ORTÍ Y LARA, Juan Manuel. *Curso abreviado de Metafísica y Filosofía Natural*, 2 vols. Madrid: Sociedad editora de San Francisco de Sales, 1897. Cabe destacar, además, otras obras suyas como el *Ensayo sobre el catolicismo* (1864) o *La ciencia y la divina revelación, o demostración de que entre las ciencias y los dogmas de la religión católica no pueden existir conflictos* (1881).

²⁶⁷ Cfr. pp. 568-573.

²⁶⁸ Alfredo Adolfo Camus Carter (1797-1889). Célebre humanista y catedrático de Literatura Griega y Latina en la Universidad Central. En su obra, cabe destacar el *Programa de Oratoria Sagrada* (1844) y *Curso elemental de Retórica y Poética* (1854), así como sus traducciones de autores clásicos como Horacio, Séneca o Quintiliano, desde las cuales se convirtió en uno de los latinistas más eminentes de su tiempo.

²⁶⁹ Lázaro Bardón Gómez (1817-1897). Catedrático de Lengua Griega desde 1850 en la Universidad Central. Había estudiado Filosofía y Teología en el Seminario de Astorga, si bien, en torno a 1860, su vida dio un importante vuelco al separarse de la disciplina eclesiástica e iniciar su aproximación a ideas liberales y progresistas. Desde ahí, participó activamente en la Revolución de Septiembre y llegó a ser Rector de la Universidad Central durante el Sexenio, aunque con un mandato efímero. Unamuno aludirá a Lázaro Bardón en el artículo “Regüeldos” (1933), donde se refiere a él como: “Mi primer maestro de griego, don Lázaro Bardón, un recio maragato -que por cierto formó parte con don Juan Valera y otros,

esta línea de profesores neutros, un lugar especial merece Antonio Sánchez Moguel,²⁷⁰ que le impartió la asignatura de Literatura Española en el tercer curso y fue el director de su tesis doctoral. Posiblemente, se trata del profesor de la Universidad Central que más influyó en él, sobre todo, de cara a su inmediato devenir intelectual, pues fue Sánchez Moguel quien le empujó a la investigación lingüística y filológica.²⁷¹ Del mismo modo, él encontró en Unamuno un discípulo capaz de continuar sus indagaciones sobre el problema de la lengua en los movimientos regionalistas de España, que él mismo ya había iniciado en los casos de Cataluña y Galicia. A Unamuno le confiaría la misión de extender tales estudios al País Vasco, y precisamente a ello dedicó su tesis doctoral. En este punto, podemos añadir que Madrid constituyó para el joven estudiante bilbaíno no solo la posibilidad de seguir ahondando en sus conocimientos de filosofía, sino también el descubrimiento de la ciencia filológica, a la que llegó de la mano de sus profesores de la Universidad Central, especialmente, de Sánchez Moguel.²⁷²

Este era, a grandes rasgos, el panorama con que se encontró Unamuno en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central, donde convivían una

bajo la presidencia de don Marcelino, del Tribunal que me dio la cátedra de lengua griega-...” OCE, VIII, 1183-1184.

²⁷⁰ Antonio Sánchez Moguel (1838-1913). Profesor de Historia de la Literatura Española en la Universidad Central. Fue uno de los introductores en España de la lingüística y la filología comparada, desarrollando importantes estudios en relación a la importancia de la lengua en conexión con los diferentes movimientos regionalistas del país, y contribuyendo a la modernización en el estudio de la lengua. Unamuno siempre guardó un grato recuerdo de este profesor, como deja ver en el ensayo “La enseñanza del latín en España” (1894), donde, tras despachar una severa crítica a la enseñanza superior española y sobre el hecho concreto de que apenas se estudiase la lengua castellana en su proceso de formación, escribe sobre Sánchez Moguel: “Algunos suplían por sí la deficiencia oficial; en la Universidad Central ha venido dedicando el señor Sánchez Moguel gran parte de sus cursos de historia de la literatura española al estudio de la historia de la lengua en que esa literatura está escrita, labor benemérita, perseguida con ahínco y premiada con frutos.” OCE, I, 881. Asimismo, en sus cartas a Pedro Múgica se referirá a él como “mi compañero y fiel amigo Sánchez Moguel” o como “mi querido amigo y excelente maestro el Sr. Moguel”. EPM, 90 y 99.

²⁷¹ En este sentido, sostiene Abellán que Sánchez Moguel fue uno de los pocos estímulos que Unamuno encontró en la Universidad Central para sus “inquietudes intelectuales”: “Allí en aquella Universidad reaccionaria y adocenada debió encontrar Unamuno poco estímulo para sus inquietudes intelectuales, salvo quizá en el profesor de literatura general, Antonio Sánchez Moguel, quien le descubrió a los maestros de la lingüística comparada del siglo XIX...” ABELLÁN, José Luis. *El Ateneo de Madrid*. Madrid: La Librería, 2006, p. 96.

²⁷² En este sentido, ha subrayado Ereño Altuna: “No basta, por lo tanto, con decir que descubrió en Madrid la ciencia, es necesario añadir que entre todos los saberes [...] hizo un sitio especial a esa ‘sorprendente ciencia filológica, una de las glorias de nuestro siglo’. No sabemos con exactitud, aquí tampoco, el modo y la manera concreta como se hizo con los principios fundamentales de la gramática histórica y comparada, pero lo más seguro es referirse a las enseñanzas e incitaciones de sus profesores en la Universidad Central, Lázaro Bardón, Francisco Fernández y González y, sobre todo, Antonio Sánchez Moguel, el ponente de su tesis. A pesar de ciertas reticencias hacia su talante psicológico, siempre reconoció, entre otras, la deuda lingüística con él contraída.” EREÑO ALTUNA, José Antonio. El Unamuno de la Tesis (1884). Entre la ‘*Revue de Linguistique et de Philologie Comparée*’ y la ‘*Revista Euskara*’. *Letras de Deusto*, julio-septiembre 1998, nº 80, vol. 28, pp. 22-23.

predominante línea escolástica y neotomista, con otras corrientes de pensamiento de corte moderno, como el hegelianismo, el krausismo, el positivismo, el neokantismo o la lingüística.²⁷³ A partir de este flujo de corrientes diversas, podemos intuir que salió de la Universidad Central con una formación abierta, pese a las estrategias puestas en marcha por el gobierno central para neutralizar todo elemento contrario al catolicismo. El propio Unamuno, cuando desde su madurez hizo balance de su travesía por aquellos años universitarios, compaginó las críticas a la institución universitaria y a algunos profesores (especialmente a aquellos empecinados en su vida pública y en su posición académica), con algunas palabras de gratitud no tanto hacia lo que aquellos profesores le enseñaron sino más bien hacia lo que le invitaron a conocer por él mismo. En esa dirección, escribe en el artículo “La universidad hace veinte años” (1933):

La Universidad era una oficina del Estado, la de la administración de la enseñanza superior. [...] La Universidad era -y sigue siendo- una fábrica de licenciados y doctores en las cinco Facultades universitarias con sus litúrgicos colores.

[...] No había inspección alguna y dentro de su clase S. M. el Catedrático -como le llamé yo más de una vez- era dueño absoluto de explicar lo que le pluguiera o de no explicar nada. A algunos les eximía de tener que explicar el haber publicado algún libro de texto, que solía ser costoso, o algunos apuntes. [...]

Quiero hacer constar lo que yo debo a maestros de la cátedra que como no ejercieron otra actividad pública, como no fueron escritores ni publicistas, no han dejado nombre alguno, pero supieron despertar vocaciones.

[...] los maestros que hace cincuenta años me enseñaron a estudiar, me despertaron curiosidades y aficiones en la Universidad española de Madrid de entonces. No es lo que ellos me enseñaron, sino lo que yo aprendí, excitado por sus enseñanzas y no pocas en contra de ellas, por mí mismo. Me enseñaron a leer, en el más noble y alto sentido de la lectura. Y enseñándome a leer me enseñaron a escribir. (OCE, VIII, 1195-1197)

Nos quedaría por ver cómo se ha pronunciado la crítica unamuniana a propósito de la influencia que los profesores de la Universidad Central pudieron ejercer en la formación de Unamuno. Sobre este punto, existen opiniones dispares. Mientras algunos, como Gómez Molleda o Jon Juaristi, ha subrayado la importancia de su contacto con algunos profesores de la Universidad Central,²⁷⁴ la mayor parte de los investigadores

²⁷³ A este respecto, ha escrito Pedro Ribas: “En la universidad, las corrientes representadas por sus profesores eran: en primer lugar, la escolástica, defendida por su profesor Ortí y Lara, así como por Ceferino González, cuyo texto seguía Ortí; en segundo lugar, el krausismo. [...] En tercer lugar estaban el positivismo y el neokantismo.” RIBAS, Pedro. Unamuno lector de Hegel. CCU, XXIX, 112.

²⁷⁴ “Es curioso, que [...] don Miguel afirmara taxativamente en varias y conocidas ocasiones que apenas recibió influencias en esta época de escritor español alguno, cuando en realidad la segunda fuente de la formación de su pensamiento aparte de los libros está sin duda en los contactos establecidos con algunos de los profesores de la Central. Las ideas librescas de Unamuno se refrescan en el diálogo y controversia en las aulas y en la soledad de su reflexión dialéctica, consigo mismo, de los primeros años de estudiante.” GÓMEZ MOLLEDA, Dolores. Unamuno y la Universidad española. En *Expediente Administrativo de Miguel de Unamuno, 1864-1936*, 3, vol. II. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, 1982, p. 12. Jon Juaristi, por su parte, sostiene que Unamuno “tuvo un primer y decepcionante encuentro con la neoescolástica que preconizaba Ortí y Lara desde su cátedra de la universidad madrileña. Ahora bien, en la misma Facultad de Filosofía y Letras, sometida a una sofocante ortodoxia católica y purgada

entienden por el contrario que dicha influencia fue “casi nula”, señalando como base de su formación sus lecturas autodidactas.²⁷⁵ Por mi parte, considero que ambas posiciones no son excluyentes. Unamuno debió empaparse de los problemas planteados en las aulas de la Universidad Central y guiar sus lecturas en buena medida por las referencias de los profesores, lo cual no desmiente que su tendencia al aprendizaje y a la lectura autodidacta tuviera también una fuerte presencia en su formación durante estos años. Sí es cierto, sin embargo, que el joven bilbaíno salió de la Universidad Central con la sensación de que sus expectativas iniciales de “descubrir la verdad” no se habían cumplido y de que era a partir de entonces cuando tenía que empezar a estudiar, de que el camino no había hecho más que comenzar.

Recordando la época de mis estudios, hago examen de conciencia y de aquellas ansias que de curso en curso me animaban, creyendo que iba a descubrir la verdad, veo que fui de esperanza en desengaño hasta terminar mi carrera, y entonces me encontré con que había perdido el tiempo y tenía que empezar de nuevo,... (OCE, IX, 123)

I.3.3. Unamuno y el Ateneo de Madrid

Como advertíamos al comienzo de este epígrafe, la formación de Unamuno durante estos años en Madrid no se ciñó exclusivamente al ámbito universitario, sino

de los profesores krausistas y positivistas por el decreto del ministro Orovio, encontraría el joven Unamuno dos maestros de excepción: Marcelino Menéndez Pelayo, del que rechazaría el patriotismo ultramontano y conservaría, en cambio, la exigencia de rigor filológico en la aproximación a los clásicos de la literatura, y Antonio Sánchez Moguel, que le descubrió a los maestros de la lingüística comparada del XIX.” UNAMUNO, Miguel de. *En torno al casticismo* (introducción de Jon Juaristi). Madrid: Biblioteca Nueva, 1996, p. 18.

²⁷⁵ “Destaca en este periodo de formación intelectual de Unamuno, en primer término, la casi nula influencia que sobre él ejerció la Universidad: ...” SANCHEZ GRANJEL, Luis. *Retrato de Unamuno*. Madrid: Guadarrama, 1957, p. 79. “La influencia de la Universidad fue casi nula en él durante estos años. [...] En parte por el ambiente de ramplonería y mediocridad en que se desenvolvía la Universidad, en parte también por sentirse absorto en la nostalgia de su tierra,...” ABELLÁN, José Luis. *Miguel de Unamuno a la luz de la psicología*. Madrid: Tecnos, 1964, p. 29. “Escasa fue la influencia universitaria sobre él. Profesores ramplones, textos hueros, estudiantes despreocupados.” SERRANO PONCELA, Segundo. *El pensamiento de Unamuno*. México: FCE, 1978, p. 12. “Poco, o nada, le influyó la enseñanza propiamente universitaria, porque a la sazón, [...] la Universidad ofrecía casi siempre solo una especie de cultura disecada. Lo que importaban eran las lecturas varias y voraces y el poder tomar contacto con los escritos y las personalidades de algunas de las figuras intelectuales entonces dominantes.” FERRATER MORA, José. *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*. Madrid: Alianza, 1985, p. 21. “En esos libros devorados en sus años de universidad y siguientes fue donde bebió la concepción determinista de la vida. Fueron sus lecturas quienes ejercieron el influjo predominante en el itinerario mental que recorrió Unamuno en esta etapa de su vida. Es, por otra parte, un hecho constatado en los ambientes universitarios. De común acuerdo se reconoce el inmenso influjo del profesor en los alumnos. Pero no es raro el que éstos, hasta por razones extrañas a la universidad, sientan el reclamo de la lectura y vean en ella su principal instrumento de autoformación mental. Esto fue lo que acaeció a Unamuno. Despechado con sus profesores, a los que juzga en la cuneta del desfase, sin capacidad para ofrecer vía libre, se lanza a campo traviesa por la lectura de los autores que están en el ambiente y que satisfacían su empedernido deseo de saber.” RIVERA DE VENTOSA, Enrique. *Unamuno y Dios*. Madrid: Encuentro, 1985, pp. 90-91. “respecto de sus profesores, se encontraba decepcionado e incluso despechado, al constatar que se encontraban, según él, desfasados, y que el nivel docente de la Universidad Central era bastante malo.” SARASA SAN MARTÍN, José. *El problema de Dios en Unamuno*. Bilbao: Diputación Foral de Vizcaya, 1989, p. 75.

que se extendió a otros círculos intelectuales donde halló la oportunidad de seguir saciando su hambre de saber y de ampliar su abanico de conocimientos. Más allá de la Universidad Central, existían en la ciudad diversos espacios en los que era posible refugiarse del dogmatismo tradicionalista gubernamental y tenían cabida la libertad de pensamiento y las nuevas corrientes filosóficas, científicas y literarias en boga en Europa. Uno de esos espacios donde eran los cafés, cuyas tertulias aglutinaban a la bohemia intelectual, que se mantenía al margen de los circuitos oficiales, y a los literatos de éxito, encabezados por Benito Pérez Galdós. Unamuno no fue entonces muy asiduo a estas tertulias de los cafés, pero acudió esporádicamente a alguna de ellas, llamado por su atractivo. En ese sentido, escribía en el artículo “La evolución del Ateneo de Madrid” (1916):

Esta villa y corte de Madrid, cuando yo llegué a ella por primera vez, [...] casi toda su vida espiritual era vida de cafés, de tertulias. Discutiáse en ellas algunas de las tres parejas que tenían por entonces divididos a los españoles: en política, Cánovas y Sagasta; en teatro, Vico y Calvo; en toreo, Lagartijo y Frascuelo. [...]

¡Cuánto ingenio se derrocha en España en los cafés! [...]

Pero ¡qué acre atractivo tenía la vida de cafés, aquellas interminables charlas y discusiones, durante horas enteras, en una atmósfera de humo de tabaco y en medio del ruido de esta siempre bulliciosa corte! Era, además, un placer barato. Y de aquí su prestigio. Y luego todo lo demás era una extensión del café. El Parlamento un café más grande. [...] ¡El café lo era todo entonces en esta gran aldea! (OCE, VIII, 369)

El motivo de que no arraigara en el joven Unamuno la costumbre de acudir diariamente a los cafés, a diferencia de otros estudiantes y jóvenes intelectuales, podría estribar en que no se hablaban allí más que de “toda clase de vaciedades”. Además, no eran los cafés un lugar idóneo para su delicada salud. Pero, sobre todo, es posible que viese ya en aquellos ambientes, como reafirmará en su madurez, demasiada pose esteticista y poco trabajo reflexivo y serio, que es a lo que él ya desde entonces aspiraba.

El Ateneo de Madrid tampoco escapó a esta crítica, hasta el punto de concebirlo como “otro café”.²⁷⁶ Sin embargo, al margen de la Universidad Central, fue allí donde el estudiante Unamuno completó su formación. Y es que, como ha subrayado Pedro Ribas: “En los años 80 del siglo pasado, que son los años en que Unamuno estudia en la Universidad de Madrid, era el Ateneo el centro cultural más vivo.”²⁷⁷ Efectivamente, fue allí donde tuvo ocasión de acercarse a aquellas corrientes científicas, filosóficas y literarias que estaban vedadas en la Universidad Central, como el positivismo, el naturalismo, el evolucionismo, el neokantismo... Coincidieron estos años, además, con

²⁷⁶ “Otro café, más culto y desde luego con algunas ventanas a Europa, era el viejo Ateneo, el de la calle de la Montera, adonde acudía yo a las veces, con papeleta de favor, a oír a alguno de los que por entonces tenían fama de hombres cultos.” OCE, VIII, 370.

²⁷⁷ RIBAS, Pedro. Unamuno lector de Hegel. CCU, XXIX, 112.

la mudanza del Ateneo de su viejo edificio de la calle de la Montera a la nueva sede de la calle del Prado, que se produjo a comienzos de 1884. Pero donde pasó buena parte de sus horas el estudiante bilbaíno fue en el viejo edificio, que quedaba muy cerca de la pensión donde se hospedó los dos primeros años.

Antes de seguir ahondando en la relación de este joven Unamuno con el Ateneo de Madrid, convendría acercarnos a ver cuáles fueron sus orígenes y qué resortes movieron a este “refugio del libre pensamiento” durante aquellos años. En primer lugar, habría que anotar que los ateneos empezaron a crearse en Europa a partir de la Revolución Francesa, funcionando como centros de difusión de los principios ilustrados y tomando como modelo el *Athenée des Arts* de París, fundado en 1792. El primer intento en nuestro país fue el Ateneo Español, fundado en Madrid como “sociedad patriótica” en 1820, pero tuvo una vida efímera debido al restablecimiento de la monarquía absoluta. El segundo intento, que sí se consolidó, apareció también en Madrid, en 1835, bajo el rótulo de Ateneo Científico, Literario y Artístico, y presidido por el Duque de Rivas. Se trataba de un proyecto estrechamente vinculado al espíritu romántico-liberal, pues fue ideado por los liberales españoles exiliados en Inglaterra durante el régimen absolutista de Fernando VII y que, al regresar a España, trajeron entre sus proyectos la idea de crear una institución a semejanza de los “clubs” ingleses y con el *Athenium* de Londres como modelo. A partir de entonces, el Ateneo de Madrid vivió extraordinarios avances en las etapas progresistas de monarquía constitucional y, por el contrario, cierto retroceso en las etapas de gobierno moderado. Cuando cobró más peso fue durante la gestación del Sexenio Revolucionario. De hecho, de las tribunas del Ateneo saldrían los cuatro presidentes de la I República Española, que fueron allí adiestrados en el arte de la retórica y la oratoria, crucial en la vida política de la época.²⁷⁸ Cabe añadir que ya entonces, la sede estaba en un viejo caserón de la calle Montera, situado frente a la iglesia de San Luis, que fue rehabilitado para poder albergar sus nuevos usos. Poco a poco se fueron disponiendo las diferentes salas, cada una con un uso específico (sala de lectura, aulas para cursos, salones de conferencias...) y con nombres tan peculiares como el Senado, la Cometa, el Wagón o la Cacharrería.²⁷⁹ En cuanto a la organización de sus actividades de investigación y divulgación, el Ateneo fue dividido en tres secciones: “Ciencias morales y políticas”, “Ciencias matemáticas, físicas y naturales”, y “Literatura”.

²⁷⁸ Cfr. ABELLÁN, José Luis. *El Ateneo de Madrid*. Madrid: La Librería, 2006.

²⁷⁹ Cfr. GARCÍA MARTÍ, Victoriano. *El Ateneo de Madrid (1835-1935)*. Madrid: Dossat, 1948.

La segunda edad de oro del Ateneo de Madrid tuvo lugar durante los primeros años del régimen de la Restauración. Entonces, frente al anquilosamiento de la universidad española, encerrada en los estrechos márgenes del tradicionalismo católico y del conservadurismo político canovista, el Ateneo se erigió en azote de esa mentalidad inquisitorial que había dejado sin referentes a la clase media y a la intelectualidad emergente. En esa dirección, fue crucial su contribución a la renovación científica, filosófica y literaria que se desarrolló en España durante estos años, y cuyo centro estaba en la nueva mentalidad científica y positiva, como ha observado Abellán.²⁸⁰ En efecto, el Ateneo fue el eje de aquella renovación, fundada en la recepción del positivismo, pero también del naturalismo, el neokantismo y el evolucionismo. Por otra parte, esto dejaba posicionado al Ateneo frente a los núcleos tradicionalistas dominantes, que veían en él un nido de pecaminoso liberalismo. No en vano, Unamuno refiere en diferentes ocasiones cómo Ortí y Lara “llamaba al Ateneo, a cuya tribuna pública yo, entonces pobre oscuro estudiante, concurría, el ‘blasfemadero de la calle de la Montera’.” (OCE, IV, 1127)

El Ateneo de Madrid había sido desde sus orígenes un “centro vivo de discusión de ideas”. Ahora bien, si las polémicas antes de 1875 estuvieron polarizadas entre tradicionalistas conservadores y católicos ultramontanos, por un lado, y krausistas y liberales, por otro, a partir de entonces, las contiendas se tornaron más complejas. En la Restauración, el nuevo escenario lo conformaron tres frentes: católicos y ultramontanos; krausistas y liberales; y positivistas, evolucionistas y neokantianos. Sin duda, los peor parados fueron los krausistas, que se vieron acosados desde los otros dos frentes. En cierto modo, habían sido relevados como corriente renovadora del Ateneo por los positivistas, evolucionistas y neokantianos, cuyas posiciones eran defendidas desde las tribunas ateneístas por figuras como Manuel de la Revilla, José del Perojo, Luis Simarro o Francisco M^a Tubino. Sin embargo, aquel krausismo en decadencia supo adaptarse a la nueva situación, acudiendo para ello a la corriente entonces más fuerte, el positivismo, y redefiniéndose como “krausopositivismo”.²⁸¹ Por otra parte, al ampliarse en este renovado escenario los frentes de lucha, se ampliaron también los campos de

²⁸⁰ Abellán ha señalado el papel central del positivismo como “trasfondo filosófico de la renovación científica decimonónica”: “Y este último fundamento filosófico no podía ser otro que la fecundidad adquirida por el positivismo como eje de la citada renovación.” ABELLÁN, José Luis. *El Ateneo de Madrid*. Madrid: La Librería, 2006, p. 38.

²⁸¹ A este respecto, sostiene Abellán: “Desde 1875 el ambiente del Ateneo madrileño sufrió el influjo avasallador del positivismo, que se fundió con el depósito krausista allí existente para formar una nueva tendencia a la que pronto se daría el nombre de krausopositivismo.” *Ibidem*, p. 90.

discusión, que ya no solo enfrentaban a la ciencia y a la religión, sino también al idealismo de la metafísica con el positivismo de las ciencias inductivas.

Otro aspecto del Ateneo de Madrid que merece ser subrayado es el pulso oscilante que, especialmente en el último tercio del siglo XIX, mantuvo entre las corrientes conservadoras y liberales, en función del régimen político de turno. En esa tónica, actuó siempre a contracorriente, es decir, acogiendo a las ideologías desbancadas del poder político y definiéndose como “casa de oposición”. Así, en tiempos del Sexenio, dio cobijo al tradicionalismo, como constatan el que entre 1870 y 1873 fuese su presidente Cánovas del Castillo, y el que surgiese allí entonces la escuela neotomista española. En cambio, una vez instaurado el régimen de la Restauración, se produjo un éxodo de los miembros conservadores del Ateneo hacia los puestos gubernamentales y, a la inversa, un retorno a sus tribunas de los hombres del periodo revolucionario.²⁸² No obstante, debemos subrayar que el Ateneo fue ante todo un espacio de polémica y libre discusión, donde siempre tuvieron cabida voces contrapuestas, independientemente de la línea ideológica dominante en cada momento, y donde existió también una cierta propensión a “politizar la polémica”, como ha observado Ruiz Salvador.²⁸³ Vaya como ejemplo el que, durante el Sexenio y bajo la presidencia de Cánovas, coincidieran muchos de los temas sometidos a debate: el principio federativo, la cuestión social, la independencia de la moral con respecto a la religión, la relación entre la Iglesia y el Estado... Del mismo modo, con la presidencia del Ateneo a cargo de José Moreno Nieto entre 1875 y 1882, buena parte de los cursos tuvieron como temas el positivismo, la necesidad de los partidos políticos, la relación entre ciencia, moral y religión... Coincide, además, que en este periodo, las conferencias y debates se tornaron más ricos, merced a un cambio en el reglamento que permitía intervenir a los socios en las discusiones de las diferentes secciones, sin tener que reducirse como hasta entonces a las de aquella sección en que estuviesen inscritos.

²⁸² Esto era, precisamente, una de las cosas que más encrespaban a Unamuno del Ateneo, el que no fuese para muchos sino lanzadera al selecto y cerrado círculo de las élites intelectuales, cuando no “antesala del Parlamento.” OCE, VIII, 367. En este sentido, en sus críticas al Ateneo, más que a la institución misma, Unamuno atacó a quienes consideraba sus usurpadores, aquellos literatos y pretendidos intelectuales que, sin intención de enseñar nada, hacían las veces de diputados de la Retórica y se movían por el sólo deseo de alcanzar cierto reconocimiento dentro del circuito intelectual madrileño. En este sentido, en el artículo “Madrid y Bilbao -reflexiones de un bilbaíno en la Corte-” (1888), afirma: “en este bendito Ateneo leen pocos, discursen más y discuten casi todos.” OCE, VIII, 176-177.

²⁸³ “Los debates se mantuvieron dentro de un plano científico por lo general, aunque los aspectos social, religioso y moral del tema invitaban a politizar la polémica.” RUIZ SALVADOR, Antonio. *El Ateneo Científico, Literario y Artístico de Madrid (1835-1885)*. London: Tamesis Books Limited, 1971, pp. 134-135.

Si nos centramos en los años en que el joven Unamuno acudió al Ateneo, entre 1880 y 1884, la presidencia del mismo correspondió a José Moreno Nieto hasta 1882, y a Cánovas del Castillo de 1882 a 1884. Fueron años, por tanto, de oscilación del signo político en la cúpula ateneísta. Pese a ello, el clima que se respiró en ambos periodos fue progresista, encontrando allí cabida aquellas líneas de pensamiento como el positivismo, el evolucionismo o el neokantismo, que eran silenciadas en la Universidad Central por el discurso escolástico imperante. En este sentido, ha subrayado Ruiz Salvador cómo, desde 1875, en el Ateneo “se observan constantes esfuerzos por sacudir la modorra docente, ensayándose la creación de cursos breves y de conferencias a ejemplo de las de la Institución.”²⁸⁴ Ese fue el papel que cumplió en los primeros años de la Restauración el Ateneo de Madrid, razón por la cual se convirtió en blanco de las críticas de los sectores más tradicionalistas del país y, al mismo tiempo, en objeto de elogios por parte de los sectores liberales. De ahí que su profesor Ortí y Lara lo llamase, como vimos, “el blasfemadero de la calle de la Montera”, mientras que Unamuno se refería al Ateneo como “refugio de la libertad de pensamiento” (OCE, VIII, 367). Al fin y al cabo, eso es lo que lo definía en cuanto “centro vivo de discusión de ideas”. El Ateneo marcó así, según sugiere Pedro Ribas, “una inflexión en el ambiente cultural de la villa y corte, una inflexión que no pudo menos de ser decisiva para el propio Unamuno en la década siguiente, cuando empezó sus estudios universitarios.”²⁸⁵ Es cierto que cuando el joven bilbaíno llegó a Madrid, los debates intelectuales y científicos habían perdido aquella intensidad inicial de 1875, pero aún quedaban vivos rescoldos a los que supo sacar partido, por ejemplo, en su acercamiento al positivismo. Coincide además que, a partir de la década de 1880, el Ateneo abrió su horizonte temático, siendo sustituidos los cursos por estudios monográficos organizados a base de conferencias, aunque también se siguieron organizando cursos de forma eventual.

Dentro de los estudios monográficos, las conferencias y los cursos del Ateneo de Madrid a los que pudo asistir el estudiante Unamuno entre 1880 y 1884, cabría destacar

²⁸⁴ *Ibidem*, p. 147. En la misma línea, ha destacado Abellán que: “Esa libertad de pensamiento y de expresión han convertido el Ateneo en receptáculo excepcional de todas las novedades filosóficas, literarias, científicas o artísticas. Se ha dicho que el Ateneo era ‘la Holanda de España’ [...] En efecto, así fue, pues, desde la famosa ley de Claudio Moyano de 1857, el sistema educativo estaba en proceso de formación y las Universidades públicas, intervenidas con frecuencia desde el poder político, no se hallaban consolidadas. Por eso gran parte de su función propia fue sustituida por el Ateneo, que se convirtió en caja de resonancia de los movimientos intelectuales más avanzados: krausismo, positivismo, regeneracionismo, teosofía, modernismo, librecambismo...” ABELLÁN, José Luis. *El Ateneo de Madrid*. Madrid: La Librería, 2006, pp. 11-12.

²⁸⁵ RIBAS, Pedro. Unamuno lector de Hegel. CCU, XXIX, 113.

los siguientes. En el curso de 1880-81, en la sección de Literatura se discutió como temas monográficos sobre “Las relaciones entre la política y la literatura”, y sobre “El naturalismo en el arte”. En la sección de Ciencias exactas, físicas y naturales, los debates fueron sobre “El concepto del cosmos en el siglo XIX”, y sobre “El determinismo y el libre albedrío”. Por último, en la sección de Ciencias morales y políticas, se discutió “La crisis político-religiosa” y “El concepto de democracia”. Además, se organizaron cursos sobre “La prehistoria de España” o los “Orígenes de la vida”, entre otros. Quizás lo más destacado de ese curso fue la conmemoración del II Centenario de la muerte de Calderón de la Barca y una velada literaria que tuvo lugar en la primavera de 1881 y en la que fueron aplaudidos los nuevos senderos abiertos en la literatura española por el “nuevo” Galdós de *La desheredada*.²⁸⁶

El programa de 1881-82 se organizó en torno a dos temas centrales: uno de “Historia Universal” desde la sección de Ciencias morales y políticas, y otro de “Ciencias Naturales” desde la sección de Ciencias exactas, físicas y naturales. Además, se organizaron diferentes conferencias y cursos aislados. En la sección de Ciencias morales y políticas, sobre “Los grandes teólogos” y sobre “La constitución del Imperio inglés en la India”, entre otros. En la sección de Ciencias exactas, físicas y naturales, sobre “Astrología” y sobre “La enseñanza de las ciencias naturales en España”. Y en la sección de Literatura, nuevamente se puso sobre el tapete la cuestión de “El naturalismo en el arte”. Cabe destacar, además, que tras el fallecimiento de José Moreno Nieto el 24-II-1882, el 4 de marzo de ese mismo año celebró el Ateneo “una velada necrológica en honor del difunto presidente”.²⁸⁷

El curso de 1882-83 se inauguró con una conferencia de Cánovas sobre “El concepto de Nación”, y a lo largo del año, se sucedieron diferentes debates en torno a varios temas monográficos. En la sección de Ciencias morales y políticas, el centro fueron las discusiones sobre “Sociología positivista”. En la sección de Ciencias exactas, físicas y naturales, los debates fueron en torno a “El estado actual de la ciencia frenopática en sus relaciones con el Derecho penal”. Y en la sección de Literatura, se sometió a discusión la cuestión de “El Ideal universal”. En cuanto a los cursos, fueron sobre “Prácticas del régimen parlamentario”, “Deficiencias de la enseñanza del Derecho”, “Los problemas más arduos de la física moderna”... Asimismo, de cara a

²⁸⁶ RUIZ SALVADOR, Antonio. *El Ateneo Científico, Literario y Artístico de Madrid (1835-1885)*. London: Tamesis Books Limited, 1971, p. 147 y 150.

²⁸⁷ *Ibidem*, p. 151.

nuestro interés aquí, conviene destacar que este año se inauguraron diferentes cursos de idiomas, en concreto, de inglés, alemán, árabe y latín.²⁸⁸ Hemos de poner especial énfasis en esto porque Unamuno se inscribió en el curso de alemán, impartido por un profesor de Dresde llamado Lahmé Schutz.

En aquel viejo Ateneo, [...] recibí mis primeras clases de alemán, de un sajón que declamaba aparatosamente los temas del libro de lectura. Todavía me parece oírle al bueno de Lahmé Schutz pronunciar con todo su énfasis aquello de *jein reicher Ritther!* ¡Y con qué emoción iba yo a recibir aquellas primeras lecciones de alemán que se me antojaba habían de abrirme, como con llave mágica, un nuevo mundo! Y algo de esto ocurrió sin duda. Empezaba a ponerse de moda el alemán en España entre la gente de estudio... (OCE, VIII, 370)

Haciendo un inciso, si tenemos en cuenta que este curso de alemán tuvo lugar entre 1882 y 1883, hemos de desmentir las reiteradas afirmaciones de Unamuno cuando sostiene que aprendió alemán a los 16 años, es decir, en 1880,²⁸⁹ pues cuando realizó este curso con el profesor Schutz contaba ya con 18 años.

Por último, el curso de 1883-84, aunque fue el de la mudanza del Ateneo de la calle de la Montera a la calle del Prado, siguió una tónica similar a los anteriores. Los debates más destacados fueron: sobre “Las condiciones necesarias en todo gobierno”, por parte de la sección de Ciencias morales y políticas; sobre “La psicología como ciencia natural”, en la sección de Ciencias exactas, físicas y naturales; y sobre “Teatro”, en la sección de Literatura. Además, se ofrecieron cursos diversos sobre “Caracteres de la flora española”, “Principios generales de la Higiene”, “La Alquimia y los alquimistas”, “Religión del dogma y religión del culto en el antiguo Egipto”, “Observaciones sobre el concepto de arte”, “Sistema penitenciarios”...²⁹⁰

De esta amplia nómina reseñada de cursos, debates, conferencias..., ¿a cuáles pudo asistir Unamuno? Lo desconocemos, puesto que no hace referencia a ninguno de ellos en sus textos autobiográficos sobre esta época. Pero sí tenemos constancia de que durante sus años de estudiante, aunque nunca fue socio de número, frecuentó asiduamente el Ateneo, como deja ver en los diferentes artículos que dedicó a lo largo

²⁸⁸ *Ibidem*, pp. 155-156.

²⁸⁹ A este respecto, confesaba a Francisco de Cossío en carta del 24-X-1914: “Tenga usted en cuenta que yo empecé a aprender alemán, a los dieciséis años, ¡leyendo a... Hegel!” UNAMUNO, Miguel de. *Epistolario inédito*, vol. I (edición de Laureano Robles). Madrid: Espasa-Calpe, 1991, p. 350. No reducían a Hegel, por otra parte, sus supuestas lecturas juveniles en alemán, sino que las extendió también a literatos como Goethe o Heine. Sobre el primero, escribe a Juan Maragall en carta del 6-VI-1900: “Creo que comulgamos en un culto, y es el culto a Goethe. Casi aprendí en él el alemán...” UNAMUNO, Miguel de y MARAGALL, Juan. *Epistolario y escritos complementarios*. Barcelona: Edimar, 1951, p. 10. Y a Heine lo menciona en este mismo sentido en uno de los poemas del *Cancionero* (1928-36): “Heine de mis mocedades / donde aprendí mi alemán...” OCE, VI, 979. Estas afirmaciones, a mi juicio, hemos de poner bajo sospecha y ubicarlas en la fabulación de su propia leyenda intelectual.

²⁹⁰ RUIZ SALVADOR, Antonio. *El Ateneo Científico, Literario y Artístico de Madrid (1835-1885)*. London: Tamesis Books Limited, 1971, pp. 157-160.

de su vida a dicha institución.²⁹¹ Gracias a ello, sabemos que Unamuno solía acudir allí por las tardes y con la intención de completar su formación, es decir, de acercarse a aquellas corrientes de pensamiento marginadas por la enseñanza oficial, como el positivismo, el naturalismo, el evolucionismo, el neokantismo o el krausopositivismo.²⁹² De este modo, en el Ateneo pudo oír discursos y conferencias de algunos de los hombres más notables de la intelectualidad española del momento, entre los cuales, él mismo rememora con especial énfasis a las figuras de José Moreno Nieto, cuya oratoria le resultaba pasmosa, y del padre Sánchez, defensor de los ideales católicos e impugnador del krausismo. En este sentido, recuerda especialmente las guerras de ideas que pudo allí presenciar. Asimismo, Unamuno sacó gran partido de su estancia allí a la biblioteca del Ateneo, que contaba con obras difícilmente localizables en la biblioteca de la Universidad Central y en las cuales podía saciar su voracidad lectora.²⁹³ Otro motivo por el cual acudía a aquella biblioteca, según él mismo confesó en cierta ocasión, era que allí podía guarecerse en invierno del frío de su habitación y estudiar con mayor comodidad. En suma, a lo que el estudiante bilbaíno sacó más provecho del Ateneo fue a sus horas de lectura y ahincado estudio en aquel viejo edificio, a los arduos debates que allí presenció y al aprendizaje de la lengua alemana. Lo que no cabe duda, como ha subrayado Abellán, es que:

El Ateneo, y la frecuentación probablemente diaria del mismo, ocupó, pues, en la formación de Unamuno un lugar importantísimo, suplantando el que no tuvo la Universidad, al menos en los aspectos más íntimos y personales, que son los que luego condicionarán su evolución de pensador.²⁹⁴

Adonde queremos llegar es a que, gracias a esa constante presencia en el Ateneo, el joven Unamuno recibió en Madrid una formación plural y diversa, abriéndose él mismo en círculos ajenos a la universidad las puertas que dentro de esta le cerraban. El mérito de ello correspondía a él mismo, pues, pese a que en los ámbitos académicos el dogmatismo podía haber mermado su formación, buscó cómo completarla en aquellos otros templos del saber. Así, gracias a su prematuro antidogmatismo y a su tendencia a

²⁹¹ Cfr. “Madrid y Bilbao -Reflexiones de un bilbaíno en la Corte-” y “La evolución del Ateneo de Madrid.” OCE, VII, 176-178 y 367-373.

²⁹² En este sentido, afirma Jean-Claude Rabaté: “No es de extrañar que las mismas carencias de la enseñanza universitaria, el espíritu cerrado y obtuso de algunos catedráticos lleven al joven estudiante a refugiarse en el Ateneo, [...] lugar idóneo para las ‘guerras de ideas’...” RABATÉ, Jean-Claude. *Guerra de ideas en el joven Unamuno (1880-1900)*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001, p. 28.

²⁹³ En este sentido, afirma en el artículo de juventud “Madrid y Bilbao -reflexiones de un bilbaíno en la Corte-” (1888): “Frecuento aquí la biblioteca del Ateneo, como allí frecuentaba la de la Bilbaína; y si en Bilbao somos pocos, y los mismos siempre, los asiduos a la lectura de libros, aquí dado el número de socios, son tan pocos o menos y también siempre los mismos...” OCE, VIII, 176.

²⁹⁴ ABELLÁN, José Luis. *El Ateneo de Madrid*. Madrid: La Librería, 2006, p. 89.

la formación autodidacta, logró completar su formación tanto intelectual como personal, haciendo además gala de ello.²⁹⁵

Por último, cabe añadir que a partir de este cúmulo de influencias, tanto del ámbito académico como del extraoficial, Unamuno fue asentando los pilares del andamiaje de su pensamiento. Sobre esta base, Cirilo Flórez ha ubicado en esta etapa madrileña, de 1880 a 1884, “el segundo momento en el proceso de formación del discurso filosófico de Unamuno”, que sigue al amanecer de la razón en su adolescencia en Bilbao y que “lleva a cabo articulando en una concepción personal tres tipos de discurso filosófico: el krausista que era dominante en el ambiente intelectual del fin de siglo en España; el idealista, sobre todo en la figura de Hegel y su *Lógica*; y el positivista representado por figuras como las de Spencer y Wünderlindt.”²⁹⁶ Sobre esta influencia del discurso positivista, considero importante matizar que, aunque fue entonces cuando empezó a familiarizarse con los planteamientos de Spencer y Wünderlindt, no los leyó directamente hasta su regreso a Bilbao.

En definitiva, la vida de Unamuno durante sus años madrileños podemos resumir, siguiendo a Luján Palma, del siguiente modo:

la asistencia a las aulas de la Universidad, el contacto con nuevas interpretaciones filosóficas de la realidad, la cercanía del Ateneo, el ir y venir de políticos y cesantes, de moralistas y publicistas; la polémicas de krausistas y positivistas contra escolásticos y tomistas; los planteamientos liberales contra los ultramontanos; Darwin y el darwinismo frente a tradicionalistas y neocatólicos. [...] Unamuno, espíritu inquieto ya desde niño, buscará la interpretación de esta realidad que está pasando, que está viviendo, la cual no solamente actuará de clave hermenéutica de tales acontecimientos socio-culturales y políticos, sino que además [...] será la base, el cimiento, el fundamento, de su posterior pensamiento maduro.²⁹⁷

I.3.4. Crisis religiosa en la Corte

Dentro de esta reconstrucción de la biografía de Unamuno durante sus años de estudiante en Madrid, hemos dejado hasta ahora en suspenso dos experiencias fundamentales, como fueron su crisis religiosa, desde la que abandonó la fe católica heredada, y su crisis ideológica, desde la que se fue alejando de los postulados del fuerismo intransigente. De ello nos ocuparemos en este capítulo y en el siguiente.

²⁹⁵ En este sentido, en el artículo “Cruce de miradas” (1934), se define a sí mismo en esta época en los siguientes términos: “ni socialista, ni comunista. Ni anarquista, aunque tal vez anárquico. O mejor, autárquico. Que así era yo en aquel tiempo. No empotrado en masa. No disfrazado en una disciplina fajista -de batallón y de parada- una indisciplina íntima. No buscando esconder en la audacia colectiva la cobardía individual. Y mejor que individual, personal. Labrábame yo entonces, momento a momento, punto a punto, mi propia personalidad. Iba labrando mi obra,...” OCE, VIII, 1222.

²⁹⁶ FLÓREZ MIGUEL, Cirilo. La formación del discurso filosófico de Unamuno. CCU, XXIX, 24.

²⁹⁷ LUJÁN PALMA, Eugenio. *Trayectoria intelectual del joven Unamuno: historia de una crisis de fundamentos*. Bilbao: Ayuntamiento de Bilbao, 2003, pp. 136-137.

A propósito de la crisis religiosa, en primer lugar, habría que subrayar que a lo largo de estos años en Madrid, al tiempo que Unamuno fue consolidando su formación intelectual, se fueron resquebrajando las creencias religiosas que traía de Bilbao. Durante el primer año, la fe católica heredada permaneció intacta, pese a que ya entonces inició su acercamiento a corrientes filosóficas heterodoxas entonces en boga como el positivismo o el evolucionismo. Incluso podemos afirmar que esa fe religiosa se avivó, según él mismo confiesa en uno de sus cuadernos de juventud: “En Madrid tuve también el primer año mi temporada de fervores ascéticos. Leía después de acostado todas las noches un trocito de la ‘Imitación de Cristo’,...” (NMB, 40) Al hilo de estas costumbres devotas, además de las lecturas de carácter religioso y de los ejercicios contemplativos en la soledad de su habitación, Unamuno continuó respetando los ritos de la oración y la misa diaria, acudiendo a la eucaristía en la Iglesia de San Luis, que estaba muy cerca de la casa de huéspedes donde se alojaba, en la calle de la Montera. Esto fue así durante su primer año en Madrid y puede que también durante el segundo. En cierto modo, es posible que esta continuidad en la religión respondiese a su necesidad de combatir la soledad que padecía y de aliviar la herida de la nostalgia, como han observado algunos investigadores.²⁹⁸ Refuerza esta hipótesis, además, el hecho de que en la novela *Nuevo Mundo*, al llegar Eugenio Rodero a Madrid para iniciar sus estudios universitarios, encarnase esta misma actitud.²⁹⁹ Por otra parte, tampoco debemos obviar en este punto la influencia de doña Salomé, que desde la lejanía vigilaba al joven estudiante y trataba de contrarrestar con la recomendación de ciertas lecturas la influencia a su juicio perniciosa de los libros de filosofía.³⁰⁰

Entretanto, Unamuno continuaba su formación, en la que las problemáticas filosóficas cada vez tenían mayor peso. Fue así adentrándose en controvertidas

²⁹⁸ “Los primeros meses del curso 1880-81 son tristísimos para Miguel, [...] En la pensión, lleva una vida monótona, recogida y triste, se siente aislado; [...] Entonces la soledad le produce un ‘acceso religioso’.” RABATÉ, Colette, y RABATÉ, Jean-Claude. *Miguel de Unamuno. Biografía*. Madrid: Taurus, 2009, p. 60. “Mantiene esa costumbre cotidiana en él de buscar la unión con Dios, no ya desde la oración solamente -y en la que siempre encontraba cobijo y sosiego-, sino asistiendo además diariamente a la liturgia y eucaristía religiosa. Podemos pensar que esta vida en Madrid, desgajado del hogar y de la familia, le hace aferrarse a esos principios que se hunden en lo más íntimo de su ser, más suyos,...” LUJÁN PALMA, Eugenio. *Trayectoria intelectual del joven Unamuno: historia de una crisis de fundamentos*. Bilbao: Ayuntamiento de Bilbao, 2003, p. 193.

²⁹⁹ “La soledad le produjo un acceso religioso. En aquel inmenso poblacho donde todo le parecía extraño y aún hostil, todo incomunicable, el templo era lo que más le volvía a su aldea nativa.” UNAMUNO, Miguel de. *Nuevo Mundo* (edición e introducción de Laureano Robles). Madrid: Trotta, 1994, p. 48.

³⁰⁰ “su madre lo alienta a hacer buenas lecturas para tratar de combatir la influencia de los estudios filosóficos, que le parecen sumamente perniciosos, [...] Durante uno de sus viajes entre Madrid y Bilbao, en un vagón de tercera clase, devora una vida de santa Juana Francisca Fremiot en francés, obra regalada por su madre,...” RABATÉ, Colette, y RABATÉ, Jean-Claude. *Miguel de Unamuno. Biografía*. Madrid: Taurus, 2009, p. 60.

reflexiones, tanto desde las nuevas lecturas a que iba tendiendo acceso, como desde las clases de la Universidad Central y las conferencias y debates del Ateneo. Como es obvio, todo ello empezaría pronto a dejar ver sus consecuencias, abriendo un proceso de cuestionamiento de lo que hasta entonces había creído. En ese sentido, habla Rafael Chabran de un “proceso de enajenación” en el joven Unamuno, que tiene que responder a la nueva realidad que se abría ante sus ojos, para la cual, ya no le servían sus viejas herramientas.³⁰¹ Con el paso del tiempo, tales dudas no hicieron sino acrecentarse, y aunque el joven bilbaíno seguía acudiendo para resolverlas a los apologistas católicos, de nada servía, pues se había quebrado ya la “firmeza en la fe religiosa de su niñez”.³⁰² Su confianza se orientaba ahora hacia la razón con fuerza pujante. Precisamente por esa vía racional se abrieron las primeras fisuras en el armazón de su fe católica, desde el momento en que decidió someter los dogmas católicos y su propia fe a un proceso de racionalización. Ahora bien, no era su propósito inicial con dicho proceso liquidar la fe, sino todo lo contrario, fortalecerla.³⁰³ Este proceso de racionalización se inició al llegar a Madrid, logrando contenerlo la fe católica heredada hasta el tercer año de carrera, cuando reconoció haber dejado ya de creer. La pérdida de la fe no respondió, por tanto, a un cambio brusco y repentino, sino engendrado lentamente al compás del aluvión de reflexiones y cuestionamientos que no cesaron de abordar su inquieta mente. Por ello incide Cerezo Galán en que el “proceso de secularización” de la fe de Unamuno “fue más lento y lábil de lo que a primera vista aparece”.³⁰⁴ Este trabajo interno, por otra parte, tenía su reflejo en la actitud y en las costumbres del joven bilbaíno, que antes del estallido de la crisis había ido observando que su ejercicio de la fe no era ya del todo

³⁰¹ “En Madrid empieza el proceso de enajenación, pero también empieza el descubrimiento de un nuevo mundo. En este nuevo universo tendrá que cuestionar, y a fin de cuentas, tendrá que rechazar mucho de lo había creído en su niñez.” CHABRAN, Rafael. *El joven Unamuno. Los años madrileños (1880-1884). Anuario del Departamento de Historia de la Filosofía II* -Universidad Autónoma de Madrid-, 1985-1986, p. 34. En la misma línea, escriben Colette y Jean-Claude Rabaté: “El caldo de cultura del Ateneo, así como ciertas clases de la Universidad, hacen mella en el espíritu del joven vizcaíno, quien empieza a cuestionar todo lo que ha aprendido y creído hasta ahora.” RABATÉ, Colette, y RABATÉ, Jean-Claude. *Miguel de Unamuno. Biografía*. Madrid: Taurus, 2009, p. 60.

³⁰² Sobre este punto, ha subrayado Rafael Chabran: “Aunque sus dudas filosóficas le causaban noches de insomnio y tormenta mental, el joven ya no podía aceptar las explicaciones para las dudas y preguntas que tenía en las obras de los apologistas católicos. No podía disipar sus dudas. Ya le faltaba la convicción y la firmeza en la fe religiosa de su niñez.” CHABRAN, Rafael. *El joven Unamuno. Los años madrileños (1880-1884). Anuario del Departamento de Historia de la Filosofía II* -Universidad Autónoma de Madrid-, 1985-1986, p. 37.

³⁰³ Así lo hizo saber a su amigo Leopoldo Gutiérrez Abascal en carta de marzo de 1897: “Perdí la fe pensando mucho en el credo y en los dogmas, y tratando de racionalizarlos, de entenderlos de modo más racional y más sutil que el vulgo de los creyentes, que los sencillos.” V. V. A. A. *Cartas Íntimas. Epistolario entre Miguel de Unamuno y los hermanos Gutiérrez Abascal* (recopilación, introducción y notas de Javier González Durana). Bilbao: Eguzki, 1986, p. 38.

³⁰⁴ CERESO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 128.

sincero. A eso se refiere Blanco Aguinaga cuando subraya cómo durante esta crisis religiosa, Unamuno “una y otra vez, se obliga a sí mismo a volver a misa. Vuelve y reza, pero sus palabras y sus actos no nacen ya de aquella fe sin trabas de su infancia.”³⁰⁵ De este modo, fue cayendo poco a poco en el abandono de las prácticas devotas que con tanto esmero le había inculcado su madre, y dejando de aparecer por la Iglesia de San Luis.³⁰⁶ En principio, redujo su asistencia a misa a los domingos y los días festivos, hasta que una mañana de domingo de febrero de 1883, tras salir de la misa dominical y no obtener respuesta ante un nuevo cuestionamiento sobre qué significaba para él todo aquello, se convenció de que no creía y decidió no volver a la iglesia.³⁰⁷ Cayó entonces, según sus propias palabras, en una “crisis religiosa”,³⁰⁸ aunque no se trataba solo de eso, sino más bien de “una gran transformación intelectual, moral y psicológica”, como ha precisado Laureano Robles.³⁰⁹ Aquella fuerte religiosidad católica que había traído de su tierra no pudo contener las embestidas de la cada vez más poderosa facultad racional, que Unamuno abrazaba con progresivo entusiasmo. Lujan Palma ha descrito en los siguientes términos aquel trance:

Desde entonces no pudo unirse a Dios desde el “Credo”, porque esa profesión de fe que se ratifica cada vez que un cristiano lo reza, esa demostración de lealtad y asunción de los principios y dogmas del cristianismo,... él ya no los sentía. [...] Percibía que la fe se le escapaba, que los principios racionales se imponían a los dogmas de fe, y se asustaba, y se rebelaba ante esta situación. Todas sus creencias infantiles, su infancia toda que había vivido con auténtico fervor religioso, se desmoronan ante el aplastante dictamen de la razón científica.³¹⁰

Un interesante documento que refleja el racionalismo agnóstico que Unamuno comenzó a abrazar en estos años es una carta que le envió el 9-X-1887 su amigo y compañero de estudios en Madrid, Práxedes Diego Altuna, el cual da cuenta del posicionamiento filosófico y religioso del joven bilbaíno durante sus últimos años en Madrid. En la carta, Práxedes Diego Altuna, que había sido testigo de su abdicación de la fe y de su tránsito al racionalismo, además de reprobarle su carácter contradictorio, le

³⁰⁵ BLANCO AGUINAGA, Carlos. *El Unamuno contemplativo*. Barcelona: Laia, 1975, p. 25.

³⁰⁶ En el artículo “Los delfines de Santa Brígida” (1932) escribe a este respecto: “Delante de la casa, la calle de la Montera, [...]. En esa calle, la iglesia, de estilo jesuítico, de San Luis, donde quebró la seguida de sus misas regulares...” OCE, I, 580.

³⁰⁷ La más conseguida expresión de este trance unamuniano es probablemente la exclamación de Eugenio Rodero en *Nuevo Mundo*: “¡Pero es que no creo...!”. UNAMUNO, Miguel de. *Nuevo Mundo* (edición e introducción de Laureano Robles). Madrid: Trotta, 1994, p. 51.

³⁰⁸ En una carta a Juan Zorrilla de San Martín del 13-VI-1909, emplea esos términos: “Me costaría trabajo contar mi crisis religiosa, que fue a los veinte años.” UNAMUNO, Miguel de. *Epistolario inédito*, vol. I (edición de Laureano Robles). Madrid: Espasa-Calpe, 1991, p. 258.

³⁰⁹ ROBLES, Laureano. Unamuno y las pruebas de la existencia de Dios (Un texto inédito). *Limbo* (suplemento de *Teorema*, vol. XVIII/2), 1999, nº 8, p. 1.

³¹⁰ LUJÁN PALMA, Eugenio. *Trayectoria intelectual del joven Unamuno: historia de una crisis de fundamentos*. Bilbao: Ayuntamiento de Bilbao, 2003, p. 195.

recrimina su abandono de la fe católica en pos de ideario científico-racionalista.³¹¹ Incluso se culpa a sí mismo por no haber puesto freno a “determinados pensamientos que yo veía hijos de las circunstancias del momento y que por consiguiente con ellas habrían de desaparecer, pero que han germinado en tu interior como fecundas semillas y pronto recogeremos su sazonado aunque perverso fruto.”³¹² Finalmente, acaba por instarle a que abandone la senda del racionalismo y retorne a la fe católica.

El ningún respeto con que hablas del alma humana y del Padre Eterno, y la frecuente repetición de una de las leyes (la de la lucha por la existencia) [...] pruébanme con harta elocuencia que, apartándote de las sencillas y sublimes teorías peripatético-escolásticas, te dejas arrastrar por la impetuosa corriente, y te seducen y halagan los desvaríos de la moderna filosofía que con tanta presunción como desacierto se llama *racionalista*.

Deja la nueva senda por donde sin sentido te precipitas, y vuelve a beber las límpidas y saludables aguas que confortaron a doctísimos varones, pues si persistes en los quiméricos sueños de Lamarck y Darwin, de Kant y de Hegel, abismos profundos nos separan en doctrina; seremos antagónicos e irreconciliables, [...] y en tanto que confundida tu mente por el fragor de nuevas y contradictorias proposiciones se afana en levantar la torre de Babel, yo, más modesto, sí, pero asido al seguro áncoa de la fe, cruzaré silencioso el valle de lágrimas para gozar un día de la visión beatífica de Dios.³¹³

El documento es altamente ilustrativo pues subraya, desde un testigo directo, cómo el itinerario filosófico de Unamuno viró desde la línea escolástico-tomista de sus primeros años de formación, en que la fe católica permaneció inmune, al racionalismo moderno y al científicismo que acabaron con la fe heredada y que marcarían su posicionamiento filosófico en años posteriores.

Por otra parte, hay que tener en cuenta que en todo este proceso de descalabro de la fe confluyeron dos tipos de factores: internos y externos. Por un lado, estaba su propia condición íntima, agitada y volcada hacia el interior, que ya traía consigo desde Bilbao y que se vio agravada por la soledad que padeció en Madrid.³¹⁴ Por otro lado, estaba el clima intelectual y religioso de la época, marcado por las polémicas entre ciencia y religión que desde comienzos de siglo convulsionaban prácticamente a toda Europa, y que el joven Unamuno tuvo la oportunidad de presenciar en Madrid, tanto en

³¹¹ “Conózcote poco firme en tus opiniones, [...] defiendes hoy lo que ayer combatiste, y combatirás mañana lo que defiendes hoy,...” A esto, añade poco después: “mientras te mantenías en las disquisiciones de cosas racionales y humanas, hube de dejarte con manifiesta simpatía, aunque con callado recelo de que, cual fogoso y castigado corcel, rompieras el freno que a la inteligencia del hombre ponen las cosas de lo alto...” Citado de: UNAMUNO, Miguel de. *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca* (estudio introductorio, edición y notas de José Antonio Ereño Altuna). Bilbao: Beitia, 1997, p. 50.

³¹² *Ibidem*, p. 50.

³¹³ *Ibidem*, pp. 50-51

³¹⁴ Rivera de Ventosa ha llamado la atención sobre este “des-amparo” del joven Unamuno en Madrid a partir de tres elementos: la nostalgia que suponía el alejamiento de la tierra nativa; la carencia de amigos en Madrid en quienes apoyarse; y el no haber encontrado los “guías adecuados” para las exigencias de su mente. Cfr. RIVERA DE VENTOSA, Enrique. *Unamuno y Dios*. Madrid: Encuentro, 1985, pp. 87-88.

la Universidad como en el Ateneo.³¹⁵ Ni siquiera las lecciones de Metafísica del neotomista Ortí y Lara en la Universidad Central lograron contener ese cuestionamiento de la fe.³¹⁶ Fruto de todo ello, Unamuno empezó a profesar desde 1883 un racionalismo científico en el que la razón, en cierto modo, venía a sustituir el papel de la fe.

Resulta llamativo, por otra parte, el ocultamiento con que en sus escritos autobiográficos Unamuno se refirió a estos años de la caída de su fe, que parecen constituir un “aciago recuerdo” del que prefería huir, como ha observado Fernández Turienzo.³¹⁷ Sin embargo, no tuvo reparos a la hora de trasladar ese drama juvenil suyo al plano de la ficción, como podemos comprobar en las novelas *Nuevo Mundo* (1895) y *Paz en la guerra* (1897), de un evidente carga autobiográfica y cuyos protagonistas, Eugenio Rodero y Pachico Zabalbide, recrean esta crisis de fe del joven Unamuno, al igual que también encanaron, como vimos, su “crisis primera del espíritu”, que no hay que confundir con esta otra crisis de fe. Empezando por *Paz en la guerra*, podríamos mencionar antes que a Pachico al otro personaje central, Ignacio Iturriondo, que

³¹⁵ Sobre este punto, Allen Lacy ha destacado la importancia del cambio de escenario, de un Bilbao provinciano y católico a un Madrid donde bullían fuerzas ortodoxas y heterodoxas: “Almost inevitably, his readings and his personal associations with his companions in the Ateneo came to threaten the precarious unity of Unamuno’s piety and his thirst of knowledge, which in Bilbao, in the absence of any radical challenge, he had been able to hold together by the force of his own innocent imaginative powers. Unamuno had exchanged a provincial center of orthodox conservatism for a cosmopolitan maelstrom of opposing forces.” LACY, Allen. *Miguel de Unamuno. The rhetoric of existence*. The Hague: Mouton & Co., 1967, pp. 34-35. En la misma línea, Rabaté se ha referido a este respecto a “la crisis de una conciencia que refleja el conflicto tan frecuente heredado del siglo XIX entre Ciencia y Religión, Razón y Fe.” RABATÉ, Jean-Claude. Madrid 1880: Un *Nuevo Mundo* para el joven Unamuno. En *Actas del XIII Congreso Internacional de la Asociación Internacional de Hispanistas*, vol. IV (edición de Florencio Sevilla y Carlos Alvar). Madrid: Castalia, 2000, pp. 202-203. Rivera de Ventosa, por su parte, escribe en esa misma dirección: “Unamuno, entretanto, fue uno de aquellos jóvenes que ante la marea de impiedades sabias se sintió des-amparado. Y llegó a perder su creencia en Dios, hasta sentirse mentalmente ateo.” RIVERA DE VENTOSA, Enrique. *Unamuno y Dios*. Madrid: Encuentro, 1985, p. 88.

³¹⁶ A este respecto, en el poema “Madrid”, del *Cancionero* (1928-36), hace Unamuno un recorrido sobre cómo Dios se fue desvaneciendo en su espíritu: “‘Dios es una cosa’ nos decía / el P. Astete; / nuestra niñez reía / con fe sin brete; / mas luego con la filosofía / del P. Zeferino, / cardenal campesino, / te me hicieron, Señor quisicosa, / el Ente Puro... / y fue la comedia tenebrosa / mortal apuro... / [...] Aulas de mi Madrid! Ortí y Lara! / mi vieja mocedad! / ¡iglesia de San Luis! / ¡mi soledad!” OCE, VI, 1120.

³¹⁷ “se da el fenómeno sorprendente de que Unamuno, tan pródigo en exhibir su intimidad, nos cerró queridamente, celó a nuestras miradas lo que pasó en aquellos dos años decisivos y parte de los siguientes.” FERNÁNDEZ TURIENZO, Francisco. Unamuno, Menéndez Pelayo y la verdadera realidad histórica. En *Volumen Homenaje Cincuentenario Miguel de Unamuno* (edición de Dolores Gómez Molleda). Salamanca: Casa-Museo Unamuno, 1986, p. 581. A esto, añade unas páginas más adelante: “Los años de su crisis fueron siempre para él un aciago recuerdo, una cruel experiencia que de adulto prefiere no recordar. [...] Será esta siempre una zona misteriosa, guardada en el proceso de la evolución intelectual de Unamuno.” *Ibidem*, pp. 588-589. Sobre esta tendencia a esquivar ese “periodo decisivo de su vida”, volvió a insistir Fernández Turienzo en un trabajo posterior: “Unamuno era un mozo, en efecto, cuando fue a Madrid a estudiar Filosofía y Letras, edad que, como veremos, prefiere olvidar, de la que ‘no quiere acordarse’. Y precisamente este intento de ocultación es lo que nos abre el camino para situar cronológicamente el momento en que Unamuno dejó la fe por la razón, a Dios por la ciencia.” FERNÁNDEZ TURIENZO, Francisco. El sentimiento trágico de Unamuno: Historia del texto y dialéctica de la razón y la fe. En *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno* (edición de Dolores Gómez Molleda). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1989, p. 293.

representa al Unamuno que todavía no había perdido la fe, según la interpretación de Antonio Regalado.³¹⁸ No obstante, puesto que de lo que nos estamos ocupando aquí es de la crisis de la fe, nos centraremos en el personaje de Pachico Zabalbide, sobre el cual descarga Unamuno una mayor dosis de autobiografía, hasta el punto que Ricardo Gullón lo denomina “el portavoz directo del autor”.³¹⁹ Al hilo de ese carácter autobiográfico, es preciso subrayar que Pachico experimentó a su llegada a Madrid sensaciones paralelas a las de Unamuno: nostalgia de la tierra nativa, incremento de la voracidad intelectual, y cuestionamiento de los dogmas y de la fe heredada. Desde ahí, se desencadenará su dramático conflicto interior, llamado a desestabilizar la hasta entonces preeminente posición de la fe en su entramado interno a partir de un proceso de racionalización de la misma.

Empeñábase en racionalizar su fe, iba a los sermones, y se hizo razonador del dogma y desdeñador, como su tío, de esas gentes que repiten ‘creo cuanto cree y me enseña la Santa Madre Iglesia’, ignorantes de lo que ésta enseña y cree.

[...] Cuando el año 66, a los dieciocho de edad le mandó su tío a estudiar a Madrid, era la época en que con el krausismo soplaban vientos de racionalismo. Pachico casi lloró tarareando el ‘Adiyo’, de Iparraguirre, al trasponer la peña de Orduña, dejando a su Vizcaya para ir a caer en medio del tumulto de ideas nuevas en que hervía la Corte. [...]

Seguía a la vez trabajando en su fe, preocupándole más que otra cosa el dogma del infierno, el que seres infinitos sufrieran penas íntimas. La labor de racionalizar la fe íbala carcomiendo, despojándola de sus formas y reduciéndola a sustancia y juego informe. Así es que al salir de misa en la mañana de un domingo -hacía tiempo que no iba a ella sino en los días festivos- se preguntó qué significase ya en él tal acto y lo abandonó desde entonces, sin desgarramiento alguno sensible por el pronto, como la cosa más natural del mundo.

Concurría con esta tarea en que la fe se desnudaba a sí misma en su mente, la brusca invasión de mil ideas vagas y resonantes, de retazos de Hegel y de positivismo, recién llevado a Madrid, y que era lo que más le penetraba. Y como un niño con su juguete nuevo, dióse a jugar con su razón, poniéndose a inventar teorías filosóficas, pueriles y simétricas ordenaciones de conceptos,... (OCE, II, 126-127)

En cuanto a Eugenio Rodero, también sufrió una crisis paralela al llegar a Madrid para continuar sus estudios. No vamos a detenernos en todas las referencias autobiográficas que pueblan *Nuevo Mundo* para ratificar el paralelismo entre la juventud

³¹⁸ “Ignacio representa en la novela el fondo intrahistórico, tradicionalista, de Miguel de Unamuno, el que fue en los años de su infancia, y el que seguiría siendo, si el desbordamiento de la razón no hubiera anegado sus creencias internas.” REGALADO GARCÍA, Antonio. *El siervo y el señor. La dialéctica agónica de Miguel de Unamuno*. Madrid: Gredos, 1968, p. 47. A esto, añade unas páginas más adelante: “Ignacio representa ‘el otro’ que Unamuno había sido y aparentemente dejado de ser por su rebeldía de librepensador, pero que en realidad se le había quedado intrahistóricamente dentro del alma, y que reaparecía a todas horas en forma de protesta o de nostalgia.” *Ibidem*, p. 51.

³¹⁹ Según este investigador, mientras que Ignacio representa el “querer ser unamuniano; Pachico encarna el ser de Unamuno, intelectual escindido...” GULLÓN, Ricardo. *Autobiografías de Unamuno*. Madrid: Gredos, 1960, p. 43. En la misma línea sostiene Antonio Regalado sobre este personaje: “Pachico Zabalbide es en la novela el ‘otro’ lado de Unamuno, el anti-Ignacio, el joven que avanza resuelto por la vía de los adelantos del siglo en su formación filosófica y científica. La proyección autobiográfica no puede ser más clara: seguir los azares de la formación y transformación de Pachico es conocer los de Unamuno, que se vale de ese recurso de ficción para contarlos y comentarlos.” REGALADO GARCÍA, Antonio. *El siervo y el señor. La dialéctica agónica de Miguel de Unamuno*. Madrid: Gredos, 1968, p. 52.

de Eugenio Rodero y de Unamuno, pues ya ha quedado suficientemente probado por la crítica unamuniana.³²⁰ De modo que iremos directamente en el relato de la crisis de fe del joven Unamuno a través de Eugenio Rodero.

Mas siempre en sus juveniles años de fe vio el mundo de la fe dentro de sí, [...] y en la edad en que otros corren tras el ensueño de la renovación de la vida corpórea, vislumbraba ideas, carne espiritual. Quería racionalizar su fe, el *rationale obsequium*, dibujar con línea pura y cándida el dogma preciso y limpio, comprender el mundo por la creencia. [...]

El aroma todo de la flor de sus creencias infantiles iba derritiéndose en savia colorante; sumióse en lectura de los más intrincados y abstrusos apologistas y empezó a buscar en la dogmática y la simbólica buscando el fondo de los insondables misterios.³²¹

Al hilo de este texto, podemos subrayar que el proceso de racionalización de la fe que emprendieron Eugenio Rodero y Unamuno estaba destinado a fortalecer a la fe desde la razón. Por ello habla de “comprender el mundo por la creencia”. Sin embargo, no obtuvo los resultados esperados. Como se narra en la novela, Eugenio percibió que el empuje de la razón cada vez arremetía con más fuerza, provocándole tal desasosiego que acabó por abdicar de la fe heredada y entregarse a una suerte de panteísmo.

Creíase completamente aislado en el mundo, en un mundo erizado de abismos y de tristezas y oscuridades. [...]

Y de todas aquellas violentas sacudidas le quedó un violento resquemor, una inquietud extraña, anhelos que no había sentido antes, y que buscaron escape en el mundo del pensamiento. Entró de lleno en el catolicismo racionante, despreciando a los que creían con la fe flotante en el ámbito o con la fe del carbonero.

Empezó a zahondar en los dogmas y fue el del infierno es que se le rebeló primero. [...] Y arrancando de ésta y otras análogas torturas mentales fue sin sentirlo viviendo en su interior la doctrina recibida hasta que se dijo un día: ‘¡Pero es que no creo...!’ Y así que sin asombro ni cuidado, descubrió como cosa que sin saberlo conocía, no poder rezar ya el credo, lanzóse con voracidad insaciable a la lectura de los que tuviera por prohibido hasta entonces.

¡Qué torrentes, qué remolinos y qué inmensa labor en su alma! [...] Parecíale que allá, a lo lejos, donde el largo y desolado camino se perdía en el cielo, la Virgen, apoyada en un dintel del hogar, mirara marchar al hijo pródigo.

[...] Y así, comenzando por una especie de protestantismo vago, pasó a ser panteísta y a llenarse de la aspiración de serlo todo, abarcarlo y comprenderlo todo y todo justificarlo.³²²

Aunque ya hemos advertido que no hay que tomar al pie de la letra ni los textos autobiográficos de Unamuno, ni las ficciones literarias que parecen encarnarlo, en este caso concreto, no nos cabe duda que su fe se desmoronó en Madrid de manera muy

³²⁰ Armando Zubizarreta fue el primero en pronunciarse sobre el autobiografismo de esta novela al afirmar que: “Es indudable que don Miguel había dado forma literaria a su aventura religiosa en *Nuevo Mundo*.” ZUBIZARRETA, Armando. *Tras las huellas de Unamuno*. Madrid: Taurus, 1960, p. 68. En la misma línea, sostiene García Jambrina sobre *Nuevo Mundo*: “en la novela se narra la crisis religiosa que había sufrido Unamuno 1882, cuando estudiaba en Madrid,...” GARCÍA JAMBRINA, Luis. Los antecedentes unamunianos de 1902: *Nuevo Mundo* o la anticipación de la ‘Nueva novela’. *Ínsula*, mayo 2002, nº 665, p. 12. Tanganelli, por su parte, matiza al respecto que: “En la historia de Eugenio se narra, o más bien se transfigura, la biografía unamuniana. Rodero es un proyecto vital, por este motivo tiene que acoplar el relato de un pasado verosímil a la fabulación (¿al vaticinio?) de un futuro posible...” TANGANELLI, Paolo. *Unamuno fin de siglo: la escritura de la crisis*. Pisa: ETS, 2003, p. 134.

³²¹ UNAMUNO, Miguel de. *Nuevo Mundo* (edición e introducción de Laureano Robles). Madrid: Trotta, 1994, p. 46.

³²² *Ibidem*, p. 51.

similar. Ahora bien, no por ello debemos bajar la guardia y dejarnos llevar a una identificación total entre realidad y ficción en el caso de *Nuevo Mundo*. Desde esa inercia, algunos investigadores han señalado como posible factor incidente en el proceso de descreimiento de Unamuno un supuesto desliz amoroso en el que a punto estuvo de caer con una de las sirvientas de la casa de huéspedes donde se alojaba en Madrid. La base de esta interpretación no es otra que el personaje de Eugenio Rodero, a quien, según narra la novela, durante su estancia en Madrid, justo cuando la crisis de fe estaba a punto de estallar, se le escaparon algunos abrazos y caricias a una de las sirvientas de la casa de huéspedes donde se alojaba, quedando turbado el ánimo del joven estudiante, temeroso de traicionar a su novia.³²³ Zubizarreta fue el primero en abrir esta hipótesis partiendo de las “distintas dosis autobiográficas de la obra”, pero advirtiendo que: “Sólo como cautelosa hipótesis se puede pensar en la dosis autobiográfica del pasado aludido.”³²⁴ Sin embargo, otros investigadores, como Rabaté, la han dado por sentada, afirmando que en este proceso de resquebrajamiento de la fe, al impacto racional se sumaron las tentaciones de la carne, nutriendo así esta crisis sentimental a su más profunda crisis religiosa.³²⁵ Sin cerrar del todo la puerta a este posible factor, por

³²³ “Para ahorrar luz a la patrona y evitar cuando menos la soledad externa íbase al comedor donde la cocinera cosía o hacía media mientras él estudiaba sus lecciones. [...] / Empezó a tutearla cuando estaban a solas, [...] Y no sólo la tuteaba sino que se empeñaba en que le tuteara ella también. / Retirado al cuarto redoblaba sus rezos como presintiendo algún mal oculto y al día siguiente, cuando iba la criada a su cuarto a hacer la cama, demostrábale una seriedad seca, hasta que, llegada la noche y en la soledad de nuevo, cerraba el libro y volvía a las andadas. / [...] Cuando un día la encontraba sola en el pasillo empezaba a abrazarla y nada más que abrazarla; cogíala y ella con los brazos caídos, sin soltar la escoba cuando la llevaba, dejábase oprimir contra el pecho del pobre Eugenio. Eran simples abrazos. Y cuando iba a acostarse, hincado de rodillas hasta que le dolieran éstas, pedía a Dios perdón y que le librara de caída. [...] / Durante unos días trató con austera sequedad a la muchacha que le preguntaba lo que le pasaba, si había recibido malas noticias, si estaba enfermo. Y a medida que los efectos de la comunión fueron debilitándose fueron volviendo los abrazos furtivos. / Colocadas las sillas juntas en las sesiones nocturnas empezó Eugenio por echar, como al descuido, su brazo sobre el respaldo del de la muchacha, pasó a jugar con sus pendientes y acariciarla el cuello sin quitar la vista del libro, a ratos contraía el brazo atrayéndola a sí. Poníanse ambos como amapolas y respiraban fuerte. Noche hubo en que pidió Eugenio el candelero antes de tiempo y con él en la mano, de pie, respirando por la boca muy abierta, se quedó mirándola, le dio bruscamente las buenas noches y atropellando sus oraciones se acostó con fiebre. Y otra noche la sentó en sus rodillas y sujetándole el talle con un brazo siguió leyendo en sus libros mientras ella seguía haciendo media, escena silenciosa que se repitió en adelante. Muchas veces, silenciosamente, sin decir palabra, atraía Eugenio la cabeza de la muchacha a su cabeza y oprimía mejilla con mejilla, pero jamás la dio un solo beso. [...] / Una noche en que sentía Eugenio violentos latidos en las venas de las sienes, escalofríos y cosquilleo se retiró temblando al cuarto y desde él pidió la luz. Y al entrar a oscuras la criada la cogió bruscamente, la oprimió contra su pecho y silenciosos, con la respiración ansiosa, oyeron el campanillazo del ama. Aquella noche se la pasó Eugenio casi toda de rodillas rezando y llorando, llorando su soledad, una soledad inmensa y triste. [...] Y no volvió a dirigir apenas la palabra a la cocinera, que a los pocos días se fue de la casa.” *Ibidem*, pp. 49-51.

³²⁴ ZUBIZARRETA, Armando. *Tras las huellas de Unamuno*. Madrid: Taurus, 1960, p. 91.

³²⁵ “La crisis sentimental nutre la crisis religiosa, la gran ciudad hace mella en el catolicismo romántico de su niñez, amenaza unos amores románticos de juventud.” RABATÉ, Jean-Claude. *Guerra de ideas en el joven Unamuno (1880-1900)*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001, p. 33. A esto añade en su biografía de

nuestra parte, lo ponemos en duda y, en todo caso, lo consideramos causa menor, al igual que han hecho otros investigadores.³²⁶

Más allá de estos trasvases a la ficción del proceso de racionalización de la fe del joven Unamuno en Madrid, también podemos encontrar testimonios del mismo en ciertos fragmentos del *Diario Íntimo* (1897), en los que afirma que la racionalización de la fe consistió en “pensar en los dogmas” y que la consecuencia fue la pérdida de esa fe.³²⁷ Igualmente, en el artículo “Principales influencias extranjeras sobre mi obra” (1901), describe ese proceso de racionalización de la fe como un camino progresivo y vinculado a su acercamiento a la filosofía:

Quando llegué a Madrid a estudiar, el año 80, teniendo yo dieciséis, iba en ese estado de ánimo y así me conservé mis dos primeros años de carrera. Proseguí en mi empeño de racionalizar mi fe, y es claro, el dogma se deshizo en mi conciencia. Quiero decirle con eso que mi conversión religiosa (tal es su nombre) fue evolutiva y lenta, que habiendo sido un católico practicante y fervoroso, dejé de serlo poco a poco, en fuerza de intimar y racionalizar mi fe, en puro buscar bajo la letra católica el espíritu santo. Y un día, de carnaval (lo recuerdo bien), dejé de pronto de ir a misa. Entonces me lancé en una carrera vertiginosa a través de la filosofía. (OCE, IX, 816-817)

Unamuno: “Después de los días claros en que consigue revivir fugazmente la fe de su niñez en la luz difusa de los templos, las noches en el cuartito lúgubre de la pensión son interminables porque lo acosa la visión del infierno con la tentación del pecado de la carne. El mozo suele estudiar al anochecer en el comedor y a su lado se sienta la cocinera de la casa de huéspedes, tímida y callada. Con el tiempo nace entre los dos jóvenes una mutua atracción fraguada por sus soledades y la nostalgia de su tierra, con abrazos furtivos y caricias inocentes. [...] Cierta noche, el estudiante sienta a la muchacha en sus rodillas y sujetándola por el talle con un brazo prosigue la lectura de sus libros mientras ella sigue haciendo media. A veces, se atreve a acercarse a la cabeza de la muchacha a la suya, ‘se rozan y se aprietan mejilla con mejilla’, pero jamás le da un beso; incluso una noche en que está enfermo, la muchacha se tiende en la cama en la oscuridad. En varias ocasiones, el campanillazo providencial que anuncia la vuelta de la patrona separa brutalmente a los dos jóvenes y es entonces cuando el estudiante se siente consumido por un remordimiento y un dolor atroces. Ya solo en su cuarto, redobla los rezos, pide a Dios que no le deje caer en la tentación, [...] Las cartas que recibe de su novia aumentan su desamparo, se siente atormentado por la vergüenza y el miedo al infierno. Acaba por escribir a su amada contándole todo, y cuando llega el perdón inesperado y salvador, saca fuerzas de flaqueza para mostrarse frío y seco con la cocinera hasta que no vuelve a dirigirle apenas la palabra y la moza se va finalmente de la casa.” RABATÉ, Colette, y RABATÉ, Jean-Claude. *Miguel de Unamuno. Biografía*. Madrid: Taurus, 2009, pp. 61-62.

³²⁶ Según Rivera de Ventosa: “La pérdida de su creencia en Dios no es, pues, debida a las destemplanzas de la carne, sino que fue obra de su fría inteligencia juvenil, desbordada en ansia de saber y de pedir razón de todos y a todos,...” RIVERA DE VENTOSA, Enrique. *Unamuno y Dios*. Madrid: Encuentro, 1985, p. 80. Recientemente, también Juaristi ha puesto en tela de juicio esta hipótesis: “Sus últimos biógrafos le atribuyen una breve y casi inocente aventura ancilar con una criadita de la fonda Astrarena, sin más base que la aparición de un incidente semejante en la juventud estudiantil de Eugenio Roderó, protagonista de *Nuevo mundo*. Otra vez la presunción de autobiografía simulada en la ficción, y no es que se deba negar cualquier flaqueza de la carne al joven Unamuno. Por el contrario, hay una alta probabilidad estadística de que viviera una experiencia de ese tipo, porque eran habituales los amoríos entre estudiantes y muchachas de condición humildes, [...] Sin embargo, nada autoriza a afirmar que la susodicha aventura fuera algo más que una fantasía de novelista sin fundamento en la biografía personal del autor.” JUARISTI, Jon. *Miguel de Unamuno*. Madrid: Taurus, 2012, pp. 135-136.

³²⁷ “Racionalizar mi fe. Quise hacerme dueño y no esclavo de ella, y así llegué a la esclavitud en vez de llegar a la libertad en Cristo.” OCE, VIII, 802. “Maté mi fe por querer racionalizarla,...” OCE, VIII, 829. “Perdí la fe pensando mucho en el credo y tratando de racionalizar los misterios, de entenderlos de modo racional y más sutil.” OCE, VIII, 857. “Perdí mi fe pensando en los dogmas, en los misterios en cuanto dogmas;...” OCE, VIII, 865.

La crítica unamuniana no ha permanecido ajena a estos testimonios directos, si bien ha interpretado de diversos modos el proceso de racionalización de la fe en el joven Unamuno. Así, a partir del texto que acabamos de citar, Cerezo Galán ha subrayado la ambigüedad de ese concepto de “racionalización de la fe” empleado por Unamuno:

De un lado, se refiere a la tarea de dar cuenta racional de la fe, y en este sentido parece obvio que la línea criticista y positivista, emprendida por estos años, le condujera a un ‘furioso agnosticismo’. [...] Pero ¿por qué hablar entonces de ‘conversión religiosa’? Esto hace pensar en un segundo sentido de racionalizar la fe, como reducción ético-antropológica del contenido dogmático. [...]

El agnosticismo teórico se fundía así con un reduccionismo humanista del dogma religioso, en un proceso de secularización de la creencia.³²⁸

Por mi parte, estoy de acuerdo con esta matización de Cerezo Galán, pero entiendo que convendría precisarla, teniendo en cuenta que la denominación de “racionalización de la fe” que emplea Unamuno es un concepto amplio. Dicho concepto envuelve dentro de sí todo un proceso que empieza por la racionalización de los dogmas del catolicismo, en un intento de casar razón y fe, pero que acabará con la disolución de tales dogmas y de la fe misma. Es decir, Unamuno intentó someter los dogmas católicos al filtro de la razón, teniendo por objeto dotar a su fe de un armazón racional que la sustentase.³²⁹ A ello contribuyó la creciente confianza que venía depositando en la razón desde su descubriendo de la filosofía entre 1878 y 1879. En ese sentido amplio considero que utiliza el pensador vasco la noción de “racionalización de la fe”. Asimismo, hay que tener en cuenta que esta tendencia era dominante en la neoescolástica de la época, con una fuerte impronta racionalista, como observaría el mismo Unamuno años después,³³⁰ y como han visto algunos de los investigadores de su obra, justificando desde ahí el modo de proceder del pensador vasco.³³¹ Lo que ocurrió

³²⁸ CERESO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, pp. 127-128.

³²⁹ A eso se refiere González Caminero cuando habla de “el empeño torturador de reconstruir sobre inmovible basamento racional el edificio de sus creencias católicas.” GONZÁLEZ CAMINERO, Nemesio. *Unamuno. Trayectoria de su ideología y crisis religiosa*, vol. I. Santander: Universidad Pontificia de Comillas, 1948, p. 58.

³³⁰ En el artículo “La Quimera” (1905), escribe a este respecto: “Y el catolicismo es, hoy por hoy, entera y radicalmente racionalista. Se ha empeñado en racionalizar la fe y en hacer creer, no los misterios, sino la explicación que de ellos da, y ha sustituido a la religión con la teología. No basta creer en Dios; es menester admitir que se puede probar filosóficamente la existencia de Dios; y a los que creyendo en Dios sostenga que no creen posible demostrar con argumentos de ninguna clase su existencia, a éstos *¡anatema!*” OCE, III, 1102.

³³¹ Es el caso de García Mateo, que sostiene sobre este punto: “Este será precisamente el empeño del joven estudiante autodidacta: racionalizar la fe, llevando a sus últimas consecuencias un principio básico del catolicismo. La teología neoescolástica del siglo XIX y los correspondientes catecismos adolecían precisamente de un intelectualismo exagerado, que lo quería probar todo, sin dejar apenas espacio al misterio. La actitud racionalista del joven estudiante respecto a la fe es muy comprensible cuando se contemplan los tratados de doctrina católica de la época.” GARCÍA MATEO, Rogelio. *El problema de Dios en el joven Unamuno (1890-1900)*. En *El joven Unamuno en su época*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1997, p. 95.

finalmente es que, tras estos frustrados intentos de racionalización de la fe y de los dogmas, desfallecido e incapaz de reintegrar a aquella fe en su nueva estructura interior, el joven bilbaíno acabó por perderla y por confiar a la razón el timón de su espíritu. Ese es el resultado de su proceso de racionalización de los dogmas y de la fe católica. Por otra parte, volviendo sobre la matización de Cerezo Galán, sí que resulta extraño que Unamuno utilice en el texto citado la expresión “conversión religiosa”, cuando el resultado de todo este proceso fue, como hemos dicho, la pérdida de la fe. Más allá de esta ambigüedad, que el propio Unamuno imprimió a la narración de su primera crisis religiosa, lo que nos interesa subrayar es que el perder la fe no estaba entre las intenciones iniciales del vasco. El propósito de aquel proceso de racionalización, como hemos dicho, era fortalecer su fe desde los argumentos de la razón, que había de penetrar los dogmas del catolicismo. Esta es la hipótesis interpretativa por la que abogamos aquí y que suscribe buena parte de la crítica unamuniana.³³²

También nos interesa destacar, como elemento decisivo de este proceso de racionalización de la fe, el hecho de que Unamuno lo iniciara con la racionalización de los dogmas, en concreto, con el dogma del infierno. No resulta difícil contrastar esto, pues así figura en los dos textos anteriormente citados de *Paz en la guerra y Nuevo Mundo*, y en el *Diario Íntimo*, donde confiesa: “Por el infierno empecé a rebelarme contra la fe; lo primero que deseché de mí fue la fe en el infierno, como un absurdo inmoral.”³³³ (OCE, VIII, 793) La clave radica en que, a este joven Unamuno, la idea de la “nada”, de la posibilidad de “no ser” le generaba mayor temor que el infierno.³³⁴ A

³³² Vaya como ejemplo la interpretación de Sánchez Granjel, a cuyo juicio, el desmesurado “afán de saber” que se fue apoderando de Unamuno fue el impulso fundamental que le llevó “al peligroso juego de racionalizar su fe y acabó por abandonarlo en el más absoluto descreimiento; de puro creer perdió sus creencias, [...] Aquella inquietud intelectual, el ansia desahogada que lo mueve a perseguir el saber por el saber, tenía raíces muy hondas: (y no era tanto una propensión a la ciencia) fue la propia naturaleza de su fe quien indujo a su espíritu a buscar por los campos de la razón nuevas pruebas de su verdad...” SÁNCHEZ GRANJEL, Luis. *Retrato de Unamuno*. Madrid: Guadarrama, 1957, pp. 71-72.

³³³ Es preciso advertir que en la edición del *Diario Íntimo* recogida en las *Obras Completas* de Unamuno editadas por Manuel García Blanco, se cometió el terrible error de transcribir “absurdo moral” donde en el manuscrito dice “absurdo inmoral”.

³³⁴ En esa dirección, confiesa en el *Diario Íntimo* (1897): “Mi terror ha sido el aniquilamiento, la anulación, la nada más allá de la tumba. ¿Para qué más infierno, me decía? Y esa idea me atormentaba. En el infierno me decía- se sufre, pero se vive, y el caso es vivir, ser, aunque sea sufriendo.” OCE, VIII, 793. También en el artículo “La Quimera” (1905), recuerda a propósito de este caso: “Nunca, ni cuando era niño lograron aterrarme con descripciones del infierno por truculentas que ellas fuesen. Siempre me decía: ¡bien!, pero ¿se existe? ¿se vive?; entonces no es tan malo el infierno; lo peor es no ser.” OCE, III, 1101. Finalmente, volvió a pronunciarse sobre esto en *Del sentimiento trágico de la vida* (1913): “De mí sé decir, que cuando era un mozo, y aún de niño, no lograron conmoverme las patéticas pinturas que del infierno se me hacían, pues ya desde entonces nada se me aparecía tan terrible como la nada misma.” OCE, VII, 114. A lo añade más adelante: “Y he de confesar, [...] que nunca en los días de la fe ingenua de mi mocedad, me hicieron temblar las descripciones, por truculentas que fuesen, de las torturas del

partir de aquí, varios investigadores unamunistas han subrayado la importancia de que el proceso de racionalización de la fe se iniciase con la racionalización de los dogmas. Es el caso de Charles Moeller, García Mateo o Sarasa San Martín, que coinciden en sostener que la “rebelión” religiosa de este joven Unamuno comenzó por el dogma del infierno, y en subrayar la dimensión moral de esta crisis en torno al problema del pecado y al sentimiento de culpa.³³⁵ Sobre este punto, hay que tener en cuenta, como ha subrayado Sarasa San Martín, que: “Esta obsesión del pecado y la condenación podrían tener su origen en la insistencia moral del catolicismo español,…”³³⁶ Tendríamos, por tanto, que la “dimensión moral” juega un papel decisivo en el problema religioso del joven Unamuno. Recordemos que también Cerezo Galán hablaba de una “reducción ético-antropológica del contenido dogmático” y de un “proceso de secularización de la creencia”. Ahora bien, esta crisis religiosa no se cerró en el “plano moral” sino que, como han observado Moeller y Sarasa San Martín, desde ese “plano moral” se extendió acto seguido a un “plano teológico”, siguiendo Unamuno de ese modo la tendencia de la apologética católica de su siglo.³³⁷ Ahí es donde empezaría el verdadero proceso de

infierno, y sentí siempre ser la nada mucho más aterradora que él. El que sufre vive, [...] y es mejor vivir en dolor que no dejar de ser en paz. En el fondo, era que no podía creer en esa atrocidad de un infierno, de una eternidad de pena, ni veía más verdadero infierno que la nada y su perspectiva.” OCE, VII, 135.

³³⁵ “El dogma que provocó su primera rebelión fue el del infierno, en el que veía un absurdo inmoral. La aparente desproporción entre un ser finito y la infinitud de las penas infernales fue probablemente el punto preciso que ocasionó el primer choque. El conflicto se produjo sin duda en el plano moral: como muchos jóvenes católicos fervorosos, Unamuno conoció probablemente la obsesión del pecado y de la condenación.” MOELLER, Charles. Miguel de Unamuno o la esperanza desesperada. En *Literatura del siglo XIX y Cristianismo*. Madrid: Gredos, 1964, p. 77. A esto añade Moeller en otro trabajo posterior: “Unamuno nunca supo liberarse de la preocupación del pecado moral. Quiso, sin duda, sofocar ese sentimiento de culpabilidad reemplazándolo por la experiencia sensible de la presencia de Dios. Con ello estaba reviviendo en sí mismo, acaso sin darse cuenta, el drama jansenista entre el pecado y la gracia. El medio de tal clima, el dogma del infierno le pareció bien pronto ‘un absurdo inmoral’.” MOELLER, Charles. *Textos inéditos de Unamuno*. Murcia: Athenas Ediciones, 1965, pp. 27-28. Sarasa San Martín, por su parte, escribe: “su primera rebelión interior contra la fe tuvo por objeto el dogma del infierno, en el que veía un absurdo inmoral.” E insiste poco después en que “el conflicto se produjo en el *plano moral*.” SARASA SAN MARTÍN, José. *El problema de Dios en Unamuno*. Bilbao: Diputación Foral de Vizcaya, 1989, p. 39. En cuanto a García Mateo, su interpretación se mueve en la misma línea: “No cabe duda de que el empeño autodidacta del joven estudiante de querer pensar y creer por cuenta propia es laudable. Y en este empeño surge como primer problema no el de Dios, sino el del infierno, lo que pone de nuevo de manifiesto la dimensión moral de su problema religioso:...” GARCÍA MATEO, Rogelio. *El problema de Dios en el joven Unamuno (1890-1900)*. En *El joven Unamuno en su época*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1997, pp. 94-95.

³³⁶ SARASA SAN MARTÍN, José. *El problema de Dios en Unamuno*. Bilbao: Diputación Foral de Vizcaya, 1989, p. 73.

³³⁷ Según Moeller: “La crisis se extendió muy pronto al plano teológico. Como muchos espíritus juveniles, [...] Unamuno persiguió sin duda una especie de evidencia racional del hecho de la revelación, [...] La apologética demasiado intelectualista, casi ‘racionalista’, que había dominado en el siglo XIX, se había orientado en el mismo sentido. El error de Unamuno es, pues, muy excusable. Al escapársele necesariamente esa certeza ‘evidente’ -la fe no es la conclusión de un raciocinio-, cae en el otro extremo: puesto que no se podía ‘probar’ la verdad de la fe, tampoco se podía, por ningún concepto, darle un fundamento razonable; en otros términos, arrastrado por el extremismo de la juventud, Unamuno traspasó

racionalización de la fe, cuando el vasco empezó a buscar constataciones teóricas de los dogmas del catolicismo.

Nos quedaría todavía una última matización por hacer al hilo de este proceso de racionalización de la fe del joven Unamuno, de cara a la cual, Charles Moeller nos volverá a seguir de guía. Según los textos autobiográficos que hemos visto, este proceso apuntaba, entre otras cosas, a una búsqueda del espíritu cristiano bajo los dogmas escritos del catolicismo. En concreto, en el texto citado de “Principales influencias extranjeras sobre mi obra”, habla Unamuno de un “puro buscar bajo la letra católica el espíritu santo”. Pues bien, sobre este punto, plantea Moeller que esto pudo ser una “explicación ulterior” de Unamuno, posterior a la crisis del 97, pero que no estuvo presente en aquellos años juveniles, cuando la racionalización de la fe apuntaba simplemente a “razonar el dogma”, pero no a buscar el espíritu bajo la letra.³³⁸ Una vez más, la autofabulación unamuniana resulta engañosa.

Continuando con el examen de esta crisis de fe del joven Unamuno en diálogo con la crítica unamuniana, todos coinciden en subrayar que su progresiva aproximación a la filosofía fue determinante para el desencadenamiento de este proceso de racionalización de la fe. Sobre este punto, Gómez Molleda, han incidido en la importancia del clima filosófico que respiró en Madrid durante aquellos años.³³⁹ Otros

el punto de equilibrio, que, en este dominio, está situado entre la evidencia y la opinión. [...] / La expresión de Santo Tomás: *Actus credentis terminatur non ad enuntiabile sed ad rem*, ‘el acto de fe tiene como meta no el enunciado, sino la cosa’, permite descubrir el sentido inteligible de los dogmas, salvaguardando al mismo tiempo su carácter de signos sagrados, que conducen al espíritu hasta la realidad significada, [...] Si Unamuno hubiera conocido esta doctrina, habría podido pensar los dogmas, no ciertamente como enunciados estáticos, que atrapan la verdad religiosa, sino como enunciados que significan, ya en sí mismos, algo del misterio insondable de la revelación. Pero nadie podía, en aquella época, hacer conocer esta verdad al joven que llegaba a Madrid ‘con la mente llena de fórmulas muertas.’” MOELLER, Charles. Miguel de Unamuno o la esperanza desesperada. En *Literatura del siglo XIX y Cristianismo*. Madrid: Gredos, 1964, pp. 78-80. Este juicio lo suscribe Sarasa San Martín: “la causa de la crisis de fe, que fue en un comienzo de tipo moral, muy pronto se extendió al plano teológico. En efecto, su insaciable deseo de saber le llevó ante el misterio de Dios a pedir pruebas tangibles de una verdad que es, en esencia, intangible. Al no lograrlas, abandona su fe en Dios. Así pues, la causa de *tipo teológico* es la que correspondería a todo este proceso que hemos llamado de racionalización de la fe, cuyo desenlace será la pérdida de esa misma fe. [...] / Manifestaciones importantes de este ‘proceso de racionalización de la fe’ fueron la búsqueda, por parte del joven Unamuno, de una especie de evidencia racional de los dogmas de fe, no distinguiendo esferas de conocimiento entre lo natural o científico, y lo sobrenatural o revelado. Al no lograrlo, abandona la fe...” SARASA SAN MARTÍN, José. *El problema de Dios en Unamuno*. Bilbao: Diputación Foral de Vizcaya, 1989, p. 73.

³³⁸ “Es difícil captar el sentido exacto de la expresión ‘racionalizar la fe’ en la época misma de la crisis, en 1880. Las menciones de este tema que encontramos implican un esfuerzo de búsqueda del espíritu bajo la letra. Esta es, a mi parecer, una ‘explicación ulterior’, [...] En 1880, esta fórmula significa que Unamuno quiso razonar el dogma, conocer el contenido de la enseñanza, en vez de atenerse al cristianismo de la fe del carbonero.” MOELLER, Charles. Miguel de Unamuno o la esperanza desesperada. En *Literatura del siglo XIX y Cristianismo*. Madrid: Gredos, 1964, p. 76, nt. 2.

³³⁹ Según Gómez Molleda, Unamuno accede a esta “racionalización de la fe”, estando “inmerso en las distintas corrientes ideológicas que impregnan el ambiente universitario de la capital española”. Desde

investigadores, en cambio, han privilegiado las solitarias lecturas que conformaron su formación autodidacta.³⁴⁰ Ambos factores, a mi juicio, son centrales en la misma medida. Sin embargo, la crítica ha puesto mayor acento en la influencia de las lecturas particulares. En lo que divergen los críticos es a la hora de privilegiar unas fuentes sobre otras. Así, Armando Zubizarreta ha destacado la lectura de la *Lógica* de Hegel y de las “Críticas” de Kant entre 1882 y 1883.³⁴¹ Cerezo Galán y Jean-Claude Rabaté han subrayado la influencia del racionalismo criticista y del positivismo.³⁴² Rivera de Ventosa, por su parte, ha señalado como responsable al “evolucionismo monista”.³⁴³ Fernández Turienzo, en cambio, ha incidido en la importancia del positivismo racionalista, mencionando a Michelet y a Renan, como los autores que más “parte activa” tuvieron en la crisis religiosa de Unamuno, dada su participación en el proceso de racionalización de la fe.³⁴⁴ Ante tal diversidad de interpretaciones, habría que verificar si realmente Unamuno leyó a estos autores entonces, o si más bien los conocía de forma indirecta. Lo que no cabe duda es que sus lecturas filosóficas, junto con las obras de apologética católica neoescolástica que leyó entonces, participaron activamente en su proceso de racionalización de la fe.

ahí, sostiene que este “esfuerzo de racionalización de la fe [...] entra dentro del programa común universitario de ese momento, en el que se ventilaba, como en los demás ambientes intelectuales de Madrid, el conflicto entre la religión y la ciencia.” GÓMEZ MOLLEDA, Dolores. *Los reformadores de la España Contemporánea*. Madrid: CSIC, 1966, pp. 391-392.

³⁴⁰ A juicio de González Caminero: “no fue la Universidad, hasta cierto punto depurada con el cambio de la restauración alfonsina, cuanto la lectura privada, una lectura cautivadora y absorbente de todos los representantes del pensamiento moderno, lo que produjo el desequilibrio interior de Unamuno.” GONZÁLEZ CAMINERO, Nemesio. *Unamuno. Trayectoria de su ideología y crisis religiosa*, vol. I. Santander: Universidad Pontificia de Comillas, 1948, p. 58. Asimismo, Sarasa San Martín entiende que “la causa más importante del abandono o pérdida de la fe en Dios por Unamuno es el esfuerzo por querer racionalizar esa misma fe. Pues bien, pensamos que sus lecturas ejercieron un influjo predominante en el itinerario intelectual de Unamuno, y fueron un factor decisivo, tal vez el más importante, en este intento por querer racionalizar la fe.” SARASA SAN MARTÍN, José. *El problema de Dios en Unamuno*. Bilbao: Diputación Foral de Vizcaya, 1989, p. 75.

³⁴¹ ZUBIZARRETA, Armando. *Tras las huellas de Unamuno*. Madrid: Taurus, 1960, p. 27.

³⁴² CERESO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 127. RABATÉ, Jean-Claude. *Guerra de ideas en el joven Unamuno (1880-1900)*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001, pp. 30-31.

³⁴³ “Fue el evolucionismo monista, tipo Hegel, o tipo Spencer, el sistema filosófico que desnudó su alma de la idea de Dios.” RIVERA DE VENTOSA, Enrique. *Unamuno y Dios*. Madrid: Encuentro, 1985, p. 94.

³⁴⁴ “Fue el método crítico de Renan, inspirado en la escuela histórica alemana, [...] el método positivista de Renan, el que definitivamente privó a Unamuno de su fe. Fue la aceptación, el acatamiento de su ‘método racional’, es decir, claramente racionalista. La razón, tal como ellos la entendían, no tolera nada que ella misma, con sus propios métodos, no pueda comprobar. No hay lugar, pues, para nada que por definición, sea sobrenatural -dogma, misterios- o extra-racional -tendencias, agentes exteriores al sistema, inspiración divina-. La instalación de este positivismo racionalista histórico y la imposibilidad total de seguir viviendo en la ya titubeante fe de su infancia, son fenómenos que se condicionan mutuamente.” FERNÁNDEZ TURIENZO, Francisco. *Unamuno, Menéndez Pelayo y la verdadera realidad histórica*. En *Volumen Homenaje Cincuentenario Miguel de Unamuno* (edición de Dolores Gómez Molleda). Salamanca: Casa-Museo Unamuno, 1986, p. 585.

En suma, más allá de todas estas posibles causas de la crisis de fe del joven Unamuno en Madrid, el caso es que fue aquí donde se originó, o más bien, estalló su drama interior. Se abrió así una tragedia íntima de la que el filósofo vasco jamás podrá desasirse, pues nunca lograría resolver este conflicto entre razón y fe, como él mismo reconoció a Santiago Ramón y Cajal.³⁴⁵ De hecho, su vida intelectual y espiritual estaría determinada en adelante por su instalación en el conflicto como condición vital.

Para terminar este capítulo, aun siendo conscientes de lo enemigo que era Unamuno de las etiquetas, nos quedaría observar cómo el propio pensador vasco y sus investigadores han denominado esta etapa subsiguiente a la pérdida de la fe. Si nos fijamos, en primer lugar, en los textos de Unamuno relativos a esta etapa de su vida, en unos casos se habla de “agnosticismo” y en otros, de “ateísmo”. Desde ahí, la crítica unamuniana ha deambulado entre sendos términos. Las confesiones de haber profesado entonces el agnosticismo las encontramos en las *Meditaciones evangélicas* (1897-99), donde afirma que “ha atravesado el racionalismo agnóstico”,³⁴⁶ y en el artículo “Castelar” (1915), escribe respecto a aquel tiempo: “Yo, que profesaba por entonces un furioso agnosticismo,...” (OCE, VIII, 341) En cuanto a la crítica unamuniana, buena parte ha afirmado desde aquí la existencia de un Unamuno agnóstico, negando, por otra parte, que llegase a profesar el “ateísmo”.³⁴⁷ Sin embargo, el mismo Unamuno llegó a definirse a sí mismo, a propósito de esta etapa, dentro del

³⁴⁵ En una carta del 4-IV-1917, le escribe: “he temblado de ponerme a recordar por escrito y para el público la tragedia íntima que se siguió a mi llegada a Madrid, a estudiar la carrera [...], y que fue la crisis religiosa de que aún no he salido ni espero salir, pues que la esencia misma de mi vida espiritual es crítica y aún dialéctica y hasta polémica.” UNAMUNO, Miguel de. *Epistolario inédito*, vol. II (edición de Laureano Robles). Madrid: Espasa-Calpe, 1991, p. 54.

³⁴⁶ UNAMUNO, Miguel de. *Meditaciones evangélicas* (edición e introducción de Paolo Tanganelli). Salamanca: Diputación de Salamanca, 2006, p. 110.

³⁴⁷ Abellán sostiene en relación a estos años que “Unamuno es un agnóstico religioso con decidida confianza en la razón.” ABELLÁN, José Luis. *Miguel de Unamuno a la luz de la psicología*. Madrid: Tecnos, 1964, p. 66. En la misma línea, Gómez Molleda refiere que “su período de racionalización de la fe, desembocará en unos años de juventud agnóstica y positivista”. GÓMEZ MOLLEDA, Dolores. *Los reformadores de la España Contemporánea*. Madrid: CSIC, 1966, p. 391. En cuanto a la negación del ateísmo, dice Sarasa San Martín: “Ni siquiera en su época de universitario profesó el ateísmo en sentido radical y estricto. / [...] la posición que mejor caracteriza a Unamuno, respecto de la existencia de Dios, es la del agnosticismo.” SARASA SAN MARTÍN, José. *El problema de Dios en Unamuno*. Bilbao: Diputación Foral de Vizcaya, 1989, p. 85. Su juicio lo suscribe Laureano Robles, que habla a este respecto de un salto “desde la creencia católica al agnosticismo”. UNAMUNO, Miguel de. *Crítica de las pruebas de la existencia de Dios* (edición y notas de Laureano Robles). *Limbo* (suplemento de *Teorema*, vol. XVIII/2), 1999, nº 8, p. 3. A esto, añade en otro trabajo, refiriéndose a esta primera crisis religiosa de Unamuno: “Esa ruptura, sin embargo, es más aparente que formal. Unamuno rompe con la fe infantil de congregante, con las prácticas jurídicas de la Iglesia, sin llegar por ello a una militancia atea.” ROBLES, Laureano. El Padre Lecanda, confesor de Unamuno. En *Miguel de Unamuno y el padre Lecanda*. Madrid: Institución de Estudios Complutenses, 1995, p. 7. Cerezo Galán también es partidario de esta denominación, entendiendo más preciso hablar de un “agnosticismo teórico” en el joven Unamuno y que su actitud “más que atea es agnóstica”. CERESO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, pp. 148-149.

ateísmo, bien como “ateísmo intelectual”, o bien como “ateísmo teórico”. Así, en el *Diario Íntimo* (1897), escribe: “He llegado hasta el ateísmo intelectual, hasta imaginar un mundo sin Dios,...” (OCE, VIII, 787) Y en el artículo “Sobre la filosofía española” (1904), reconoce: “Hace ya años, cuando, por culpa de esa condenada filosofía, chapoteaba yo en el ateísmo teórico,...” (OCE, I, 1164) Esto explica que varios investigadores hayan empleado la denominación de “ateísmo” para referirse al posicionamiento religioso del joven Unamuno, apuntando que su fuerte racionalismo estaba en la base de este posicionamiento.³⁴⁸ Por nuestra parte, entendemos que desde comienzos de 1883, cuando estalló la crisis de fe, hasta mediados de 1884, cuando regresó a Bilbao, Unamuno era más bien agnóstico que ateo y se aferró a un ideario positivo-racionalista, desde el cual, dejó en un segundo plano todo aquello que quedase más allá de los límites de la razón y de la ciencia. Ahora bien, también debemos tener en cuenta, como ha matizado Ereño Altuna, que “esta ciencia, científicista, en definitiva no lograría desalojar y ahogar, [...] todo lo que brotaba de lo más hondo de él, de su talento, hecho de anhelos y aspiraciones románticos. Pero, ahora, se hacía la ilusión de que le bastaría el culto a los hechos y la idea de evolución y progreso.”³⁴⁹

³⁴⁸ Zubizarreta fue uno de los primeros de adscribir al joven Unamuno al ateísmo: “Unamuno asimiló hondamente el humanismo ateo de su época. Agotó las posibilidades de éste dentro de la línea filosófica.” Desde ahí, se refiere al “radical humanismo ateo de Unamuno de 1882 a 1886,” ZUBIZARRETA, Armando. *Tras las huellas de Unamuno*. Madrid: Taurus, 1960, pp. 30 y 113. Fernández Turienzo, por su parte, sostiene que: “A su ateísmo teórico [...] corresponde, en el orden filosófico, un fenomenismo racional,...” FERNÁNDEZ TURIENZO, Francisco. *Unamuno, ansia de Dios y creación literaria*. Madrid: Alcalá, 1966, p. 86. En la misma línea, Rivera de Ventosa, incide en la influencia de la época, afirmando que Unamuno “llega claramente a hacer suyo el ateísmo filosófico ambiental.” RIVERA DE VENTOSA, Enrique. *Unamuno y Dios*. Madrid: Encuentro, 1985, p. 79. A esto añade más adelante, a propósito de este salto al ateísmo que dio Unamuno en su juventud: “La medida no es propia de la juventud. Tampoco lo fue del joven Unamuno. Su actitud desmesurada ante el misterio de Dios le llevó a pedir pruebas tangibles de una verdad que es, en esencia, intangible. Al no lograrlas, se despidió de Dios. Se hizo en su mente ateo. ¿También en su corazón? [...] Unamuno, minado por el ateísmo, abandonó sus prácticas cristianas.” RIVERA DE VENTOSA, Enrique. *Unamuno y Dios*. Madrid: Encuentro, 1985, p. 83. Un caso singular es el de Laureano Robles, que en otros trabajos había negado la “militancia atea” de Unamuno y, en cambio, aquí sostiene que: “En la etapa spenceriana, Unamuno militó en el ateísmo teórico.” ROBLES, Laureano. *Unamuno y las pruebas de la existencia de Dios (Un texto inédito)*. *Limbo* (suplemento de *Teorema*, vol. XVIII/2), 1999, n° 8, pp. 8-9. Finalmente, una de las definiciones más precisas, a mi juicio, de este “ateísmo teórico” de Unamuno es la de Nazzareno Fioraso, según el cual, la noción de “ateísmo teórico” es “la definizione che meglio descrive l’attitudine giovanile di Unamuno nei confronti di Dio.” A esto, añade: “Quello del giovane filosofo è, infatti, precisamente un ‘ateísmo teórico’, cioè diretto contro l’idea di Dio e la razionalizzazione della fede da parte della scolastica: si tratta più di una reazione all’ambiente teologico-tomista dell’università spagnola che una vera e propria professione di ateísmo.” FIORASO, Nazzareno. *El giovane Unamuno. Genesi e maturazione del suo pensiero filosofico*. Milano: Mimesis, 2008, pp. 194-195. La excepción la constituye García Mateo, que en lugar de un “ateísmo teórico”, habla de un “ateísmo positivista” en el joven Unamuno. GARCÍA MATEO, Rogelio. El problema de Dios en el joven Unamuno (1890-1900). En *El joven Unamuno en su época*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1997, p. 95.

³⁴⁹ UNAMUNO, Miguel de. *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca* (estudio introductorio, edición y notas de José Antonio Ereño Altuna). Bilbao: Beitia, 1997, p. 32.

En definitiva, los años de estudiante de Unamuno en Madrid trazaron el camino de su abandono de la fe católica heredada que, como hemos visto, no respondió a un cambio brusco. Fue una decisión madurada, que fue cuajando al compás de sus lecturas de sus solitarias reflexiones, del ambiente que respiró en Madrid... Todo ello le condujo a un proceso de racionalización de la fe destinado, en principio, a reforzar la fe misma desde la comprensión racional de los dogmas, pero que al cabo resultó ser un intento frustrado. Finalmente, el proceso desembocó en la toma de conciencia de estar cayendo en una impostura en sus últimos ejercicios como practicante de la fe católica. Desde ahí se produjo la caída de la fe, que podemos observar, por tanto, en paralelo a su progresiva confianza en la razón y en la ciencia.

I.3.5. Ocaso de las ensoñaciones vasquistas

Dentro de esta etapa madrileña del joven Unamuno, nos queda por abordar la otra gran crisis de este periodo, que fue la crisis ideológica desde la cual se fue alejando del fuerismo intransigente. Ya hemos mencionado que a su llegada a Madrid estaba henchido de vasquismo, alineado ideológicamente en los postulados del fuerismo intransigente y convencido de la labor que había iniciado en la prensa defendiendo de las libertades de su pueblo. Sobre estas bases, podemos entender la melancolía que sintió al alejarse por primera vez de su País Vasco:

Me acuerdo bastante bien de la primera vez que me alejé de mi Bilbao, en setiembre de 1880, cuando fui, teniendo dieciséis años, a estudiar mi carrera a Madrid. Al trasponer la peña de Orduña sentí verdadera congoja; a las sensaciones que experimentara al darme cuenta de que me alejaba de mi patria más chica, la sentimental, y aún más que sentimental, imaginativa; aquella Euscalerría o Vasconia que me habían enseñado a amar mis lecturas de los escritores de la tierra. (OCE, I, 87)

Como se aprecia aquí, el peso nostálgico de su romanticismo vascongado lo empezó a notar ya en el viaje en tren de Bilbao a Madrid, sintiéndose impelido a tararear entre lágrimas el “Adiyo” de Iparraguirre.³⁵⁰ Una vez allí, esa nostalgia fue una herida abierta que no dejó de sangrar, sumiéndolo en una profunda melancolía. De ahí que, medio siglo después, confesase a César González Ruano: “Madrid me fue hostil

³⁵⁰ En una carta a Amadeo Vives del 7-III-1899, escribe sobre esta anécdota: “la primera vez que salí de mi Vizcaya, para ir a Madrid a emprender mi carrera, lloré (así al pie de la letra, lloré) tarareando el *Agur nere biotzeko*, de Iparraguirre al trasponer la peña de Orduña para entrar en esta meseta a la que he acabado por querer.” UNAMUNO, Miguel de. *Epistolario inédito*, vol. I (edición de Laureano Robles). Madrid: Espasa-Calpe, 1991, p. 63. Precisamente, uno de los fragmentos de esa canción dice así: “Herrialde guztietan / toki onak badira, / bañan bihotzak dio / zoaz Euskal Herrira.” “Hay, ciertamente, / buenos sitios en todas partes / pero el corazón dice: / vete al País Vasco.” PJ, 8.

desde el primer día [...] Sólo vivía para recordar mi tierra y soñar volver a ella.”³⁵¹ En este sentido, aquel sentimiento nostálgico le sirvió de escudo ante la hostilidad e indiferencia que encontró en la Corte, como revela en sus *Recuerdos de niñez y mocedad*: “cuando, terminado mi bachillerato, salí de mi Bilbao para ir a estudiar la carrera en Madrid, llevaba en el alma, como preservativo, aquel vago romanticismo vascongado.” (OCE, VIII, 165) Solo los vivos recuerdos de su tierra, que no dejó de tener presente, lograban apaciguar su tristeza, participando aquí de nuevo la condición redentora de la niñez, que a través de los recuerdos fue un bálsamo para este joven Unamuno en Madrid, el único medio posible para no perder el contacto con quien había sido. Desde ahí, confiesa en el artículo “Arabesco pedagógico sobre el juego” (1914): “que si vivo, que si no me ha matado la desesperación íntima que en Madrid agarrotó mi adolescencia, ha sido porque logré volver a encontrar mi infancia, la infancia brizada entre los abrazos de mis montañas vascas, a orillas del Nervión, cuando mi alma se ahogaba -¡dulce ahogo!- en estética.” (OCE, VIII, 312) Tales recuerdos operaban así como sedativos, al igual que la esperanza de volver a su tierra, pues en estos momentos estaba convencido de que aquel periplo iría en beneficio de él mismo y de su pueblo.

Por otra parte, esta nostalgia vascongada marcó también ciertas rutinas en la vida del joven estudiante en Madrid durante los fines de semana. Muchos domingos por la mañana acudía a la Fuente de la Teja para escuchar hablar en euskera a las criadas vascas que allí se reunían,³⁵² o bien a las “afueras de Madrid a ver los bailes populares de mis paisanos” (OCE, V, 1211). Otros domingos iba, junto a su primo Telesforo de Aranzadi y otros estudiantes vascos, a almorzar invitados por un vergarés, Felipe de Zuazagoitia, que vivía en Madrid.³⁵³ A esto hemos de sumar sus frecuentes visitas al Centro Vascongado y al Círculo vasco-navarro, donde podía conversar con otros paisanos y escuchar a los coros del Orfeón.³⁵⁴ Otra prueba de la permanencia de ese

³⁵¹ GONZÁLEZ RUANO, César. *Vida, pensamientos y aventura de Miguel de Unamuno*. Madrid: Aguilar, 1930, p. 47.

³⁵² “los domingos, muy de mañana, acudía a la Fuente de la Teja, llevado por el deseo de oír hablar en vascuence a las criadas vascas que allí se congregaban a tales horas.” SÁNCHEZ GRANJEL, Luis. *Retrato de Unamuno*. Madrid: Guadarrama, 1957, p. 63.

³⁵³ GOICOETXEA MARCAIDA, Ángel. Telesforo de Aranzadi. Vida y obra. *Munibe* -Suplemento-, 1985, nº 5, pp. 33-34.

³⁵⁴ A propósito de este último, evoca en el artículo “El Orfeón Iparraguirre”, publicado el 8-VI-1885 en *El Noticiero Bilbaino*, y dedicado a Bartolomé de Ercilla, impulsor de los orfeones en Vizcaya: “¡Cuántas veces me acuerdo de aquel Círculo vasco-navarro que nació pletórico para morir de anemia, en el que hice tantos y tan buenos conocimientos! Allí te conocí y allí nos hicimos amigos, [...] / Y recuerdo también cuántas noches, en aquel pobre Círculo que nació en Madrid para morir, yo, que no soy músico, oía con la cabeza apoyada en los cojines rojos los coros del orfeón, y algunas veces, no me riñas, oyéndolos me dormía con su arrullo.” PJ, 76.

vasquismo la encontramos en uno de sus cuadernos de juventud, el *Cuaderno V*, que redactó estando aún en Madrid y en el cual reconoce su propensión de entonces a las lecturas sobre la cultura y la lengua vasca, y cómo aquella cuestión se convirtió para él en una obsesión.

Era extraño caso el que me pasaba hace algún tiempo. Me ponía a leer una cosa cualquiera, y cuando me cansaba, dejaba el libro y tomaba otro. Nunca encontraba dificultad en este cambio a veces brusco de ideas. Pero poníame a leer algo en bascuence o que sobre mi país basco tratara, lo dejaba y ya no podía tomar otra cosa porque me perseguía la idea de mi país, y no pausaba en él cosa concreta ni fija, sino ideas desatadas y vagas como las que asaltan la imaginación cuando se está mirando el cielo o el humo del cigarro. (CV, 54-55)

En esta misma línea, podemos aludir también al proyecto que ideó junto a un amigo y compañero de clase, Práxedes Diego Altuna, de “escribir una historia del pueblo vasco en dieciséis o veinte tomos en folio.” (OCE, VIII, 166) Desconocemos si dicho proyecto llegó a ser emprendido, pues Unamuno nunca más volvió a aludir a él, ni se conserva ningún borrador del mismo en su archivo de Salamanca, pero la anécdota puede servirnos como una prueba más de la permanencia de su exaltación vascongada durante sus primeros años en Madrid.

Sobre estas bases, podemos afirmar que el vasquismo juvenil de Unamuno se consolidó y aun se avivó durante sus primeros años en Madrid. El que continuase siendo fiel a ese sentimiento vasquista todavía a finales de 1882 nos lo ratifica una carta del 10-X-1882 dirigida a su amigo José Gortázar, que había emigrado a México. En dicha carta, evoca sus recientes conversaciones en Bilbao, durante las vacaciones de verano de ese mismo año, sobre la defensa de las antiguas libertades de Euskalerría.³⁵⁵ No obstante, la prueba de mayor peso de dicha permanencia en su vasquismo está en el escrito titulado “Al pie del árbol santo” (EISE, 83-86), con fecha de 23-XI-1882, es decir, tras algo más de dos años en la capital. El texto, de cuyo examen nos ocuparemos en el siguiente bloque,³⁵⁶ está inspirado en la primera visita que hizo Unamuno a Guernica, probablemente en el verano de 1882,³⁵⁷ para ver a su novia Concha Lizárraga.

³⁵⁵ “Qué cambio, amigo mío, del día de ayer y del día de hoy! Ayer discurríamos juntos por los lugares de nuestro país y juntos platicábamos en amena conversación de las letras, eterna conversación, y del malhadado destino de nuestras libertades y de otras mil cosas que unían nuestras voluntades en una sola voluntad y hasta nuestros pensamientos parecía que bullían de consuno siempre que recaía la conversación en asuntos que atañen á nuestra Euskalerría.” CMU, caja 65/61.

³⁵⁶ Cfr. pp. 288-289.

³⁵⁷ Laureano Robles ubica esta visita “en torno a 1880” (EISE, 83, nt. 1). Sin embargo, además de que el texto está fechado el 23-XI-1882, en el cuaderno *Notas entre Madrid y Bilbao*, Unamuno menciona esa visita en los siguientes términos: “Recuerdo que entonces, a luego de mi primer viaje a Guernica, hará de esto unos dos años según creo, escribí una hinchada y altisonante invocación al Árbol de Guernica...” NMB, 37. Teniendo en cuenta que esta parte del cuaderno está redactada ya en Bilbao, entre finales de 1884 y comienzos de 1885, y que Unamuno sitúa su primera visita a Guernica dos años atrás, lo más probable es que esa visita tuviese lugar en el verano de 1882, antes de regresar a Madrid.

En este viaje, el joven bilbaíno debió aprovechar para visitar al histórico roble, símbolo de las antiguas libertades del pueblo vasco, y aquella experiencia debió tenerla presente en muchos momentos de nostalgia vascongada, como cuando desde Madrid redactó el escrito citado. En cuanto al texto como tal, alberga un llamamiento a la unión fraternal del pueblo vasco-navarro y una apología de las reivindicaciones del movimiento euskalerriano, que había recogido el testigo del fuerismo intransigente.

Desde aquí, podemos afirmar una línea de continuidad en el vasquismo del joven Unamuno desde sus primeros fervores, allá por 1876, hasta finales de 1882, cuando seguía manifestando una clara adhesión a los postulados del fuerismo intransigente, como acabamos de ver. A partir de esta fecha, no tenemos otros referentes que así nos lo confirmen, aunque todo parece indicar que nada cambió. Sin embargo, ese curso de 1882-83 fue el de su encuentro con Antonio Sánchez Moguel, que al cabo resultó fundamental en su devenir intelectual, puesto que fue él quien le empujó a dedicar la investigación de su tesis doctoral al examen del origen de la raza vasca a la luz de su lengua, el euskera. Como vimos, Sánchez Moguel llevaba años investigando sobre el emergente campo del “regionalismo”, empleando como herramienta la filología y centrando su estudio en Cataluña y Galicia. Lo que hizo con Unamuno fue invitarlo a extender tales esa investigación al País Vasco. Esta influencia de Sánchez Moguel, en principio, no tenía por qué ir en menoscabo de su vasquismo. Sin embargo, aquí está el origen, a mi juicio, del cambio determinante que poco después se produciría en la percepción de Unamuno del pueblo vasco. De hecho, fue en torno a estas fechas y, sobre todo, en el desarrollo de la investigación de su tesis doctoral en el curso siguiente, cuando empezó a diluirse su “romanticismo vascongado” a favor de una perspectiva científica. Esto no implica que el País Vasco desapareciese de su horizonte de reflexión. De hecho, se situó en el centro de sus preocupaciones y de su trabajo intelectual. Pero sí es cierto que desde entonces comenzó a observar a su tierra desde otra óptica, en la que las efusiones románticas cedieron paso al rigor de la ciencia.

Por otra parte, aunque el desarrollo de la investigación de su tesis doctoral fue lo que provocó la redefinición del posicionamiento del joven Unamuno ante la “cuestión vascongada”, también hemos de tener en cuenta otros factores posibles. En primer lugar, que el joven bilbaíno había ido encontrando poco a poco su sitio en Madrid, gracias a las posibilidades que brindaba a su cultivo intelectual. Cada vez le era menos hostil la vida de la Corte y esto, inevitablemente, influyó en que menguara su sentimiento de nostalgia. También debió contribuir a este cambio el que, a lo largo de

estos años y como fruto de su presencia en el Ateneo y de su contacto con ciertos profesores de la Universidad Central, empezase a familiarizarse con otra visión del liberalismo, que tanto había denostado en sus primeros escritos, como era norma en los ámbitos del fuerismo intransigente. Desde ahí, es probable que el joven estudiante bilbaíno empezase a poner en cuestión, en torno a 1883, los principios del fuerismo intransigente, en los que pervivían residuos del carlismo y de ideologías tradicionalistas. No se trata de que virase de forma instantánea del fuerismo intransigente hacia el liberalismo. Fue más bien un proceso lento, al igual que el de su crisis religiosa, a lo largo del cual, fueron cayendo por su propio peso los postulados fueristas.³⁵⁸ Lo que hizo Unamuno fue someter a examen los fundamentos ideológicos de los principios que hasta entonces había defendido, pero sin perder de vista su propósito de seguir sirviendo a su tierra y a su pueblo vasco. En esta nueva coyuntura, renunció a las máximas y postulados del fuerismo intransigente, para alinearse con las tesis del republicanismo federal, que le permitían seguir defendiendo los intereses forales vascos, pero lejos del tradicionalismo político y religioso implícito en el fuerismo. De manera que podríamos situar aquí, en torno a 1883, el origen de su tránsito del fuerismo intransigente al liberalismo radical propio del republicanismo federal. De esta cuestión se ha ocupado en profundidad Eugenio Luján Palma en su libro *Trayectoria intelectual del joven Unamuno: historia de una crisis de fundamentos. De la defensa de los postulados fueristas y euskalerríacos, a la de los liberales y anarquistas*. Según dicho investigador:

Éste y no otro es el dilema que vive el joven Unamuno alrededor del año 1883. De repente su mundo conceptual, con las creencias y pensamientos que traía desde su infancia y adolescencia, desde los que había interpretado y conocido y estructurado la Realidad, queda vacío, sin sentido. Pasa a ser una estructura que se desmorona. [...] toma la decisión de desarticular todo ese mundo que le había servido de cimiento y en su lugar erigir otro, fundamentado en los presupuestos liberales, que se acopla mejor y más cabalmente a los nuevos tiempos y acontecimientos.³⁵⁹

Resulta paradójico, por otra parte, que Unamuno no tuviese que cambiar de referente para ello y que volviese a acudir al autor de culto de su adolescencia fuerista

³⁵⁸ En esta línea, también Luján Palma ha interpretado este proceso como gradual: “No será cuestión de uno o dos años [...], sino del asentamiento y asimilación paulatina de posturas más liberales. Esos postulados fueristas que trae bajo el brazo, [...] se verán por tanto modeladas, pulidas, mitigadas por la influencia del ambiente social y cultural de la Corte, así como por su paso por las aulas de la Central. El resultado no será otro que la lenta pero continua separación de tales presupuestos, abandonados a la vez que dejaba atrás la adolescencia. Una separación que comienza ya al poner su pie en el suelo de la Estación de Norte, al respirar los nuevos aires de Madrid, pues ése será el punto de inflexión más importante en el desarrollo intelectual del joven Unamuno.” LUJÁN PALMA, Eugenio. *Trayectoria intelectual del joven Unamuno: historia de una crisis de fundamentos*. Bilbao: Ayuntamiento de Bilbao, 2003, p. 136.

³⁵⁹ *Ibidem*, pp. 21-22.

en Bilbao, Francisco Pi y Margall. De hecho, en el artículo “Castelar” (1915), reconoce a propósito de estos años madrileños:

En mis mocedades de estudiante en Madrid no fue nunca Castelar ídolo de mi devoción. [...] El hombre público a quien por entonces iban mis simpatías todas, el que me atraía, y a quien acudí a oír siempre que pude, era Pi y Margall. Y nunca, sin embargo, crucé dos palabras con él.

[...] no era Castelar, el romántico, el creyente, sino Pi y Margall, el proudhoniano, el positivista, el incrédulo, quien nos atraía. Mas era tan sólo, lo repito, por su posición respecto a nuestro problema regional,... (OCE, VIII, 340-341)

Volviendo sobre Luján Palma, concede tal importancia a esta crisis ideológica que la define como:

la principal, primera y más importante de sus crisis: esa que le llevó a abandonar los presupuestos fueristas intransigentes a favor de los principios liberales, como fruto de su contacto con la Universidad y la Ciencia, dentro del marco de las discusiones entre verdad revelada y verdad científica, positivismo y tradicionalismo, evolucionismo y conservadurismo, en definitiva entre liberales y tradicionalistas.³⁶⁰

Por mi parte, considero que no fue esta ni su primera ni su más importante crisis en estos años, pues la repercusión que tuvo su crisis de fe en su vida y en su obra fue extraordinariamente mayor. Pero, al mismo tiempo, no cabe duda que este viraje ideológico constituyó también una crisis determinante, sobre todo de cara a la evolución de su posicionamiento político. Existe, además, una estrecha relación entre sendas crisis. Ambos procesos fueron progresivos, desenvolviéndose de forma lenta y prácticamente en paralelo a lo largo de estos años madrileños, hasta estallar en torno a 1883.³⁶¹ El porqué de esa relación lo podemos encontrar en el hecho de que ambas crisis compartiesen una raíz común, como fue el contacto creciente que el joven Unamuno mantuvo en Madrid con las nuevas corrientes filosóficas y científicas, como la lingüística, el positivismo o el evolucionismo. Este contacto, fraguado desde la Universidad Central, el Ateneo y las lecturas a que se entregó, ya vimos que jugó un papel determinante en el proceso de racionalización de la fe. Pues bien, en el mismo sentido, desempeñó un destacado papel en su abandono del fuerismo intransigente. Tendríamos, por tanto, dos consecuencias fundamentales que derivan de esta doble crisis de 1883, el desvanecimiento de la fe católica heredada, sustituida por la confianza

³⁶⁰ *Ibidem*, pp. 16-17.

³⁶¹ Sobre la vinculación de estas dos crisis han escrito Cerezo Galán y Jon Juaristi. “La experiencia de Madrid supuso también una crisis de fe en el nacionalismo romántico, en que se había alimentado de adolescente. [...] Junto a la cuestión religiosa, éste es el otro aspecto de una misma crisis de identidad.” CERESO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, pp. 131-132. “Quizás, más que una ruptura brusca, lo que se produjo fue un progresivo abandono u olvido de sus primeras convicciones políticas, probablemente paralelo a su paulatina pérdida de la fe religiosa durante los primeros cursos.” JUARISTI, Jon. *El linaje de Aitor. La invención de la tradición vasca*. Madrid: Taurus, 1998, p. 232.

en la razón científica y positiva, y la abdicación de los postulados del fuerismo intransigente, que se resolvió con su alineación en el liberalismo defendido por el republicanismo federal.

Por último, conviene advertir que cuando este cambio de su posicionamiento político y de su percepción de la “cuestión vascongada” cobró verdadera consistencia fue durante su último año en Madrid. Estamos en el curso 1883-84, que Unamuno dedicó a recibir las clases de doctorado y a la preparación de su tesis doctoral, titulada *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca*. Tras arduos meses de trabajo en la Biblioteca Nacional, entonces ubicada en el Palacio del Marqués de Alcañices,³⁶² el resultado fue un trabajo destinado a desenmascarar las fantasmagorías creadas en torno al estudio del origen de la raza vasca y a reorientar tales estudios desde el rigor de la ciencia. Con esta tesis definida como “trabajo de destrucción”, Unamuno se posicionó contra la instrumentalización ideológica que habían llevado a cabo la mayor parte de los estudios de los euskaristas y contra la falsa mitología creada por los autores del romanticismo vascongado. Aunque de su examen nos ocuparemos en el siguiente bloque,³⁶³ es preciso anticipar aquí que este trabajo testimonia el cambio que sufrió Unamuno en Madrid con respecto a la visión de su pueblo y de la cuestión vascongada. Ahora bien, también es necesario subrayar que esta tesis doctoral no implica que abandonase su vasquismo. Al contrario, constituye la prueba más fehaciente de su permanencia, evidenciando al mismo tiempo un cambio notorio de perspectiva. Sobre esa base, afirma Juaristi que: “El Unamuno que regresa a su villa natal en 1884 es muy distinto del muchacho que, cuatro años atrás, marchaba a Madrid lleno de entusiasmo vasquista y dispuesto a convertirse en el adalid intelectual del fuerismo.”³⁶⁴

I.4. De vuelta a Bilbao (1884-1891)

En este epígrafe, nos ocuparemos de los episodios fundamentales que poblaron la vida de Unamuno desde a su regreso a Bilbao en junio de 1884, hasta su marcha a Salamanca en septiembre de 1891. Dicho periodo de tiempo estuvo marcado: por el inicio de su carrera docente, impartiendo lecciones a particulares y en algunos centros de enseñanza; por la preparación de las distintas oposiciones a que concursó; por su

³⁶² “Concurría a aquella Biblioteca Nacional, sobre todo cuando me puse a preparar mi tesis doctoral sobre la historia del problema del origen de la lengua eusquera o vascuence. ¡Qué horas de recogido trabajo en aquella biblioteca! Unos pobres tinteros de plomo y unas plumas de ave...” OCE, VIII, 1221.

³⁶³ Cfr. pp. 289-303.

³⁶⁴ JUARISTI, Jon. *El linaje de Aitor. La invención de la tradición vasca*. Madrid: Taurus, 1998, p. 235.

salto a la vida pública, como conferenciante en la Sociedad El Sitio y como publicista en varios medios de prensa del País Vasco; por el desarrollo de sus investigaciones filológicas sobre el euskera y la “cuestión vascongada”, que generaron enconadas polémicas en el entorno del fuerismo; por el inicio de su andadura filosófica, que fue cuajando en sus cuadernos de notas y en varios proyectos de obras de filosofía, finalmente abortados; y por su relación con su novia Concha Lizárraga. Pero antes de adentrarnos en ese terreno biográfico, convendría bosquejar brevemente qué cambios habían acontecido en Bilbao y el País Vasco durante esos cuatro años de ausencia, tanto a nivel económico y social, como en el agitado panorama político, que se vio convulsionado por la emergencia del movimiento obrero y por la conversión del fuerismo intransigente en el movimiento originario del nacionalismo vasco.

I.4.1. La transformación de Bilbao: oligarquía, antimquetismo y movimiento obrero

Dentro del contexto económico-social, aunque desde mediados del siglo XIX, las explotaciones mineras y las industrias del metal del País Vasco experimentaron un creciente desarrollo, fue entre 1878 y 1882 cuando se produjo la verdadera “revolución siderúrgica”. Gracias al progresivo aumento en la extracción y la exportación del hierro, se constituyeron las primeras grandes sociedades de explotación minera y actividad industrial, en manos de una burguesía que con la exportación de minerales al extranjero había acumulado ya suficientes capitales como para poner en pie sus propias industrias metalúrgicas y siderúrgicas.³⁶⁵ Asimismo, se formaron entonces importantes sociedades industriales, entre las que podemos destacar: la Sociedad de Altos Hornos y Fábricas de Hierros y Acero de Bilbao, creada por los hermanos Ybarra en 1882; Metalurgia y Construcciones de Vizcaya, fundada por Chavarri y Gandarias también en 1882; La

³⁶⁵ A este respecto, ha subrayado Michel Rallé: “Cabe destacar en primer término la rapidez y la brutalidad del fenómeno de la industrialización. La fuerte demanda inglesa de hematites, la cercanía a la costa de los yacimientos, la posibilidad de explotarlos a cielo abierto, [...] la tranquilidad recuperada tras el fin de las amenazas carlistas, hicieron que rápidamente se contasen por millones las toneladas exportadas. También por millones de pesetas. Sabemos que si los extranjeros -los ingleses- fueron los mayores beneficiarios, los capitalistas vascos hicieron asimismo buenos negocios que les permitirán más tarde diversificar sus actividades.” RALLÉ, Michel. *¿Divergencias socialistas? Madrid y Bilbao ante el conflicto minero de 1891. Estudios de Historia Social*, octubre-diciembre 1980, nº 15, pp. 186-187. Juaristi también se ha pronunciado sobre este cambio, apuntando que: “desde 1878, capitales acumulados gracias a la explotación minera se invirtieron en la creación de grandes factorías siderúrgicas. Progresivamente, el capitalismo industrial irá imponiéndose al capitalismo bilbaino, de carácter comercial, hasta subordinarlo por completo a sus propios ciclos y necesidades.” JUARISTI, Jon. *El chimbo expiatorio (La invención de la tradición bilbaina, 1876-1939)*. Madrid: Espasa-Calpe, 1999, pp. 22-23.

Orconera Iron Ore Company Limited, creada en 1884; o Astilleros del Nervión, que se puso en funcionamiento en Sestao en 1888. En paralelo, la actividad financiera y financiera de Bilbao también se vio favorecida, como evidencia la creación de la Bolsa de Bilbao en 1890. Por otra parte, para que esta transformación económica e industrial fuese posible resultó decisiva la ley abolitoria de los Fueros Vascongados de 1876, que “removió los últimos obstáculos jurídicos para el surgimiento de una industria moderna”, abriendo las puertas a la inversión de capitales extranjeros y nacionales, y a una mayor exportación del mineral.³⁶⁶

Todo ello contribuyó a que la villa de Bilbao experimentase un espectacular crecimiento demográfico, pasando de unos 30.000 habitantes en la década de 1870 a más de 70.000 en la década de 1890. Como es lógico, esto trajo consigo importantes cambios urbanísticos y sociales, tanto desde la aparición de una creciente burguesía fruto de la prosperidad económica, como desde la llegada de miles de trabajadores procedentes de diversos lugares de la geografía española para trabajar en las explotaciones mineras, en las fábricas y en la construcción del Ensanche de Bilbao. Aquella burguesía bilbaína, enriquecida con sus negocios en la minería, la siderurgia y el comercio, se fue así apoderando del poder económico, hasta entonces en manos de los *jauntxos*, la antigua nobleza rural. Igualmente, en el plano político, fue ocupando desde 1885 la representación parlamentaria de Vizcaya, hasta formar toda una oligarquía.³⁶⁷ Estos cambios tuvieron también sus repercusiones en el terreno cultural, pues el patrocinio y la financiación de obras culturales era sinónimo de pertenecer a las altas cúpulas de la sociedad.³⁶⁸ Se crearon así nuevos teatros y bibliotecas, y se logró avivar la vida artística y literaria de la ciudad.

³⁶⁶ En esta dirección, ha subrayado Corcuera Atienza la importancia de que desapareciesen “las trabas que la legislación foral oponía a la industrialización: la inversión de capitales extranjeros y la exportación de mineral se liberalizan, la explotación minera adquiere un auge extraordinario, y los beneficios obtenidos en ella se reinvierten en la industria siderúrgica.” CORCUERA ATIENZA, Javier. *La patria de los vascos. Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco (1876-1903)*. Madrid: Taurus, 2001, p. 52.

³⁶⁷ Juaristi refiere a este respecto la aparición de un “*trust* monárquico que sus adversarios denominaron *La Piña*, donde se agrupaban los grandes patrones de la minería y de la industria: los hermanos Víctor y Benigno Chavarri, cabezas de la facción canovista, el sagastino José María Martínez Rivas, José María de Lizana (marqués de Casa-Torre), Federico Echevarría, los Ibarra, Gandarias, Zubiría, Urquijo, Solaegui, etc. De todos ellos, fue sin duda Víctor Chavarri (1854-1901) el principal planificador de las estrategias políticas y el artífice de la maquinaria electoral de la oligarquía bilbaína, siguiendo las pautas habituales de la época (caciquismo y violencia organizada contra los rivales políticos).” JUARISTI, Jon. *El chimbo expiatorio (La invención de la tradición bilbaína, 1876-1939)*. Madrid: Espasa-Calpe, 1999, p. 23.

³⁶⁸ A este respecto, ha subrayado Azaola el que hubiese en Vizcaya “base económica para financiar empresas culturales de cierta consideración.” AZAOLA, José Miguel de. *Vasconia y su destino*, vol. I. Madrid: Revista de Occidente, 1976, p. 337.

No fue esto, por otra parte, lo que cambió la imagen de Bilbao, sino más bien los cambios urbanísticos que se produjeron entonces en la ciudad, bajo los cuales, se ocultaban los intereses especulativos de la alta burguesía vizcaína. Había comenzado la redefinición urbanística en 1870, con el proyecto de anexión a Bilbao de la anteiglesia de Abando, que culminó con la urbanización del terreno y el asentamiento allí de numerosas familias de la nueva burguesía bilbaína en torno a 1890. Paralelamente, se había ido planificando el Ensanche de la villa, destinándose los terrenos de la otra orilla del Nervión también a la nueva élite burguesa, que empezó a trasladarse allí a partir de 1880. En cambio, la burguesía tradicional venida a menos, como era el caso de la familia Unamuno, permaneció en el Casco Viejo. En cuanto a la población inmigrante que se iba instalando en Vizcaya, ocupó algunos barrios de Bilbao la Vieja, aunque donde se asentó fue fundamentalmente en los pueblos de la orilla izquierda del Nervión y en los de las zonas mineras, como Gallarta o Somorrostro. En ese sentido, afirma Juaristi a propósito de la capital que: “La estructura urbanística del Bilbao de la Restauración reflejó a las claras la nueva división de clases.”³⁶⁹ En efecto, la vieja villa, que hasta la década de 1870 se había definido como un núcleo urbano “interclasista” en el que convivían diferentes capas sociales, había desaparecido. De este modo, bajo el fuerte impulso del capitalismo liberal que había tomado la ciudad, Bilbao padeció una redefinió estructural como espacio urbano, con notables consecuencias a nivel social.

En este nuevo escenario, apareció en Bilbao el fenómeno del “antimaquetismo”, pues “maquetos” era la denominación despectiva con que los bilbaínos de origen se referían a los trabajadores inmigrantes. Su llegada trastornó la hasta entonces pacífica convivencia de la ciudad, pues, aunque los trabajadores foráneos se instalaron fundamentalmente en el entorno de las explotaciones mineras y las industrias siderúrgicas, también ocuparon algunas zonas de Bilbao, como San Francisco y Cortes. El problema era que, conforme aumentaba su llegada, empezó a proliferar una reacción xenófoba por parte de la población autóctona, apareciendo el citado fenómeno del “antimaquetismo”. A este respecto, hay que tener en cuenta que, aunque los inmigrantes no vascos solían ser destinados a los estratos laborales menos cualificados, no por ello dejaban de constituir una “competencia” a la hora de conseguir trabajo, más aún contando con que el desarrollo industrial había afectado de forma severa a sectores económicos tradicionales como el artesanado, la pesca o el campesinado. En este

³⁶⁹ JUARISTI, Jon. *El chimbo expiatorio (La invención de la tradición bilbaína, 1876-1939)*. Madrid: Espasa-Calpe, 1999, p. 30.

sentido, sostiene Corcuera Atienza que “existen condiciones objetivas como para que los sectores autóctonos de una población que ha crecido desmesuradamente consideren que se ha producido una auténtica ‘invasión’.”³⁷⁰ Todo esto, sumado al bajo nivel cultural de los obreros foráneos, provocó que fueran observados como “inferiores” por parte de la población autóctona. Asimismo, se les culpaba de la degradación del medio, de haber aumentado la delincuencia en la ciudad, de la perversión de las costumbres tradicionales vascas...³⁷¹ En estas circunstancias, el conflicto entre los nativos y los inmigrantes no se haría esperar.

No fue esta, por otra parte, la única situación conflictiva que la llegada masiva de trabajadores inmigrantes generó en Vizcaya. El crecimiento de la actividad industrial y minera, además del enriquecimiento de la burguesía vizcaína, también trajo consigo un empeoramiento de las condiciones sociales y laborales de los obreros, lo cual propició a su vez que estos comenzasen a organizarse sindical y políticamente. De este modo, empezó la activación del movimiento obrero en Vizcaya. El 20 de junio de 1886 se fundó la Agrupación Socialista del País Vasco, impulsada por Facundo Perezagua. Para los obreros, eran ya insostenibles las condiciones en que tenían que trabajar y, sobre todo, en que tenían que vivir: hacinados en barracones y obligados a comprar en las tiendas regentadas por los mismos empresarios o por los capataces de las explotaciones donde trabajaban.³⁷² La situación se agravó con la crisis producida por la depreciación del hierro en los mercados europeos, que provocó en 1890 una caída de las exportaciones del 25 % con respecto al año anterior y, en consecuencia, el despido y la bajada de sueldos de los trabajadores de las minas.

En estas circunstancias, se produjo el estallido en mayo de 1890 de la gran huelga minera de Vizcaya, a la que prestaremos especial atención, puesto que Unamuno se refirió a dicha huelga en diferentes textos de esta época y porque es posible que esta

³⁷⁰ CORCUERA ATIENZA, Javier. *La patria de los vascos. Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco (1876-1903)*. Madrid: Taurus, 2001, p. 69

³⁷¹ A este respecto, Jon Juaristi ha dibujado cuál era la situación de Bilbao con esta llegada masiva de trabajadores: “en los alrededores de la villa había otras explotaciones mineras, las del Morro y Miravilla, que había hecho surgir colmenas obreras en Bilbao la Vieja, el tradicional barrio de la mala vida en torno a la Quinta Parroquia, cuya dotación de tabernas, cafetuchos y prostíbulos se incrementó con rapidez. Estos nuevos bilbaínos, mineros u obreros de la construcción, pero también rufianes y lumpen de variada calaña, irrumpían con frecuencia en las calles del Casco Viejo, de las que habían desertado las familias de buena posición, propietarias de flamantes pisos y mansiones en el Ensanche.” JUARISTI, Jon. *Miguel de Unamuno*. Madrid: Taurus, 2012, p. 165.

³⁷² Tuñón de Lara escribe sobre estas lamentables circunstancias: “Vivían aquellos trabajadores en condiciones harto difíciles, [...] vivían en barracas, lejos de sus familias, entraban al trabajo al despuntar el día y subían a la superficie cuando ya era de noche cerrada, compraban de qué comer en la cantina del capataz, que se lo descontaba del parvo salario semanal.” TUÑÓN DE LARA, Manuel. *El movimiento obrero en la historia de España*, vol. I. Madrid: Sarpe, 1986, p. 269.

vivencia motivara su acercamiento al socialismo.³⁷³ La convocatoria de la huelga fue anunciada en la Conferencia de Berlín de ese mismo año, desde donde se convocó a los obreros de toda Europa para una movilización el 1 de mayo. Como reacción, el gobierno español intentó mandar un mensaje tranquilizador y comunicó en una nota pública que no se opondría a las manifestaciones legales, pero que reprimiría cualquier desorden que se produjera. El PSOE, que se hizo cargo de la convocatoria en España, tenía intención de que la jornada tuviera un carácter reivindicativo, pero pacífico. De hecho, la retrasaron al domingo 4 de mayo para evitar la paralización de un día de trabajo. En Bilbao, antecedió a la huelga un mitin celebrado el 21 de abril, al que asistieron más de 3.000 obreros, según *El Socialista*. Finalmente, el 1 de mayo se trabajó con entera normalidad en toda Vizcaya, pero al día siguiente, unos 300 obreros de una fábrica de Baracaldo se declararon en huelga. Esto provocó la reacción del gobernador civil, que se presentó de inmediato en la zona con numerosas fuerzas de la guardia civil y organizó retenes armados en Bilbao para proteger los edificios oficiales, los bancos y las estaciones de tren. Por su parte, los socialistas de Bilbao confiaban en el éxito de la manifestación, convocada para el domingo 4 de mayo, y para ello realizaron una intensa labor de propaganda.³⁷⁴ El mismo día 4, los obreros empezaron desde temprano a concentrarse en el Teatro Romea, que era donde en principio se iba a celebrar el mitin, aunque finalmente se celebró en la Plaza de la Cantera, situada en uno de los barrios obreros de la ciudad. Tras el mitin, en el que intervinieron los líderes de la Agrupación Socialista de Bilbao, Toribio Pascual y Facundo Perezagua, empezó la manifestación, que siguiendo los cauces pacíficos reclamados llegó hasta la sede del Gobierno Civil. Allí, entregaron al gobernador civil Fernández Blanco las peticiones de los obreros a las Cortes para que se fijase en 8 horas la jornada laboral, y después, la manifestación se disolvió. Hasta aquí, todo transcurrió sin incidentes, así como el mitin que esa misma tarde tuvo lugar en la localidad minera de La Arboleda ante más de 4.000 mineros. Al día siguiente, la actividad se reanudó sin problemas en las minas y en las fábricas, pero

³⁷³ Sobre los detalles de esta huelga: Cfr. FUSI AIZPÚRUA, Juan Pablo. *Política obrera en el País Vasco (1880-1923)*. Madrid: Turner, 1975, pp. 84-94. TUÑÓN DE LARA, Manuel. *La España del siglo XIX*, vol. II. Barcelona: Laia, 1980, p. 70. TUÑÓN DE LARA, Manuel. *El movimiento obrero en la historia de España*, vol. I. Madrid: Sarpe, 1986, pp. 269-272. MIRALLES, Ricardo. La gran huelga minera de 1890. En los Orígenes del Movimiento Obrero en el País Vasco. *Historia Contemporánea* -Universidad del País Vasco-, 1990, nº 3, pp. 15-41.

³⁷⁴ “Los socialistas habían llevado a cabo un considerable esfuerzo de propaganda: millares de hojas se repartieron en todos los centros de trabajo en los días anteriores al 4 de mayo; se celebraron mítines en los principales pueblos obreros de la provincia; se llevó la propaganda a las puertas de las fábricas, a las tabernas de los barrios de trabajadores, a las propias viviendas de éstos.” FUSI AIZPÚRUA, Juan Pablo. *Política obrera en el País Vasco (1880-1923)*. Madrid: Turner, 1975, p. 85.

algo había ocurrido. Por primera vez, la masa obrera de Vizcaya se había movilizó de forma colectiva para mostrar su descontento y disconformidad con las condiciones de vida y de trabajo a la que eran sometidos, y para reclamar la mejora de las mismas. El conflicto se activó el día 12 de mayo, al despedir la compañía inglesa La Orconera a cinco trabajadores que pertenecían al comité socialista reunido de La Arboleda por participar en los actos del 4 de mayo. Esto propició que el día 13, unos 200 trabajadores de la compañía se declarasen en huelga. Organizaron un mitin de protesta y recorrieron las minas de La Arboleda, obligando a detener los trabajos a quienes no se habían sumado voluntariamente a la huelga. Las fuerzas de seguridad no pudieron hacer nada en aquel momento, pues los obreros insurgentes eran más cada vez, al haberse corrido la voz por otras explotaciones mineras cercanas.³⁷⁵ La huelga se extendió de La Arboleda a Gallarta, sumándose cada vez más obreros y quedando el trabajo en la zona minera prácticamente paralizado. La disposición de los huelguistas era marchar al día siguiente a Bilbao para continuar con las protestas, lo cual alarmó a las autoridades, ordenando el gobernador civil que la guardia civil y foral se concentraran en Bilbao, aún al precio de dejar desguarnecida la zona minera. El día 14, desde bien temprano, se reunieron en Ortuella unos 4.000 mineros de toda la zona, que además hicieron detener el trabajo en las otras minas, sumando más efectivos hasta una cifra de entre 7.000 y 10.000 obreros.³⁷⁶ La situación era cada vez más tensa, desarrollándose algunas acciones violentas para cortar las vías de comunicación, tanto en los ferrocarriles como en los postes de teléfono. De Ortuella, la manifestación tomó rumbo a Baracaldo y Sestao, pues la intención de los huelguistas de las minas era llamar a la acción solidaria a los obreros metalúrgicos y siderúrgicos. Pese a encontrarse en el camino con la resistencia de las autoridades y registrarse algunos enfrentamientos violentos, por la tarde llegaron a Sestao, donde se sumaron un gran número de obreros de las fábricas. La Vizcaya, Altos Hornos, Astilleros de Nervión, San Francisco, Aurrerá y la mayoría de las grandes industrias fabriles paralizaron sus trabajos. En La Vizcaya, única fábrica protegida por

³⁷⁵ “La única fuerza que había en aquel momento en La Arboleda, un alférez y veinte forales, detuvo a seis mineros, pero ante las amenazas de la multitud, el oficial optó por dejarlos en libertad. / Ya sin la menor resistencia, los huelguistas continuaron deteniendo los trabajos, y al mediodía el número de parados oscilaba entre 3000 y 5000. El gobernado civil envió refuerzos de la guardia civil y foral, pero en ‘exiguo número’, y la huelga se extendió a otros pueblos.” *Ibidem*, pp. 87-88.

³⁷⁶ Tuñón de Lara habla de “una multitud que se estimaba entre ocho y diez mil personas.” TUÑÓN DE LARA, Manuel. *El movimiento obrero en la historia de España*, vol. I. Madrid: Sarpe, 1986, p. 270. Fusi Aizpúrua, por su parte, precisa que: “Hacia las 10 horas, el número de mineros reunidos en Ortuella era ya de 7000 a 9000.” FUSI AIZPÚRUA, Juan Pablo. *Política obrera en el País Vasco (1880-1923)*. Madrid: Turner, 1975, p. 89.

las fuerzas del orden, la situación se complicó al abrir estas fuego y registrarse un muerto y dos heridos. Pero no fue suficiente para detener una huelga que, en palabras de Tuñón de Lara, “se extiende como mancha de aceite: toda la actividad minera e industrial se paraliza;...”³⁷⁷ Entre 21.000 y 30.000 obreros, fundamentalmente de las minas, pero también de otros oficios, habían abandonado ya el trabajo. Por la tarde, se declaró el “estado de guerra” y se ordenó la detención de los dirigentes socialistas, entre ellos, a Facundo Perezagua. Aunque la noche del 14 al 15 hubo incidentes en diferentes localidades, las autoridades tenían controlada la zona, y el día 15 se volvió al trabajo con normalidad. No obstante, aunque la zona fabril estaba controlada, en la zona minera continuaba el paro, por lo cual, se pidieron refuerzos. El mismo día 15 llegó a Bilbao el capitán general de la región, José María Loma, con un contingente de 2.000 hombres. Ahora bien, la disposición de Loma era dialogar con los obreros y evitar altercados, pues había sido llamado para controlar la zona y actuar como mediador en el conflicto laboral entre obreros y patronos. Por su parte, desde la prisión, los dirigentes socialistas habían redactado un documento en el que recogían las peticiones de los obreros: “jornadas de diez horas, supresión de las tareas, supresión de los barracones obligatorios y readmisión de todos los despedidos del trabajo.”³⁷⁸ Al día siguiente, el 16 de mayo, el general Loma se reunió con los obreros mineros, mientras se sucedían algunos altercados con la fuerza pública por los intentos de otros grupos de obreros de paralizar el trabajo en fábricas y talleres. Pese a esta presión, que fue efectiva sobre todo en las zonas mineras, Loma logró controlar la situación mostrando su apoyo a los obreros en sus reclamaciones. El día 17 se reanudó el trabajo en algunas empresas de metal, pero en la zona minera la huelga persistía. Dos días después, el general Loma se reunía primero con los obreros y luego con los representantes de las compañías mineras, si bien estos últimos se negaron a hacer ninguna concesión a las reclamaciones de los mineros hasta que no reanudasen el trabajo. Ante dicha negativa, Loma les amenazó con retirar las tropas si tales reclamaciones no eran atendidas, y finalmente tuvieron que ceder. Así, el día 21 se firmó el denominado “pacto de Loma”, que suponía en principio el triunfo de los huelguistas,³⁷⁹ y el día 23, los obreros volvían al trabajo. Sin embargo,

³⁷⁷ TUÑÓN DE LARA, Manuel. *La España del siglo XIX*, vol. II. Barcelona: Laia, 1980, p. 70.

³⁷⁸ FUSI AIZPÚRUA, Juan Pablo. *Política obrera en el País Vasco (1880-1923)*. Madrid: Turner, 1975, p. 92.

³⁷⁹ “según el llamado ‘pacto de Loma’, las cantinas desaparecerían, los obreros tenían libertad de vivir donde quisieran y la jornada de trabajo sería de once horas en verano y nueve en invierno.” TUÑÓN DE LARA, Manuel. *La España del siglo XIX*, vol. II. Barcelona: Laia, 1980, p. 70.

los patronos apenas llegaron a cumplir lo pactado con Loma,³⁸⁰ lo cual provocó sucesivas insurrecciones obreras en los años siguientes. Lo que sí podemos sacar como conclusión de este suceso, siguiendo a Fusi Aizpúrua, es que “desde entonces el socialismo asumió el liderazgo moral del movimiento obrero independiente en Vizcaya. [...] la huelga de 1890 marcó el comienzo de un largo periodo de agitación obrera en las minas de Vizcaya...”³⁸¹ De hecho, unos meses después, en agosto de 1890, se organizó en Bilbao el II Congreso del Partido Socialista Obrero Español, y al año siguiente, en las elecciones municipales del 10 de mayo de 1891, cuatro candidatos socialistas fueron elegidos concejales por el ayuntamiento de Bilbao y uno en la población vizcaína de San Salvador del Valle. De este modo, Bilbao se convertía en la primera capital de provincia de España con concejales socialistas en su ayuntamiento. Por otro lado, las acciones directas siguieron agitando al proletariado vasco. Entre 1890 y 1893, se registraron en la zona minera de Vizcaya hasta 23 huelgas, además, con una acusada violencia.³⁸² Entre estos actos de insurrección obrera, cabe destacar el intento de huelga general del 1 de mayo de 1891, en el que a los obreros de las minas y las fábricas se sumaron tipógrafos, zapateros y otros gremios, pero que finalmente fue abortado desde la cúpula socialista de Madrid, con la que la Agrupación Socialista de Bilbao mantenía notables diferencias.³⁸³ También fue especialmente significativa la huelga general de 21 de enero de 1892, que se inició en la zona minera de Vizcaya y se extendió hasta el 16 de febrero, resolviéndose con una dura represión. En definitiva, Bilbao se convirtió así en uno de los centros del movimiento obrero socialista en España, en “la meca del socialismo español”, como la denominó Ramiro de Maetzu.

³⁸⁰ “los capitalistas, en pleno auge de la ‘época del acero’, no estaban para pararse en minucias de bandos, aunque éstos fueran dictados por capitanes generales. Así que las disposiciones del pacto fueron muy poco respetadas; las cantinas siguieron existiendo y en muchos casos los obreros eran ‘libres’ de vivir en barracones...” *Ibidem*, p. 70.

³⁸¹ FUSI AIZPÚRUA, Juan Pablo. *Política obrera en el País Vasco (1880-1923)*. Madrid: Turner, 1975, p. 94.

³⁸² Según Ricardo Miralles este uso de la violencia tiene su explicación en el éxito de los sucesos de mayo de 1890 en Vizcaya: “El factor más destacado, y perdurable, del conflicto social inaugurado en 1890 fue la utilización de actos violentos a lo largo de la huelga obrera. La huelga de 1890, en efecto, tuvo una gran carga de violencia, que influyó en su desarrollo [...] la violencia se convirtió en un factor de lucha sindical esencial de un movimiento obrero débil, disperso, desunido y escasamente organizado, [...] / Los huelguistas mineros pudieron constatar en 1890 que tenían en sus manos una importante baza: eran capaces de reunir grandes masas de hombres y lanzarlos a la conquista de una reivindicación provocando alteraciones en la vida social de la provincia de tal magnitud que el conflicto [...] se convertía en una gran manifestación de descontento social del proletariado vizcaíno, para el que, forzosamente, había que encontrar un cauce de solución.” MIRALLES, Ricardo. *La gran huelga minera de 1890. En los Orígenes del Movimiento Obrero en el País Vasco. Historia Contemporánea* -Universidad del País Vasco-, 1990, nº 3, pp. 25-27.

³⁸³ Cfr. RALLÉ, Michel. ¿Divergencias socialistas? Madrid y Bilbao ante el conflicto minero de 1891. *Estudios de Historia Social*, octubre-diciembre 1980, nº 15, pp. 179-214.

Esta década de 1880 también tuvo un importante foco de agitación política en el País Vasco desde el movimiento del fuerismo intransigente, que siguió muy vivo, especialmente en Vizcaya y Navarra. Su lucha compaginaba unas aspiraciones políticas dirigidas contra la ley abolitoria de los fueros vascongados, que se resolvieron en sucesivos fracasos, y una labor de fomento y difusión de la genuina cultura vascongada que, en cambio, cosechó importantes éxitos.³⁸⁴ En este terreno, como ya vimos, una de sus principales líneas de trabajo consistió en la reactivación de una literatura regionalista e histórico-legendaria, y de toda una mitología vasca poblada de héroes y leyendas que simbolizaban una suerte de “paraíso perdido”. Obviamente, bajo esto se ocultaba una instrumentalización ideológica a favor del régimen foral. La otra línea fuerte de trabajo fue la recuperación del euskera, con la que intentaban frenar el proceso de “deseuskarización”, y que hicieron operativa a través de los juegos florales, las fiestas euskaras, los certámenes literarios... Hay que tener en cuenta que, en este escenario, el euskera constituía el más fuerte símbolo de la identidad nacional vasca. De ahí sus esfuerzos por la conservación y promoción de la lengua vasca.

Si nos centramos en el caso de Vizcaya, ya no era la Unión Vasco-Navarra sino la Sociedad Euskalerrria, también encabezada por Fidel Sagarmínaga, quien pasó a llevar todo el peso del fuerismo intransigente. Además, seguían contando con otras tribunas como *El Noticiero Bilbaino*, que continuó siendo el principal vocero de las reclamaciones forales y de la política unionista vasco-navarra. Sin embargo, también comenzaron a aparecer otros medios donde esa línea radical se vio mermada, como la *Revista de Vizcaya*, fundada en 1885 por Octavio Lois y dirigida desde 1887 por Vicente Arana.³⁸⁵ Esta revista supo dar cabida a posicionamientos muy diversos, alejándose del enfoque político y localista de otras publicaciones vascas de la época. A diferencia de otros medios como *Euskal Herria* o *Revista Euskara*, *Revista de Vizcaya* constituía, en palabras de José Luis Villacorta, “un espacio para la discusión donde coinciden firmas que sustentan planteamientos muy distintos.”³⁸⁶ De hecho, contaba entre sus colaboradores vascos con autores de diferente corte, como Antonio Trueba, Camilo de Villavaso, Fermín Herrán, Arturo Campión, Juan Eustaquio Delmás, Tomás Escriche, Nicasio Landa, Juan Arzadun o Miguel de Unamuno, e incorporó también a autores no vascos, como los miembros krausistas y positivistas del Ateneo de Oviedo,

³⁸⁴ Cfr. pp. 67-74.

³⁸⁵ Cfr. VILLACORTA, José Luis. *Revista de Vizcaya (1885-1889). Un proyecto de renovación cultural de Bilbao*. Bilbao: Ayuntamiento de Bilbao, 1999.

³⁸⁶ *Ibidem*, p. 18.

entre los que se encontraban Clarín, Adolfo Posada o Rafael Altamira. En cuanto a sus líneas temáticas, además de ocuparse del panorama intelectual y universitario de España, de cuestiones de economía política..., *Revista de Vizcaya* también logró sacar a la luz importantes trabajos en torno al euskera y la historia y la cultura vascas. Por último, cabe destacar dentro de estos años de agitación cultural en el País Vasco la fundación en 1884 de la Sociedad “Erriajakintza” o Folklore Vasco-Navarro, creada por Camilo de Villavaso y Vicente Arana, aunque no alcanzó el éxito esperado.³⁸⁷ Pese a ello, Vicente Arana no cejó en su empeño y comenzó a organizar también por estos años las denominadas “Fiestas Euskaras”, que llevó a localidades vizcaínas como Marquina, Durango o Guernica.

Vemos, por tanto, que a lo largo de esta década de 1880, las líneas de trabajo y reivindicación del fuerismo intransigente se fueron ampliando y diversificando. Por un lado, aparecieron diarios y revistas que suavizaron sus posiciones, como la citada *Revista de Vizcaya*. Pero por otro, desde la Sociedad Euskalerría se radicalizó aún más su postura a favor de los intereses vascongados y, en especial, de los intereses vizcaínos. De hecho, se suele señalar a la Sociedad Euskalerría como germen del “bizkaitarrismo”, encabezado por Sabino Arana y desde el cual se edificaría el Partido Nacionalista Vasco. No vamos a entrar en esto con detalle por quedar fuera del marco temporal al que se adscribe este trabajo. Pero sí es preciso subrayar que el bizkaitarrismo y el nacionalismo vasco heredaron del fuerismo intransigente su lenguaje, parte de su simbología, su visión del pasado mítico del País Vasco, su reivindicación de autogobierno..., por lo que la articulación es clara.³⁸⁸ Por otra parte, tampoco debemos

³⁸⁷ Ereño Altuna ha escrito a propósito de dicha Sociedad: “Antonio Machado y Álvarez, y Emilia Pardo Bazán, que habían fundado ya respectivamente las sociedades andaluza y gallega, encargaron fundar y organizar la de las ‘cuatro provincias hermanas’ a Vicente Arana que, en 1884, [...] publicaría su reglamento profesional...” En cuanto los socios, añade: “eran 166 cuando se celebró en el teatro Gayerre de Bilbao la mencionada velada o fiesta literaria y musical de la sociedad ‘Erriajakintza’ o Folklore Vasco-Navarro. En realidad se trataba de una fiesta de propaganda para la captación de nuevos socios...” EREÑO ALTUNA, José Antonio. Unamuno folkorista, y lector-traductor de F. Arrese y de V. Iraola. *Letras de Deusto*, abril-junio 1995, nº 67, vol. 25, p. 149. También José Luis Villacorta se ha referido al origen de esta Sociedad, aportando algunos datos más: “Fue también Vicente de Arana promotor y organizador de las Fiestas Euskaras y trabajó, a instancias de doña Emilia Pardo Bazán y don Antonio Machado Álvarez, en la creación, junto a Camilo de Villavaso, del Folk Lore Vasco Navarro, sociedad con la que esperaba resucitar el espíritu de la Real Sociedad Vascongada de Amigos del País; si el intento fue un fracaso, no debió de ser por la falta de entusiasmo de sus fundadores sino por la falta de interés de una *intelligentsia rural* tradicionalista a ultranza que veía con desconfianza el moderado liberalismo de los dos bilbaínos...” VILLACORTA, José Luis. *Revista de Vizcaya (1885-1889). Un proyecto de renovación cultural de Bilbao*. Bilbao: Ayuntamiento de Bilbao, 1999, p. 21.

³⁸⁸ En este sentido, sostiene Corcuera Atienza sobre el fuerismo intransigente: “se formula la interpretación tradicional de las peculiaridades vascas con una energía en cierto modo ya nacionalista: no se trata de luchar por la concesión de privilegios, sino por el respeto de los derechos históricos de un pueblo...” CORCUERA ATIENZA, Javier. *La patria de los vascos. Orígenes, ideología y organización*

olvidar que los orígenes de esta vinculación entre el fuerismo intransigente y el nacionalismo vasco se puede remontar mucho más atrás, hasta las guerras carlistas, las cuales, según Corcuera Atienza, contribuyeron ya en gran medida al nacimiento de una “conciencia de nacionalidad” en el sentido de diferenciación de los vascos con respecto a los españoles, es decir, de una “conciencia vasca”.³⁸⁹ Ya en la I Guerra Carlista, Chaho desempeñó un papel central en esta tarea de concienciación de lo vasco como enemigo de lo español, al interpretar la carlistada como “guerra nacional de los vascos contra los españoles”.³⁹⁰ Sobre estas bases, concluye Corcuera Atienza que no debe resultar aventurado señalar que “si la primera guerra carlista no convirtió al pueblo vasco en nación, [...] sí fortaleció su conciencia de constituir una comunidad diferenciada y enfrentada a la española.”³⁹¹ Este sentimiento no hizo sino agudizarse con la III Guerra Carlista, especialmente tras la victoria de los liberales, que supuso en la sociedad tradicional vasca una frustración colectiva. Poco tiempo después, esa frustración se vio atenuada por la abolición de los Fueros de 1876, y ahí fue donde entró en acción toda la campaña de propaganda y reivindicación de lo genuinamente vasco del fuerismo intransigente que, como decíamos, podemos ubicar en la prehistoria del nacionalismo vasco. De hecho, en su particular visión de la historia de Vizcaya, Sagarmínaga llegó a hablar de una “nación vizcaína” que desde hacía siglos se rige a sí misma, como luego haría Sabino Arana desde el bizkaitarrismo. Otro dato ilustrativo es que, desde el centralismo político del Estado de la Restauración, la Unión Vasco-

del nacionalismo vasco (1876-1903). Madrid: Taurus, 2001, pp. 126-127. En la misma línea, Juan José Solozábal ha subrayado que tras los orígenes del nacionalismo vasco, además de la motivación de la lucha por recuperar los Fueros y el autogobierno, latía un importante movimiento cultural que, especialmente desde Vizcaya y Navarra, supondrá un “renacimiento de la conciencia vasca”. Cfr. SOLOZÁBAL, Juan José. *El primer nacionalismo vasco*. Madrid: Túcar, 1975.

³⁸⁹ Hay que tener en cuenta que el bando carlista se identificó con la defensa de “lo vasco”, es decir, de sus tradiciones y su modo de organización, porque muchos de los soldados carlistas eran vascos y porque los territorios vascongados fueron escenarios centrales en las dos contiendas. “De aquí se va a derivar el que se creara entre los vascos carlistas una cierta conciencia de vascos enfrentados a no vascos.” CORCUERA ATIENZA, Javier. *La patria de los vascos. Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco (1876-1903)*. Madrid: Taurus, 2001, p. 44. “Este fenómeno se agudizará dentro del propio bando carlista a medida que la prolongación de la guerra introduce el cansancio en sus filas: los males que padece el ejército de don Carlos se achacarán a ‘los castellanos’.” *Ibidem*, p. 44.

³⁹⁰ Según Corcuera Atienza: “Chaho es el primero que habla de Euskal Herria como nacionalidad oprimida por España: toda la historia del País Vasco será la historia de la defensa de la nacionalidad vasca y la propia guerra carlista no es sino la continuación de un largo proceso de luchas en defensa del ser nacional vasco.” *Ibidem*, p. 45. En la misma línea, sostiene Aldekoa: “para Chaho, la Primera Guerra Carlista no fue sino una guerra nacional en la que los vascos lucharon por su independencia combatiendo al enemigo castellano. Inventa una realidad a la medida de sus deseos, es decir, una realidad que ensalza el sueño de una Euskal Herria independiente y paganizante.” ALDEKOA, Iñaki. *Historia de la literatura vasca*. Donostia: Erein, 2004, p. 81.

³⁹¹ CORCUERA ATIENZA, Javier. *La patria de los vascos. Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco (1876-1903)*. Madrid: Taurus, 2001, p. 48.

Navarra y los fueristas eran calificados de “separatistas”. Ahora bien, hemos de insistir en que, pese a esta cercanía entre fuerismo intransigente y nacionalismo vasco, no podemos hablar de una identificación, pues sus claves ideológicas no eran las mismas.

A grandes rasgos, este fue el escenario que Unamuno se encontró en Bilbao tras su etapa como estudiante en Madrid; un escenario marcado por las transformaciones que había sufrido la ciudad a nivel urbanístico y social, por la creciente radicalización del fuerismo intransigente, por la aparición del movimiento obrero... Pero no solo Bilbao había cambiado. También Unamuno sufrió en ese tiempo una honda transformación, como a continuación tendremos ocasión de ver con detenimiento.

I.4.2. El regreso del hijo pródigo

Tras casi cuatro años en Madrid, Unamuno regresaba a Bilbao, a su “bochito”. Poco quedaba del joven melancólico que no pudo contener las lágrimas al dejar atrás la peña de Orduña, pues muchos fueron los cambios que se registraron en su interior durante ese tiempo de ausencia. De fervoroso creyente con aspiraciones de santidad pasó a profesar un racionalismo agnóstico y a depositar su confianza en la ciencia. Y de la defensa del fuerismo intransigente y la apología del romanticismo vascongado pasó al republicanismo federal y a una suerte de patriotismo crítico.³⁹² Inevitablemente, tales cambios propiciaron el choque con su viejo mundo, que también había cambiado de manera ostensible durante el tiempo en que él había estado fuera. El viejo Bilbao de su infancia, comercial y mercantil, empezaba a desvanecerse a la sombra del nuevo Bilbao, industrial y financiero, cuyas transformaciones urbanísticas y sociales ya empezaban a ser visibles.³⁹³ Pese a ello, en los momentos inmediatos a su llegada, Unamuno se siente invadido por la alegría del regreso al solar nativo, por el reencuentro con su mundo, con

³⁹² La crítica unamuniana también se ha apercibido de estos cambios. Así, Juaristi escribe a este respecto: “Al trinomio *fe, romanticismo, fuerismo* habría sucedido, tras un período de crisis religiosas, filosóficas y políticas más o menos simultáneas, el de *agnosticismo, positivismo, federalismo*.” JUARISTI, Jon. *El linaje de Aitor. La invención de la tradición vasca*. Madrid: Taurus, 1998, p. 238. Ereño Altuna, por su parte, subraya desde una perspectiva más genérica que: “el Unamuno que vuelve a Bilbao recién doctorado, apasionado por la ciencia y muy crítico con todo lo que hasta entonces había adorado, no es el mismo que, lleno de ensoñaciones románticas, de leyendas artificiales y de aspiraciones vasquistas, había marchado a Madrid.” EREÑO ALTUNA, José Antonio. *El Unamuno de la Tesis (1884)*. Entre la ‘*Revue de Linguistique et de Philologie Comparée*’ y la ‘*Revista Euskara*’. *Letras de Deusto*, julio-septiembre 1998, nº 80, vol. 28, p. 51.

³⁹³ A este respecto, ha subrayado Juaristi: “Unamuno debió encontrar su añorada Bilbao bastante deprimente. Sus compañeros de instituto se habían marchado al Ensanche. La ría, como un foso social, separaba ahora dos mundos que hasta ayer parecían ser el mismo: el de los ricos, que se iban incorporando a las nuevas clases creadas por la industrialización, y el de la pobreza decorosa de unas clases medias tradicionales, estancadas o en declive.” JUARISTI, Jon. *Miguel de Unamuno*. Madrid: Taurus, 2012, p. 166.

su gente, con su paisaje. Los problemas le asaltarían poco tiempo después del regreso, abordándole tanto desde su propia casa, como desde los ambientes que solía frecuentar en Bilbao, y todo como consecuencia de las dos crisis (religiosa e ideológica) por las que había atravesado en Madrid. Ereño Altuna y Ana Isasi han descrito esta situación en los siguientes términos:

ni el núcleo de su fe religiosa, ni el núcleo de su fe vasquista [...] pudieron resistir el análisis racional. El 'darse a jugar con la razón', el deseo de confiar sólo en el método científico, contribuyó, también aquí, a vaciar de contenido las ensoñaciones románticas de un pasado míticos, las leyendas artificiales, las interpretaciones abusivas y sin fundamento científico del vascuence [...] o del fuerismo a la manera tradicional. Aplicada la filosofía positivista y científicista de esta época a la problemática religiosa, se habían disuelto, sin sentido, las ideas de Dios, alma, etc.; aplicada esa misma filosofía a la historia, a la filología y a la política vasca, había perdido igualmente sentido todo lo que hasta entonces había por entero y de todo corazón defendido. (EBIL, 49-50)

Unamuno sufrió primero las consecuencias de estos cambios en el terreno religioso, ya que el desvanecimiento de su fe dificultó en gran medida su relación con su madre y con su novia, que no aceptaban su alejamiento de la fe católica. El recién abrazado agnosticismo se convertiría así en detonante de un conflicto interno que, desde poco después de su llegada, empezó a acosarle. Se sentía culpable por el dolor que su descreimiento estaba provocando a ambas mujeres. Sin embargo, al mismo tiempo, estaba convencido de que solo desde esa nueva posición podría desarrollar sus investigaciones filosóficas. La situación era especialmente complicada en su casa, donde las estrecheces económicas se habían agravado y convivían entonces su madre, su hermana María Felisa, su hermano Félix y ahora también él. Doña Salomé, desde su fervorosa religiosidad católica, no pudo aceptar aquella actitud herética de su hijo. No podía comprender que en los apenas cuatro años que había estado separado de él, la razón y la ciencia hubiesen dilapidado todo lo que ella había trabajado en aras de llevarlo por el camino de la fe. Además, como contrapunto estaba su hermana Susana Presentación, que había ingresado como novicia en la Compañía de María. En este escenario, Miguel aparecía como un extraño ante los ojos de doña Salomé, que no cesaba de lanzarle reproches por lo que consideraba su impiedad.³⁹⁴ En el cuaderno *Notas entre Madrid y Bilbao*, recoge Unamuno un elocuente testimonio sobre ese clima gélido que en sentido literal como figurado se vivía entonces en su casa.

³⁹⁴ Jon Juaristi ha comentado a este respecto: "Salomé descargaba sobre Miguel toda su frustración de viuda prematura, hasta el extremo de temer éste quedarse a solas en casa con su madre, cuyos reproches, derivados por lo general de la indiferencia religiosa de que hacía gala Unamuno en un medio social homogéneamente católico y obsesionado por el qué dirán, lo sumían en un desasosiego continuo y aparentemente sin salida. Ya no estaba dispuesto, para contentar a Salomé como en ocasiones anteriores, a fingir una fe que había perdido ni a volver a las prácticas piadosas de su adolescencia de congregantes, porque detestaba la hipocresía." *Ibidem*, p. 167.

Cuando piso la puerta de casa siento que la voz se me hiela en la garganta, que todo el espíritu se me recoge y a veces que el frío me cala hasta el tuétano de los huesos.

No recuerdo que se haya encendido más de cuatro o cinco veces el hogar en mi casa y no recuerdo ninguna conversación que haya durado más que diez minutos.

Así me veo solo, verdad es que de tal modo me he acostumbrado a esta soledad que no me pesa. (NMB, 49)

También el *Cuaderno XXIII*, que redactó poco tiempo después, alberga un testimonio similar, empleando de nuevo la metáfora del frío en relación a su casa:

Solo sé que junto al hogar materno, que chisporrotea y brilla, se hiela el corazón y cala el frío hasta la médula de los huesos. Yo solo sé que la familia caliente desde lejos y que al tocarla, sus dichas y venturas y etc., son tan vanas, tan frías, húmedas e impalpables como todas las de este mundo de vapores. (CXXIII, 28)

Tal punto alcanzó la situación, que poco después de su llegada, Unamuno llegó a fingir por momentos haber vuelto a la fe católica, apareciendo incluso por la iglesia para ir a misa. No fueron, sin embargo, más que intentos esporádicos y finalmente frustrados, como más adelante tendremos ocasión de ver. Lo que sí conviene puntualizar es que Unamuno no permaneció fiel al racionalismo positivista durante toda esta segunda etapa en Bilbao. Más bien, podríamos definir su posicionamiento desde 1885 como una suerte de escepticismo arraigado en el conflicto entre razón y fe, y que experimentó constantes vaivenes hacia uno y otro polo. Pero de esto, como decíamos, nos ocuparemos en profundidad unas páginas más adelante.³⁹⁵

Todo se agravó para él, además, al extenderse a las gentes de Bilbao con quienes tenía relación esa misma hostilidad con que su agnosticismo fue recibido en su propia casa. El mismo Unamuno deja ver en más de una ocasión cómo padeció entonces no sólo por los silencios y las miradas recelosas de sus familiares y allegados, sino también porque el rumor de su carácter excéntrico y taciturno, y de su actitud escéptica se difundió entre quienes le conocían en Bilbao. Esa era al menos su sensación, como deja ver en diferentes anécdotas que recoge en el cuaderno *Notas entre Madrid y Bilbao*:

A mí me quería mucho un niño, en cuanto me veía alzaba sus manecitas y sonreía con gracia una vez en mis brazos. ¡Vaya un capricho de chiquillo! Yo rara vez le daba un beso, yo nunca le hacía bailar, yo era entonces según decían un hereje, un empedernido materialista, un carácter seco, duro y austero, un hombre que me burlaba de todo, y sin embargo el niño me quería. [...] Cuando el niño se dormía en mis brazos, yo inclinaba mi cansada cabeza sobre la frente húmeda por el sudor del niño, y vieron muchas veces mientras dormía el angelito que yo lloraba. ¡Miren, miren que cosa tan rara! El judío, el hereje, el burlón llora mientras duerme el niño. ¿Si tocará Dios su corazón?

Luego que el niño despertaba volvía a arrugarse el ceño del hereje y sólo tenía besos para el niño. (NMB, 12-13)

Por otra parte, hay que tener en cuenta que estas particularidades del carácter de Unamuno no eran fruto exclusivamente de los cambios que se habían registrado en su

³⁹⁵ Cfr. pp. 248-261.

espíritu durante sus años madrileños. Desde niño, había manifestado un genio extraño, que se exacerbó durante su crisis de adolescencia en Bilbao y no hizo sino agravarse a lo largo de sus años en Madrid. En ese sentido, describía en el cuaderno citado su carácter como grave, taciturno, solitario y propenso a la “alegría de la tristeza”.³⁹⁶ En cuanto a las raíces de esa actitud, él mismo las sitúa, por un lado, en su familia, y por otro, en el hecho de haber nacido en Bilbao.

Siempre he tenido el carácter serio, grave y poco bullicioso, gusto más de las alegrías íntimas y serenas que de la bulla y el revoltijo.

Muchos han nacido en una aldea, se han criado en el campo, entre árboles frondosos y un ambiente fresco, viendo a todas horas el azul del cielo, ellos saben de memoria cómo cantan los pájaros y todo lo ven fresco, flexible y verde. Yo he nacido en un pueblo comercial, fórmula y nada más, me he criado entre calles oyendo a todas horas la voz del hombre y casi nunca la de la naturaleza, del colegio a casa, de casa al colegio; ¡qué alegría cuando nos llevaban por la tarde de paseo al campo!

Yo todo lo veo como las calles, oscuro, duro, inflexible y seco. [...] Mis primeras ilusiones y mi primer amor se alimentó en una escalera, a la luz del gas, no a la del Sol.

[...] En esto que llaman clase media todo es triste, la vida contradicción y lucha, y como se procura matar el instinto, el hogar no es hogar ni la familia familia.

Yo me he criado en una familia de puritanos, sequedad y fórmula, así es que mis afectos son afectos profundos pero secos, mi afición la lógica, y mi deseo un deseo que ni se ve ni se palpa; he mamado con la leche el escepticismo.

Unas veces soy alegre, otras triste, pero ambicioso y soñador siempre. (NMB, 34-35)

Con el tránsito a la adolescencia, como decíamos, este carácter melancólico, taciturno, pensativo y soñador no hizo sino acentuarse. Así lo reconoce Unamuno unas páginas más adelante: “recuerdo que en aquel tiempo fue cuando más se acentuó mi carácter en lo que tiene de taciturno y pensativo.” (NMB, 40) Otro ejemplo lo encontramos en una carta del 26-XI-1906 a Federico de Onís, al que confiesa:

Mi juventud fue bastante triste; de mis 16 a mis 24 años fui un muchacho melancólico, metido en sí, que huye de ruidos y de juergas de toda clase. [...] cuando otros jóvenes rimen ternezas a la novia, yo me engolfaba en Kant y Hegel y me llenaba de ideas eternas, y de aquí sale todo.³⁹⁷

Estos retratos de su carácter no solo los reservó Unamuno para sus textos íntimos, sino que también los hizo públicos entonces, aunque a través de la ficción. El mejor ejemplo nos lo brinda el cuento de juventud “Ver con los ojos” (1886), en el cual descargó una fuerte dosis autobiográfica sobre el protagonista, Juan, que esboza un retrato aproximado de lo que pudo ser este joven Unamuno. En el relato, Juan se siente

³⁹⁶ “¿Qué se yo, espíritu, según dicen, seco y árido, pobre soñador tan pronto triste como alegre, espíritu infeliz encadenado a una pasión insípida y encerrado en los estrechos moldes de una austeridad ridícula?” NMB, 10. “No hay estado de ánimo más estable y tranquilo que la alegría de la tristeza, esa tristeza resignada y dulce que ni ríe, ni llora.” NMB, 15. La crítica unamuniana tampoco ha sido ajena a esto, como prueba Cerezo Galán al subrayar, en relación a dicha etapa, lo siguiente: “Con el tiempo, la mirada tímida y tierna de aquel muchacho provinciano se fue haciendo más honda y grave; su aire, introvertido y melancólico, cada vez más taciturno según sus ensañaciones se le volvían más trascendentes.” CERESO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 119.

³⁹⁷ ONÍS, Federico de. *Unamuno en su Salamanca*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1988, p. 54.

acosado al regresar de la ciudad por la hostilidad ambiente que empezó a rodearle debido a su actitud escéptica y a su carácter taciturno. Esto no hizo sino empujarlo aún más al aislamiento y la soledad, a encerrarse en sí, a fin de evitar el choque con sus vecinos.³⁹⁸ No es este, además, el único paralelo que encontramos con las circunstancias que le tocaron vivir a Unamuno al volver a Bilbao, pues Juan mantenía asimismo una difícil relación de su madre.³⁹⁹ Dicho cuento nos puede servir, pues, como referencia del estado anímico que atravesó el joven bilbaíno a su regreso a Bilbao.

Por otra parte, si estos textos nos revelan su retrato anímico en estos años, respecto a su condición física podemos adivinar que era notable, lejos de la endebles que padeció de niño. A ello contribuyeron, desde luego, la costumbre de ascender a los montes vascos, que continuó practicando, y el entrenamiento que recibía desde el Centro Artístico de Instrucción y Recreo de Bilbao.⁴⁰⁰ En cuanto a su rostro, a partir de fotografías de la época, Colette y Jean Claude-Rabaté ha realizando un esbozo aproximado de su imagen por aquellos años.⁴⁰¹

Como hemos visto, las circunstancias con que tuvo que lidiar el joven Unamuno a su regreso a Bilbao no fueron fáciles. A todo lo dicho, hemos de sumar el que tuviera que asumir tácitamente el rol de cabeza de familia, lo cual le obligaba a buscar una manera de contribuir a la economía de su casa, que seguía atravesando momentos difíciles. La opción primera que barajó fue prepararse unas oposiciones, pero eso exigía

³⁹⁸ “Desde que había vuelto de la capital, en que cursó sus estudios mayores, Juan vivía taciturno, [...] buscaba la soledad y evitaba el trato. / Por el pueblo rondaban de boca en boca sus extraños dichos, [...] amargos y sombríos, pensamientos teñidos no con el verde de los campos de su aldea, sino con el triste color de las callejuelas de la capital. [...] Sólo hablaba del dolor y de la pena, eran sus relatos tristes y sus conversaciones amargas. Aumentaba la extrañeza de los cándidos aldeanos cada día, porque era bien extraño un joven que hacía alarde de sentimientos hostiles a las creencias de sus convecinos...” OCE, II, 763-764.

³⁹⁹ “la madre empezó perdiéndolo y acabó escaldándose los ojos a puro llorar.” OCE, II, 764.

⁴⁰⁰ Tenemos constancia de ello por la serie de artículos “Influencia de la gimnasia en la formación del carácter”, que publicó entre abril y julio de 1886 en *La Ilustración Gimnástica*, y estaba dedicada a Felipe Serrate, su profesor de gimnasia en el Centro Artístico de Instrucción y Recreo de Bilbao. De hecho, comienza dicha serie escribiendo: “Prometí a V., mi maestro, darle algunas consideraciones que de paso me fueran ocurriendo sobre lo que el arte gimnástico influye en la educación del carácter, y hoy cumplo en parte lo prometido. A V. debo estas reflexiones, porque bajo su inteligente dirección puedo asegurar que he conseguido el mayor o menor vigor físico que hoy poseo.” EBIL, 100.

⁴⁰¹ “A los veinte años, en su cara austera y seria primero adornada “por el bigote ratonesco de que la Providencia le ha hecho gracia”, llaman la atención su nariz recta, su barbilla voluntariosa, su mirada sombría, penetrante y directa subrayada por unas cejas finas y bien dibujadas. Pronto se deja crecer una barba tan tupida y negra como su pelo y lleva a veces un sombrero de fieltro flexible. En las fotos que le sacan, al menos antes de acceder a la cátedra, no usa todavía las gafas finas y redondas que llegarían a formar parte de su personaje y que no deja nunca a causa de una fuerte miopía. Delgado, nervioso, viste de oscuro y ostenta cierta rigidez y continencia muy perceptibles en los diferentes retratos en los que posa delante del fotógrafo, y que no se deben a su manera de posar sino más bien a una manera de ser, muy acorde con sus palabras y escritos.” RABATÉ, Colette, y RABATÉ, Jean-Claude. *Miguel de Unamuno. Biografía*. Madrid: Taurus, 2009, p. 101.

tiempo y él necesitaba cierto poder adquisitivo de inmediato para ayudar en su casa y también para sus propios gastos, aunque estos últimos eran escasos, limitándose a la compra de libros y a los viajes a Guernica para ver a su novia. Con vistas a resolver ese problema, al poco tiempo de instalarse en Bilbao, se anunció como “profesor de Letras” en diversos diarios de la ciudad.⁴⁰² Unamuno siempre recordará aquellas lecciones particulares como una tarea “penosa”, pero gracias a la cual pudo salvar sus apuros económicos. Impartía las lecciones en la habitación que él ocupaba en su casa, y tuvo como alumnos a los hijos de la alta burguesía bilbaína,⁴⁰³ a algunos extranjeros a los que daba clases de castellano y otros casos singulares, como un maestro al que dio clases de griego o un indiano al que enseñó a escribir.⁴⁰⁴ Junto a las lecciones particulares a chicos bilbaínos, las clases a extranjeros fueron las que le proporcionaron más alumnos, pues por entonces era frecuente en Bilbao la presencia de industriales y comerciantes, sobre todo ingleses, que se habían instalado allí para trabajar en las crecientes industrias siderúrgicas, navales y mineras, o bien para regentar comercios en la ciudad. Durante años, Unamuno compaginó estas lecciones particulares con el ejercicio de la docencia en diversos colegios e institutos bilbaínos. Su debut en la docencia oficial tuvo lugar en 1885, en el Colegio de San Antonio, donde fue contratado como profesor sustituto para la segunda enseñanza e impartió las asignaturas de Latín y de Psicología, Lógica y Ética.⁴⁰⁵ Un tiempo después, volvió a ser contratado como

⁴⁰² Colette y Jean-Claude Rabaté han rescatado uno de estos anuncios, publicado en *El Noticiero Bilbaino*: “Miguel de Unamuno da lecciones de asignaturas y preparación del Bachillerato en la Sección de Letras de la 2ª Enseñanza, así como de la Facultad de Letras y del preparatorio de Derecho. Lecciones de castellano para extranjeros y cualquier otro trabajo análogo. Calle de la Cruz, 7.” *Ibidem*, p. 77.

⁴⁰³ Gracias a Azaola, tenemos conocimiento de uno de estos alumnos, Joaquín Urigüen, que era hijo de Braulio de Urigüen y Bayo, fundador de “Altos Hornos” y del Banco de Vizcaya. Unamuno fue su profesor particular de latín en torno a 1886: “Cuando, único hijo varón, mi tío don Joaquín de Urigüen [...] inició sus estudios de bachillerato (lo que debió ocurrir hacia el año 1886), su padre le buscó un profesor de latín que le hiciera repasar por las tardes en casa lecciones señaladas por las mañanas en el Instituto. El profesor resultó ser el joven doctor en Filosofía y Letras Miguel de Unamuno, que entonces tendría veintidós años de edad y preparaba sus oposiciones a una cátedra [...] / Unamuno dio clase a mi tío durante uno o dos años (pues había entonces dos cursos de latín en el bachillerato), trabando durante este tiempo una buena amistad con mi familia.” AZAOLA, José Miguel de. *Unamuno y su primer confesor*. Bilbao: Junta de Cultura de Vizcaya, 1959, pp. 25-26.

⁴⁰⁴ En el artículo “Mi mirador de la Cruz” (s.f.), recoge lo siguiente: “Allí di lecciones de castellano a noruegos y de griego a un maestro. Y de primeras letras a un pobre indiano que vio colmado su ensueño.” OCE, VIII, 270. Asimismo, en otro artículo titulado “Entrevista con Augusto Pérez” (1915), recuerda: “También daba lecciones de castellano a extranjeros, que fueron todos ingleses, menos tres noruegos. [...] Las traducciones las hacía oralmente, a libro abierto y repentizado.” OCE, VIII, 383.

⁴⁰⁵ En “Contestación a una pregunta” (1916), Unamuno rememora su estreno docente respondiendo a la pregunta de cómo ganó su primer sueldo: “Realmente, el primer dinero que gané fue dando lecciones de lo que se llama la sección de letras del bachillerato en colegios y a particulares. [...] Y recuerdo, por cierto, que en aquellos ya casi míticos tiempos [...] se me pagaba la mesada en el acreditadísimo Colegio de San Antonio, por explicar en él latín y psicología, lógica y ética,...” OCE, VIII, 382.

profesor sustituto, esta vez, en el Colegio de San Nicolás, donde dio clases de Retórica, Poética y Matemáticas.⁴⁰⁶

En esta época, Unamuno también se dedicó a seguir profundizando en sus conocimientos filosóficos, tanto desde la lectura y el estudio, como desde la reflexión.⁴⁰⁷ Tras la fiebre hegeliana inicial, el positivismo de Spencer y la psicología de Ribot y Wünderlind se convirtieron en sus principales referentes. De igual modo, cabe destacar que, a partir de su llegada a Bilbao, empezó a dedicarse con mayor frecuencia a dar forma a sus reflexiones filosóficas en sus cuadernos de notas. Antes de fijar en la escritura las ideas que deambulaban por su inquieta mente, asumió la costumbre de repensarlas y revisarlas, bien en “largos paseos por el campo” que daba a diario,⁴⁰⁸ o bien en su meditabundo trasiego por los soportales de por la Plaza Nueva de Bilbao, que siguió siendo el escenario predilecto de sus divagaciones filosóficas.

Soportales aquellos de mi Plaza Nueva de Bilbao, donde amamanté mis primeros ensueños filosóficos, donde forjaba, a mis veinte años, sistemas metafísicos. [...] donde, mientras fuera -dentro de la plaza- caía la llovizna, el *sirimiri*, que allí se dice, iba yo hilando el lino de mis ensueños trascendentales. (OCE, VIII, 625-626)

No obstante, el texto donde mejor recrea este escenario de sus “primeros ensueños filosóficos” es el poema “Las magnolias de la Plaza Nueva de Bilbao” (1906).

En ti a la edad en que el imberbe mozo
ternuras rima, yo en mi mente ansiosa
con abstrusos conceptos erigía
severa fábrica.

Dando vueltas en ti, nunca lo olvido,
discutía del todo y de la nada,
del principio primero de las cosas
y del fin último.

Entre tus casas orvallaba triste
como si al mundo el cielo aleccionase;
era tu cielo, hoy lo comprendo,
muy metafísico.

[...]

Así, bajo el tedioso *sirimiri*
que hizo en mi alma caer la parda lógica

⁴⁰⁶ “También expliqué retórica y poética (¡horror!) y hasta matemáticas [...] como intruso; pero lo que no me decidí a enseñar nunca fue las historias.” OCE, VIII, 383.

⁴⁰⁷ A este respecto, confesaba en el ensayo “Sobre la erudición y la crítica” (1905): “Cuando acabé mi carrera, doctorándome en Filosofía y Letras, [...] mis aficiones era por entonces, y siguen siendo hoy, a todo, pero en especial a la filosofía y a la poesía -hermanas gemelas-...” OCE, I, 1271.

⁴⁰⁸ Tenemos noticia de ello por Juan Arzadun, que recuerda sobre Unamuno en estos años: “Para repasar y reposar sus ideas en actividad constante, daba todos los días largos paseos por el campo. Yo me asocié a ellos con verdadero deleite. ¡Tantas cosas sabía él que yo ignoraba! Así, nuestra comunicación espiritual era constante y utilísima para mí.” ARZADUN, Juan. Miguel de Unamuno, íntimo. Al margen de sus cartas. *Sur*, septiembre 1944, nº 119, p. 106.

florecieron magnolias que soñaban
la patria mística.

[...]

Mi Plaza Nueva, fría y uniforme,
cuadrado patio de que el arte escapa,
mi Plaza Nueva, puritana y hosca,
¡mi metafísica! (OCE, VI, 205)

Paralelamente a estas reflexiones filosóficas, Unamuno continuó investigando en el campo de la filología, uno de los grandes descubrimientos de sus años universitarios. En esa dirección, concentró buena parte sus esfuerzos en prolongar la investigación iniciada en su tesis doctoral, es decir, en la aplicación de la metodología filológica al estudio del euskera. A ello dedicó entonces muchas horas de estudio y lectura, y los resultados no tardarían en salir a la luz, tanto en forma de artículos como de conferencias.⁴⁰⁹ Desde ahí, se hizo pública su renovada visión de la “cuestión vascongada”, que tantas polémicas había de originarle, pues tal visión no podía sino chocar con la opinión de buena parte de una sociedad vasca, como ha señalado Ereño Altuna:

El choque y el conflicto eran inevitables. El Unamuno que llegó a Bilbao en 1884 con el título de doctor y con un afán exacerbado de ciencia no era el joven que con 16 años se había marchado a estudiar a Madrid. Su vasquismo, al menos en la forma en que hasta entonces lo había cultivado, lleno de ensoñaciones románticas, de leyendas artificiales o de interpretaciones abusivas y sin fundamento científico, se había vaciado de contenido razonable. Volvía, pues, a Bilbao, dispuesto, combativamente, a moverse en una nueva dirección. Solo que... en frente de él había otros muchos, que con razón o sin ella, también creían ampararse detrás de argumentos que creían científicos en defensa de ideas contrarias. De ahí toda una serie de polémicas...⁴¹⁰

Efectivamente, a su regreso a Bilbao, Unamuno tendrá que encarar numerosos problemas al verse enfrentado con un importante sector de la sociedad bilbaína, el formado por los partidarios del fuerismo intransigente, ahora denominados euskalerriacos, junto a los cuales, él mismo había estado alineado antes de partir hacia Madrid y durante sus primeros años en la Corte. Eran las ineludibles consecuencias de la metamorfosis que él había sufrido desde su acercamiento a la filosofía moderna, a la lingüística y al liberalismo, y que, como subraya Juaristi, “han transformado al adolescente romántico, añorante del Antiguo Régimen y lector de Balmes y de Donoso, en un *esprit fort* que contempla con optimismo y absoluta fe en el Progreso los cambios que acontecen en la sociedad vasca.”⁴¹¹

⁴⁰⁹ Del examen de estos trabajos nos ocuparemos en el siguiente bloque: Cfr. pp. 303-329.

⁴¹⁰ UNAMUNO, Miguel de. *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca* (estudio introductorio, edición y notas de José Antonio Ereño Altuna). Bilbao: Beitia, 1997, p. 152.

⁴¹¹ JUARISTI, Jon. *El linaje de Aitor. La invención de la tradición vasca*. Madrid: Taurus, 1998, p. 236.

La filosofía y la filología fueron, pues, las dos disciplinas en que se concentraron las lecturas y las investigaciones de Unamuno al regresar a Bilbao. Asimismo, de este doble interés brotaron sus primeros textos, orientados hacia un intento de reconstrucción de la metafísica desde el positivismo y hacia un análisis crítico de la “cuestión vascongada”. Huelga decir que tanto en el desarrollo como en el resultado de estas investigaciones resultan palpables los cambios acaecidos en su mundo interior, tal y como advierte Cerezo Galán:

Al término de sus estudios universitarios, Unamuno dedica sus primicias de investigador a dos viejas y entrañables cuestiones, que le habían interesado desde su adolescencia: la cuestión vasca y un sistema metafísico. En ambos casos se trata de un ajuste de cuentas respectivamente con su romanticismo nacionalista y su fe religiosa desde su incipiente posición racionalista.⁴¹²

Coincide, además, que estas dos disciplinas convergían con las primeras oposiciones a que Unamuno decidió presentarse, que fueron de Psicología, Lógica y Ética, y de Latín y Castellano. De su particular cruzada opositora nos ocuparemos en el siguiente capítulo, aunque sí podemos anticipar aquí que, de 1886 a 1891, el joven bilbaíno se preparó para oposiciones a cátedras de instituto de Psicología, Lógica y Ética, y de Latín y Castellano, y a cátedras de universidad de Metafísica y de Lengua Griega. En este sentido, comenta Cerezo Galán, a propósito de esta etapa de su vida: “Son años de intenso estudio, no sólo de filosofía sino de ciencia positiva, especialmente en el área de la psicología y la filología, al filo de la preparación de diversas oposiciones a la docencia.”⁴¹³ En efecto, las oposiciones exigían muchas horas de infatigable lectura y estudio, que Unamuno pasó recluso en su habitación de la calle de la Cruz, estudiando unas veces sentado y otras en pie.⁴¹⁴ El estudio se convirtió entonces para él en casi una obsesión, que contribuyó de forma decisiva al desarrollo de su formación intelectual, como ha subrayado Rafael Chabran.⁴¹⁵ Pero también hay que tener en cuenta que tal entrega al estudio, sumada a los sucesivos fracasos en las

⁴¹² CERESO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 132.

⁴¹³ *Ibidem*, p. 136.

⁴¹⁴ De ello tenemos constancia por Juan Arzadun que, rememorando el tiempo en que empezó su amistad con Unamuno, recuerda: “Miguel me llevó a su casa, teniendo por tal a la habitación llena de libros donde estudiaba sin descanso. Recuerdo que, temeroso tal vez de la atrofia muscular que pudiera acarrearle la postura única, estudiaba en pie, escribiendo al mismo tiempo apuntes y observaciones sobre un apoyo apropiado a su altura.” ARZADUN, Juan. Miguel de Unamuno, íntimo. Al margen de sus cartas. *Sur*, septiembre 1944, nº 119, p. 106.

⁴¹⁵ “It is clear that most of the young Unamuno’s time and activities had to be circumscribed in the situation of his preparation for *oposiciones*. Surely this preparations provided him with great possibilities for intellectual growth and development.” CHABRAN, Rafael. *The young Unamuno. His intellectual development in Positivism and Darwinism (1880-1884)*. Tesis Doctoral, Universidad de California -San Diego-, 1983, p. 116.

oposiciones a que se presentó, hicieron de estos unos “años amargos”, según el mismo Unamuno testimonia.⁴¹⁶

Por otra parte, no debemos olvidar que, aunque la preparación de las oposiciones acaparó entonces la mayor parte de su tiempo, no por ello dejó de lado sus lecturas literarias. Estas constituían para él una especie de sedativo, un medio de evasión de las lecturas filosóficas y filológicas a que estaba en cierto modo obligado por las oposiciones y por sus propias investigaciones en torno a la metafísica y a la lengua vasca. Así pues, el orden de lecturas de este joven Unamuno se abría entonces en torno a tres campos fundamentales: la filosofía y la psicología, que le condujeron a autores como Hegel, Spencer, Ribot, Wünder, Hartmann y Schopenhauer, entre otros; la filología, que orientó parte de sus lecturas hacia estudios de lingüística y de filología moderna, especialmente en torno al euskera; y la literatura, que le llevó en estos años a autores nacionales como Clarín o Pérez Galdós y, sobre todo, a autores extranjeros. En este último caso, debemos distinguir entre autores modernos, a los que leía por placer (Shakespeare, Goethe, Hölderlin, Victor Hugo, Heine, Leopardi, Baudelaire, Balzac, Flaubert...), y autores clásicos (Platón, Jenofonte, Horacio, Virgilio, Cicerón...), a los que leía como ejercicios de traducción de cara a las oposiciones de Latín y Castellano y, más tarde, de Lengua Griega. No debe extrañarnos, pues, que Unamuno se definiese como “un devoralibros, sobre todo de mis dieciséis a mis veintiséis años.” (OCE, I, 152) Especialmente desde su adolescencia, se vio poseído de un casi enfermizo afán de lectura, que no menguó hasta bien entrada su madurez. Se trata, además, de una condición de su personalidad sobre la que él mismo incidió en multitud de ocasiones, tanto desde algunos personajes de sus ficciones,⁴¹⁷ como desde confesiones en primera persona recogidas en su epistolario.⁴¹⁸ Incluso en textos de esta misma época juvenil,

⁴¹⁶ En una carta a Eloy Luis André del 6-XII-1898, reconoce: “Yo recuerdo con frecuencia los años amargos que siguieron al fin de mi carrera; y las angustias de las oposiciones.” UNAMUNO, Miguel de. *Epistolario inédito*, vol. I (edición de Laureano Robles). Madrid: Espasa-Calpe, 1991, p. 58. Y en otra carta a Valentí Camps, del 8-IV-1900, se refiere a esta etapa de las oposiciones como “mi época de mayores impacencias y amarguras, a la vez que de más estudio.” TARÍN IGLESIAS, José. *Unamuno y sus amigos catalanes. (Historia de una amistad)*. Barcelona: Peñíscola, 1966, p. 113.

⁴¹⁷ En el relato “El testamento de un... ¿loco?”, deja constancia de este afán de lectura a través del protagonista, que atravesando una larga y penosa enfermedad, y estando a punto de morir, confiesa: “Dedico algunas horas a la lectura. Sentiría marcharme sin haber leído algunas obras que tenía escogidas.” CV, 8. Asimismo, el protagonista del cuento *Ver con los ojos* encarna también este apetito lector: “Juan se encerraba a solas larguísimas horas y leía y releía y volvía a releer. ¿Qué leía? Sus padres nunca lo supieron; vieron, sí, unos libretos en enrevesado gringo, con títulos enmarañados, muchas *sch* y *pf* y otras letras igualmente armoniosas y algún que otro tomo de versos.” OCE, II, 764.

⁴¹⁸ En una carta a Pedro Jiménez Ilundain, fechada el 23-XII-1898, escribe: “Cada día que pasa me recojo más en mí mismo y me dedico a rumiar y digerir lo mucho que leí del año 83 al 93...” UNAMUNO,

podemos encontrar testimonios que verifican la voracidad lectora de que era presa Unamuno entonces, como el siguiente, fechado en 1890: “No puedo acostarme sin tener junto a la cama y al alcance de la mano varios libros, de los cuales sólo uno he de leer. Los demás no sé que hacen, pero los necesito allí.” (CST, 15). A todo lo dicho cabe añadir a modo de anécdota que, dado que su posición económica era bastante precaria, muchos de los libros que leía los tomaba de préstamo de algunas bibliotecas de la ciudad, como la de la Sociedad Bilbaína,⁴¹⁹ mientras otros los adquiría en la librería de Juan Eustaquio Delmás,⁴²⁰ o bien en alguna librería madrileña, cuando tenía que viajar a la capital para los ejercicios de las oposiciones.

A propósito de esta voracidad lectora, es preciso subrayar también el dominio de idiomas que Unamuno fue adquiriendo a lo largo de estos años. Ya desde su infancia y adolescencia, dominaba: el español, como lengua natal; el euskera, que había aprendido en su etapa de fervor fuerista; y el francés, que le había enseñado su madre. A estos hemos de sumar el alemán, que había empezado a aprenderlo en Madrid y continuó estudiándolo en Bilbao, y el inglés, con el que se fue familiarizando desde las lecciones particulares a varios comerciantes ingleses residentes en Bilbao y desde algunas de sus lecturas.⁴²¹ Y finalmente, el griego y el latín, que a raíz de la preparación de las oposiciones, podía leer y traducir con soltura.

Miguel de. *Epistolario americano (1890-1936)* (edición, introducción y notas de Laureano Robles). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1996, p. 53.

⁴¹⁹ A su asidua presencia en la biblioteca de esta Sociedad de recreo de Bilbao aludió Unamuno en el artículo “Madrid y Bilbao -reflexiones de un bilbaino en la Corte-”, publicado en *El Noticiero Bilbaino*, el 19-III-1888: “Frecuento aquí la biblioteca del Ateneo, como allí frecuentaba la de la Bilbaína; y si en Bilbao somos pocos, y los mismos siempre, los asiduos a la lectura de ‘libros’, aquí, dado el número de socios, son tan pocos o menos y también siempre los mismos, [...] / En la Bilbaína leen libros pocos, hojean periódicos más, echan la siesta algunos, conversan muchos y juegan otros.” OCE, VIII, 176-177.

⁴²⁰ De esto último tenemos noticia por Juan Arzadun, quien cuenta que fue precisamente allí donde conoció a Unamuno y empezó su amistad: “¿Dónde nos conocimos? La casualidad nos reunió en Bilbao. [...] En la librería de Delmás; lugar donde acudíamos los poquísimos (podían entonces contarse con los dedos, sin emplear los diez) aficionados a *cosas literarias*. / El día antes habían leído unos versos míos, en una velada en ‘El Sitio’, y los publicaba el periódico del día. / Delmás nos presentó como unidos por la misma afición y puso en manos de Miguel los versos recientes.” ARZADUN, Juan. Miguel de Unamuno, íntimo. Al margen de sus cartas. *Sur*, septiembre 1944, n° 119, p. 106.

⁴²¹ En una carta a José Enrique Rodó del 5-V-1900, le hace saber sobre su dominio de lenguas: “Mi madre, que se educó en Francia, me hizo aprender muy de niño francés, pero desde que en 1880 empecé a aprender alemán, poco después inglés y noruego más tarde...” UNAMUNO, Miguel de. *Epistolario americano (1890-1936)* (edición, introducción y notas de Laureano Robles). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1996, p. 89. Asimismo, en una carta a Juan Maragall del 4-I-1907, escribe: “Siendo un chiquillo, mi madre, que estudió en Francia, me hizo aprender francés, a los veinte años leía alemán, a los veintiséis inglés.” UNAMUNO, Miguel de y MARAGALL, Juan. *Epistolario y escritos complementarios*. Barcelona: Edimar, 1951, p. 46. En cuanto a su aprendizaje de la lengua alemana, durante sus últimos años en la Universidad Central, tomó clases en el Ateneo de Madrid con un profesor llamado Lahmé Schutz, y posteriormente, en Bilbao, estuvo recibiendo clases al menos hasta 1890, con un profesor llamado German Berg, del cual tenemos noticia por una carta a Pedro Múgica de junio de 1890: “Mi primer profesor de alemán fue un sajón muy bruto, creo que de Dresde, un tal Lahmé Schutz

Continuando con la reconstrucción de la biografía de Unamuno en estos años, conviene incidir también en que no permaneció todo el tiempo en Bilbao. El hecho de que los ejercicios de las oposiciones tuviesen lugar en Madrid le obligaba a realizar continuos viajes y a instalarse allí largas temporadas. En aquellas estancias, se hospedaba con su primo Telesforo de Aranzadi, que por entonces andaba preparándose para las oposiciones a una Cátedra de Historia Natural, y compartía con él sus amistades.⁴²² No obstante, al igual que en su época de estudiante, también entonces llevaba Unamuno una vida solitaria y entregada al estudio. Para lo que sí aprovechó algunas de esas estancias en Madrid fue para visitar al padre Juan José Lecanda, que había sido su confesor espiritual en la Congregación de San Luis Gonzaga en Bilbao y en 1882 fue destinado al Oratorio de San Felipe Neri de Alcalá de Henares.⁴²³ La primera visita tuvo lugar el 1 de noviembre de 1888, coincidiendo con las oposiciones a la Cátedra de Metafísica de la Universidad de Valladolid, y se extendió hasta el día 2. Es posible que Unamuno acudiera allí para hacer testigo a su antiguo confesor de las congojas que entonces le angustiaban en torno al conflicto entre razón y fe, que seguía atacándole con virulencia. Nuestra sospecha apunta a que debió salir con cierto alivio espiritual de aquellos diálogos con el padre Lecanda, pues al año siguiente volvió a visitarlo en las mismas fechas, pero alargando su visita un día más, del 1 al 3 de noviembre, para poder proseguir sus conversaciones con él y para descansar, como deja

que se hacía llamas Doctor, [...] Mi segundo profesor fue y sigue siendo un íntimo amigo mío y de mi primo Aranzadi, un excelente hombre, German Berg, berlinés. Fue ahí comerciante, quebró hace 14 o 15 años y se vino a España, donde da lecciones.” EPM, 113.

⁴²² De ello tenemos noticia por Paulino Savirón, entonces amigo de Telesforo y, años después, Rector de la Universidad de Zaragoza. “A Unamuno me lo represento siempre en aquellos tiempos heroicos de lucha con el destino; en expectativa de opositar a Cátedras. Formábamos grupo con Aranzadi, su primo, gran antropólogo y hombre de gran cultura y raro genio; Gayarre, el médico alienista; Elizalde, naturalista, y otros más, [...] / Todos admirábamos su talento e ingenio y celebrábamos la originalidad y *chireñadas* de nuestro amigo entrañable...” SAVIRÓN, Paulino. Recuerdos de mocedad. *El Adelanto* - Suplemento extraordinario-, 29-IX-1934, p. 14.

⁴²³ Juan José Lecanda (1853-1939). Realizó su formación eclesiástica en el Seminario de Calahorra y, posteriormente, con los jesuitas en Francia, siendo ordenado sacerdote por éstos en 1874. Unos años después, tras ser enviado como párroco a diferentes pueblos del entorno de Bilbao, fue trasladado a la parroquia de San Vicente de Abando, ya dentro la ciudad, encargándosele la dirección de la Congregación de San Luis Gonzaga. Fue allí donde tomó contacto con Unamuno y otros jóvenes católicos bilbaínos, a los que atendía espiritualmente. En octubre de 1882, se trasladó a la Congregación de San Felipe Neri de Alcalá de Henares, en la que había solicitado su admisión, y en aquel Oratorio desarrollaría la mayor parte de su vida, entregado a sus labores religiosas y a su particular afición por la restauración de cuadros, imágenes y edificios del Oratorio. También dedicó buena parte de su tiempo a la escritura, que ejercía para la revista eclesiástica *Homilías*, y para sus propios libros, entre los que podemos destacar la novela histórica *Razón de Estado* (1904), un *Tratado de sencilla filosofía* (1922), una historia de la Iglesia del Oratorio de Alcalá titulada *Historia y Descripción de la Ermita Universitaria del Santo Cristo de los Doctrinos en Alcalá de Henares* (1933), y una obra póstuma dedicada a San Ignacio, bajo el título de *Loyola* (1941). En 1936, regresó al País Vasco, instalándose primero en Loyola, cerca del Santuario de San Ignacio, y luego en Azpeitia, donde murió. Sobre la relación entre Unamuno y Lecanda. Cfr. V. V. A. A. *Miguel de Unamuno y el padre Lecanda*. Madrid: Institución de Estudios Complutenses, 1995.

ver en el artículo “En Alcalá de Henares. Castilla y Vizcaya”, publicado el 18-XI-1889 en *El Noticiero Bilbaino* (OCE, I, 123-133).

Otra parcela de la vida de Unamuno en Bilbao durante estos años a la que debemos atender aquí es su salto a la vida pública, que desarrolló desde su labor como conferenciante en la Sociedad El Sitio, desde su participación como jurado en certámenes literarios destinados a fomentar la literatura en euskera, y desde su creciente colaboración como articulista en la prensa vasca. A propósito de esta última, podemos destacar que, si bien durante 1885 apenas había escrito un par de artículos para *El Noticiero Bilbaino*, desde 1886, además de seguir colaborando cada vez con mayor asiduidad con dicho diario, empezó a publicar sus artículos filológicos sobre el euskera en *Revista de Vizcaya*, y sus artículos costumbristas y de opinión en *El Norte* y *El Dos de Mayo*. Esta colaboración con la prensa le permitía, además, aumentar las escasas ganancias de sus lecciones, aunque tampoco resultaba una fuente de ingresos muy próspera, según él mismo reconoce.⁴²⁴ Por otro lado, era la vía idónea para ir haciéndose un “nombre” entre las letras vascongadas y para “conquistar fama”, algo que ya le inquietaba por entonces.⁴²⁵ Ahora bien, lo que movía a este joven Unamuno no era la fama por la fama misma, sino el convencimiento de que, para que su palabra pudiese obrar en las gentes, es decir, para que lo leyesen y oyesen, tenía antes que labrarse un nombre.⁴²⁶ Por ello no rehusó la polémica, ni aun en sus primeros escritos e intervenciones públicas, pues era consciente de que ello contribuiría a que su nombre circulase y fuese cada vez más conocido. A este respecto, fue especialmente significativa la polémica que se desató en torno a Unamuno en 1886 por su conferencia *Orígenes de la raza vasca*, a partir de la cual, su nombre circuló por buena parte de la prensa vasca.⁴²⁷ Tal y como ha subrayado Ereño Altuna, “gracias a todas esas

⁴²⁴ “Mientras daba lecciones particulares y así me sacaba algunas pesetas, publicaba en la prensa de Bilbao artículos, pero esto no valía ni un ochavo, no ya una peseta.” OCE, VIII, 383.

⁴²⁵ Esta temprana tentación por “conquistar fama” la recreó Unamuno en el poema “Mi vieja cama”, de su *Rosario de sonetos líricos* (1911): “Vuelvo a acostarme en ti, mi amiga cama / que abrigaste mis noches siendo mozo / y tu tibieza un recogido gozo / por todos mis sentidos desparrama. / En sueños hoy reanudo en ti la trama / de los viejos recuerdos trozo a trozo / de cuando aun sin apuntarme el bozo / era mi pena ya conquistar fama.” OCE, VI, 344. Asimismo, en un poema de *Rimas de dentro* (1923), volvió a aludir a dicha tentación: “Era un muchacho pálido, / triste, con la tristeza del que sueña / días de gloria...” OCE, VI, 533.

⁴²⁶ A este respecto, ha subrayado Juaristi: “El periodismo se le fue revelando durante esos años bilbaínos no sólo como un medio para darse a conocer o para engrosar sus famélicos ingresos de enseñante, sino como el cauce indispensable para llevar a las mayorías las ideas de las minorías creadoras...” JUARISTI, Jon. *Miguel de Unamuno*. Madrid: Taurus, 2012, p. 193.

⁴²⁷ Cfr. EREÑO ALTUNA, José Antonio. Remitidos polémicos. A propósito de la conferencia de Unamuno en El Sitio, el año 1886, “Orígenes de la Raza Vasca”. *Letras de Deusto*, octubre-diciembre 1994, nº 65, vol. 24, pp. 89-146.

polémicas, Unamuno empezó a convertirse en un personaje social en Bilbao”, aunque al precio de ser considerado un “mal patriota”.⁴²⁸

En cuanto a su participación en certámenes literarios destinados a fomentar el euskera y la cultura vasca, constituye una prueba fehaciente del “nombre” que poco a poco se iba haciendo Unamuno en el mundo cultural bilbaíno, pues de otra manera no habrían contado con él como jurado. Asimismo, demuestra su implicación con la cultura vascongada, aunque no fuera por los mismos derroteros que la mayoría de sus paisanos. Dicha implicación se evidencia también desde su estrecha colaboración con la Sociedad “Erriajakintza” o Folklore Vasco-Navarro, fundada en 1884 por Vicente Arana y Camilo de Villavaso, y de la cual Unamuno fue uno de los socios fundadores; en concreto, el socio de número 54.⁴²⁹ Participó, además, en diversas actividades organizadas por esta Sociedad, como la velada literaria y musical celebrada el 27-III-1886 en el Teatro Gayarre de Bilbao, destinada a captar nuevos socios y en la que a Unamuno le correspondió leer tres poesías en euskera, las cuales él mismo tradujo después para *El Noticiero Bilbaino*.⁴³⁰ Tal fue la implicación inicial de Unamuno con la Sociedad Erriajakintza, que el 15-IV-1887 participó en la primera Junta General de la misma,

⁴²⁸ EREÑO ALTUNA, José Antonio. El Unamuno de la Tesis (1884). Entre la ‘*Revue de Linguistique et de Philologie Comparée*’ y la ‘*Revista Euskara*’. *Letras de Deusto*, julio-septiembre 1998, nº 80, vol. 28, p. 51.

⁴²⁹ Sobre este punto, ha subrayado Juaristi: “En 1884 había sido uno de los primeros en inscribirse en la Sociedad del Folklore Vasco-Navarro, creada en Bilbao por sus amigos Vicente de Arana, el escritor fuerista, y Camilo de Villavaso, como sección vasca de la red de sociedades regionales del estudio del folklore español que había promovido Demófilo con el apoyo de personalidades como Emilia Pardo Bazán o Juan Menéndez Pidal. El grupo vasco -en rigor, vizcaíno- mantuvo una actividad languideciente (organización de Fiestas Vascas y juegos florales euskéricos, en los que Unamuno ofició a veces de jurado) hasta 1890, en que se extinguió tras la muerte de Arana.” JUARISTI, Jon. Unamuno: guerra e intrahistoria. En *En el 98 (Los nuevos escritores)*. Madrid: Visor Libros y Fundación Duques de Soria, 1997, p. 58.

⁴³⁰ Las poesías que leyó Unamuno fueron *Udaberria* de Felipe Arrese, *Or Konpon* de Victoriano Iraola, y el *Canto de Altabiscar* de Louis Duhalde. Las dos primeras aparecieron traducidas el 12-IV-1886 en la “Hoja literaria” de *El Noticiero Bilbaino*. Para un estudio detallado. Cfr. EREÑO ALTUNA, José Antonio. Unamuno folklorista, y lector-traductor de F. Arrese y de V. Iraola. *Letras de Deusto*, abril-junio 1995, vol. 25, nº 67, pp. 147-159. Por otra parte, a esta fiesta se refiriría Unamuno en dos ocasiones. La primera, en el artículo “Más sobre el vascuence”, publicado en *Revista de Vizcaya* el 15-IV-1886, es decir, una semana después de la misma: “Me alegro infinito que se haya establecido el Folklore Vasco-Navarro, al que deseo prosperidad que temo no alcance.” OCE, IV, 141. La segunda ocasión fue en la necrológica que él mismo dedicó el 3-II-1890, en *El Noticiero Bilbaino*, a Vicente Arana: “Todos recordamos su ensayo de implantación del Folklore, la fiesta que entonces provocó y la indiferencia general que ahogó el proyecto.” OCE, III, 1252. Por último, cabe añadir que, según Rafael Chabran, aquí se originaría el interés del joven Unamuno por la poesía vasca: “He was also very interested in Basque folklore, which he also thought should be studied scientifically. In conjunction with his activities in the area of Basque folklore and working within the context of the movement of the rebirth of Basque studies and culture, which has been described, Unamuno continued his interest in Basque poetry.” CHABRAN, Rafael. *The young Unamuno. His intellectual development in Positivism and Darwinism (1880-1884)*. Tesis Doctoral, Universidad de California -San Diego-, 1983, p. 109.

ejerciendo como secretario de la mesa interina y leyendo el reglamento de la Sociedad.⁴³¹

No fue esta, por otra parte, la única comparecencia pública de Unamuno en un acto de este tipo. En medio del trasiego de las oposiciones, siguió colaborando en algunos de los certámenes literarios organizados en el País Vasco para fomentar la literatura en euskera, como los enmarcados dentro de las denominadas Fiestas Euskaras. El principal promotor en Vizcaya de estas Fiestas Euskaras fue Vicente Arana. Siguiendo el ejemplo de José Manterola y la revista *Euskal Herria*, que desde 1879 organizaban eventos de este tipo en Guipúzcoa, Vicente Arana empezó a organizarlas en algunos municipios vizcaínos, en concreto, en Marquina, Durango y Guernica. Unamuno intervino precisamente en las Fiestas Euskaras de Guernica de 1888, que incluían concursos de bertsolaris, de bandas de músicas y de orfeones... Su participación se centró en la velada literaria de dichas fiestas, que tuvo lugar el 10 de septiembre en la Casa de Juntas de Guernica. Unamuno formó parte del jurado de “Literatura Bascongada”, junto a Resurrección M^a de Azkue y J. Valerio de Videaurre,⁴³² ocupándose de evaluar con ellos los trabajos en euskera presentados en el certamen. Además, leyó durante la velada un informe sobre literatura en euskera y recitó el poema premiado, que fue “Gure bandera” de Felipe Arrese, una de las figuras estelares de este tipo de certámenes.⁴³³ De todo lo ocurrido allí dio noticia el propio Unamuno, bajo el pseudónimo “Manu Ausari”, en la serie de artículos titulados “Las fiestas euskaras -Carta del aldeano-”,⁴³⁴ que publicó en *El Norte*. El ejercer como cronista de tales festejos era una forma más de acercarse a la cultura vasca a través de su folklore, por el cual seguía teniendo gran interés. Sin embargo, se vio entonces envuelto en una polémica con *El Euskaro* y con la *Revista Bascongada*. Dicha polémica vino originada por un remitido publicado en *El Euskaro*, en el cual se criticaba la atmósfera

⁴³¹ EREÑO ALTUNA, José Antonio. Unamuno folkorista, y lector-traductor de F. Arrese y de V. Iraola. *Letras de Deusto*, abril-junio 1995, vol. 25, n^o 67, pp. 149-150.

⁴³² En su archivo epistolar de la Casa-Museo Unamuno de Salamanca, se conserva una carta de invitación remitida por el Ayuntamiento de Guernica el 11-VIII-1888, en la que podemos leer: “Habiendo sido V. designado por la Comisión organizadora de las fiestas euskaras para la constitución del jurado de ‘Literatura Bascongada’, en unión de don Resurrección Azcue y don Sabino Arana, me cabe el honor de comunicárselo á V. en la firme confianza de que ha de servirse acceptor el cargo en aras de su acendrado amor al país Euskaro, prometiéndole en todo caso de la fin atención de V. que á la mayor brevedad me signifique lo que hubiera resuelto.” CMU, 3.1.1.2/7. Finalmente, Sabino Arana no acudió y fue sustituido por J. Valerio de Videaurre.

⁴³³ Cfr. MICHELENA, Luis. *Historia de la Literatura Vasca*. Donostia: Erein, 1988, p. 139. También Aldekoa le dedica algunas palabras, definiéndolo como “poeta de timbre ampuloso y declamatorio”, a quien corresponden “algunas de las imágenes que mayor entusiasmo y aplauso suscitaron en las últimas décadas del siglo XIX.” ALDEKOA, Iñaki. *Historia de la literatura vasca*. Donostia: Erein, 2004, p. 97.

⁴³⁴ *El Norte*, 12 y 26-IX-1888. EBIL, 115-122.

liberal que había marcado a aquellos festejos de Guernica y se interpretaba como una “ofensa” tanto el discurso inaugural de Vicente Arana, como el que la Sociedad Coral Bilbao, de corte liberal, hubiese ganado el concurso de orfeones y actuado en el santuario de las tradiciones vizcaínas. En respuesta a tales acusaciones, tras la máscara de “Manu Ausari”, Unamuno salió en defensa de Vicente Arana y cruzó varios artículos con *El Euskaro*. A mi juicio, es importante subrayar cómo esta nueva polémica no le arredró. De hecho, pocos días después, el joven bilbaíno volvió a ejercer su labor de cronista, cubriendo las fiestas de Bilbao para la *Revista de Vizcaya* en sustitución del célebre cronista vizcaíno Jocundo de Gatika, pseudónimo tras el cual se ocultaba Vicente Arana. Nuevamente bajo su pseudónimo “Manu Ausari”, Unamuno firmó dos textos, “Crónica local”, el 30-IX-1888, donde daba cuenta de los festejos, y “Crónica de la provincia”, el 15-X-1888, donde relataba cómo habían transcurrido las fiestas y abría varias reflexiones sobre la invasión *jeba* de la villa y demás sucesos de la vida cotidiana de Bilbao.

En torno a estas fechas, entre finales de 1888 y mediados de 1889, el proceso de oposiciones en el que vio inmerso Unamuno se volvió casi febril, participando de forma simultánea en varias oposiciones a diferentes cátedras, y acumulando uno tras otro sucesivos fracasos. Aunque su ánimo no desfallecía, el verano de 1889 encontró una ocasión propicia para recobrar aliento, gracias a la invitación de su tío y padrino Félix de Aranzadi para hacer con él un viaje durante dos semanas por Francia, Suiza e Italia.⁴³⁵ Era su primera visita al extranjero y, como todo joven viajero, las impresiones que le fueron sugiriendo las diferentes ciudades y paisajes que visitó las recogió en un cuaderno de notas.⁴³⁶ Lamentablemente, el cuaderno no se ha conservado, habiéndose

⁴³⁵ En carta a Pedro Múgica de mayo de 1890, le comenta sobre este viaje: “el verano pasado hice un viaje por Francia, Italia y Suiza en compañía de un tío mío que me invitó. Nos detuvimos en Marsella, en Florencia, en Roma, en Nápoles, otra vez en Roma y Florencia, en Milán, en Lucerna, en Ginebra y en París a ver la Exposición. En París es donde hicimos más tiempo, y luego en Florencia que me encantó.” EPM, 103.

⁴³⁶ Sabemos de su existencia porque Unamuno hizo referencia a él en diferentes ocasiones. En el artículo “Treinta y cinco años después” (1924), escribe: “Conservo todavía los cuadernos en que entonces, a mis veinticinco años, anotaba mis impresiones de viaje. [...] recuerdo en aquellas notas el nombre de Guernica, la del árbol famoso, la cuna de mi mujer, donde entonces, novia, me esperaba, [...] el nombre de Guernica aparece mucho más que el de las ciudades -Marsella, Florencia, Roma, Nápoles, Milán, Lucerna, Ginebra, París- que iba visitando. Es el diario de un nostálgico. / [...] Sólo recordaba que fue en la Plaza Vendôme y que veía la columna mientras escribía en mi diario de viaje y con una pluma [...] de vidrio que, por cierto, compré en la Exposición.” OCE, VIII, 606. De este cuaderno ha dado cuenta Manuel García Blanco, subrayando a propósito del viaje: “De él hizo un diario íntimo, no destinado a la publicidad, del que tan sólo autorizó, muchos años más tarde, una traducción parcial al italiano; [...] Conviene advertir que esas páginas del que llamó ‘un diario íntimo privado y personalísimo, escrito para uno mismo, sin la mínima idea de publicarlo’, fueron consideradas por Unamuno como el desahogo de un mozo.” GARCÍA BLANCO, Manuel. *En torno a Unamuno*. Madrid: Taurus, 1965, pp. 389-390.

recuperado tan solo una traducción parcial del mismo, que se publicó años después en Italia.⁴³⁷ Los únicos testimonios que nos han quedado de este viaje, pues, son ese texto y dos artículos que también publicó años después: “Mi visita a Pompeya”, que apareció el 6-VIII-1891 en el diario salmantino *La Libertad*; y “Pompeya (Divagaciones)”, publicado el 12-VI-1892 en el diario bilbaíno *El Nervión*. En estos textos, recogió el joven Unamuno su visión de la campiña romana, de la bahía de Nápoles, de las ruinas de la adusta Pompeya, y de la hermosa Florencia. En cuanto al viaje, lo realizaron en tren, llegando el 5 de julio a Florencia. Ya en ese trayecto, al atravesar los Apeninos, comenzaron las evocaciones a su tierra vasca.⁴³⁸ Asimismo, Florencia fue sin duda el lugar que más satisfizo sus aspiraciones, subyugando al joven viajero la visión de aquel cúmulo de belleza italiana en que tantos poetas se habían recreado y dejándose impresionar por el patrimonio artístico de la ciudad.⁴³⁹ Tanto le impresionó que incluso le indujo a una suerte de vuelta al cristianismo.⁴⁴⁰ En el camino de Florencia a Nápoles,

⁴³⁷ UNAMUNO, Miguel de. *La mia visione di Firenze* (1889). En *Impressioni italiane di scrittori spagnoli (1860-1910)* (edición de Gilberto Beccari). Lanciano: R. Carabba, 1913, pp. 91-96. A la existencia de este cuaderno, su publicación parcial y su pérdida se ha referido González Martín: “Ya he apuntado anteriormente la existencia de un diario, donde Unamuno fue anotando las impresiones juveniles de su visita a las diferentes ciudades italianas. A pesar del deseo de nuestro autor, varias veces expresado, de publicar aquellas impresiones del viaje, lo cierto es que nunca lo hizo, sino parcialmente y en traducción italiana, [...] He intentado por todos los medios encontrar este diario, pero no me ha sido posible hallarlo.” GONZÁLEZ MARTÍN, Vicente. *La cultura italiana de Miguel de Unamuno*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1978, p. 22.

⁴³⁸ En el artículo “Ciudad, campo, paisajes y recuerdos” (1911), recordaba Unamuno la experiencia de aquel viaje, centrándose en su paso por Italia: “Hace ya de esto veintidós años, no teniendo yo todavía entonces más que veinticuatro, en el verano de 1889, cuando lleno de mi tierra vasca atravesaba ese generoso Apenino [...] al atravesarlo y contemplar sus valles, sus encañadas y sus pueblecitos, recordaba a mi Vizcaya. Todas las notas de aquel mi viaje de mocedad, que asentaba noche a noche, al correr de la pluma, en un cuarto de hotel, están llenas de mi tierra nativa. [...] Los Apeninos vistos desde Florencia, desde esta ciudad para mí encantada que llevo en el fondo de mi alma a partir de entonces, los Apeninos aquellos me recordaban la cordillera de Archanda, a cuya sombra se cernieron los ensueños de juventud. Al subir el Reno, yendo de Pistoia a Bologna, me invadió el recuerdo de la subida de Orduña, según se pasa de los valles del país vasco a la llanura castellana, [...] En aquella misma Florencia, en esa Florencia de mi deslumbramiento juvenil [...] escribí una noche: ‘¡Mi Florencia! Hace un tiempo bilbaíno, a ratos sol y a ratos nubes. Las calles, tan tranquilas; el aspecto de mi Bilbao.’” OCE, I, 361-362.

⁴³⁹ El grato recuerdo de Florencia, visible en los citados artículos, le acompañó además durante toda su vida, como podemos leer en una carta a Giovanni Papini del 13-VI-1910, donde escribe: “¡Qué ganas tengo de volver por esa Italia y renovar mi mocedad, aquella mi juventud de veinticinco años en que paseé por esa divina Florencia mis nostalgias.” UNAMUNO, Miguel de. *Epistolario inédito*, vol. I (edición de Laureano Robles). Madrid: Espasa-Calpe, 1991, p. 275.

⁴⁴⁰ “In questa città tornai a sentirme veramente cristiano, in quei giorni in cui il più arido positivismo e il più duro fenomenalismo, facevano strage sulla mia anima.” UNAMUNO, Miguel de. *La mia visione di Firenze* (1889). En *Impressioni italiane di scrittori spagnoli (1860-1910)* (edición de Gilberto Beccari). Lanciano: R. Carabba, 1913, p. 94. Sobre este punto, ha escrito González Martín: “Durante su estancia en Florencia conoció las mejores obras de arte de la ciudad: los bronceos florentinos de Cellini y de Gian di Bologna, los Cristos de Donatello, Santa Croce, el Duomo que le fece più impressione di San Pietro”. Pero donde más entusiasmo muestra es en la descripción de la Galleria degli Uffizi, la gran pinacoteca florentina, que con las pinturas de Fra Angelico despiertan el viejo misticismo de su infancia.” GONZÁLEZ MARTÍN, Vicente. *La cultura italiana de Miguel de Unamuno*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1978, p. 17. En el mismo sentido, García Blanco ha subrayado las resonancias religiosas que

se detuvieron el 8 de julio en Roma, ciudad que, a juzgar por las escasas menciones que le dedicó, no debió agradaarle demasiado, quizás porque venía muy impresionado de Florencia.⁴⁴¹ De Roma partieron hacia Nápoles, que tampoco le hizo olvidar el bello fulgor de Florencia, hasta el punto que llega a decir: “Nápoles me disgusta.” En cambio, el paisaje sí le resulta agradable, encontrando en él incesantes reminiscencias de Virgilio. El 10 de julio, salieron de Nápoles para visitar Pompeya y Herculano, impresionándole hondamente las ruinas de la primera, como deja ver en los citados artículos “Mi visita a Pompeya” y “Pompeya (Divagaciones)”. Tanto le impresionaron, que a la lectura del poema “La Ginestra” de Leopardi, que ya conocía desde antes y estuvo siempre presente en esta visita, sumó otras lecturas relativas a Pompeya, como *Salambó* de Flaubert, o *The Last Day of Pompeii* de Bulwer Lytton.⁴⁴² De Nápoles tomaron rumbo al norte, hacia Milán, deteniéndose en el camino de nuevo en Roma y también en Bolonia. El 15 de julio ya estaban en Milán, que tampoco hizo sus delicias, y de ahí volvieron a Florencia, desde donde cogieron el tren hacia París. A juzgar por las referencias posteriores de don Miguel a aquel viaje, París, que en 1889 albergaba la Exposición Universal en que se inauguró la Torre Eiffel, fue la otra ciudad que mayor impacto le causó, si bien él mismo matiza que no fue hacer “su” París, como tantos otros escritores y artistas, sino que iba “de paso”.⁴⁴³

Tras regresar a Bilbao, Unamuno reanudó su particular cruzada opositora, examinándose para unas nuevas oposiciones de Latín y Castellano entre finales de 1889 y comienzos de 1890. Sin embargo, volvió a fracasar, alcanzando en esta ocasión, entre las cuatro plazas ofertadas, el quinto lugar de mérito relativo. Estamos en marzo de

aquella visita a Florencia tuvo para Unamuno. “Y si el Cristo de Bandinelli le recuerda a su España, Florencia le remueve el poso de su fe de niño, los recuerdos de su misticismo infantil en la Basílica del Señor Santiago, de Bilbao, [...] La fecunda e impar teoría de los pintores florentinos, las luces de oro de sus cuadros, el perfil gracioso de sus madonas, le liberan de las garras del positivismo de aquel tiempo, cuyo duro fenomenalismo había hecho estragos ya en su alma.” GARCÍA BLANCO, Manuel. *En torno a Unamuno*. Madrid: Taurus, 1965, pp. 390-391.

⁴⁴¹ “trovai Firenze più cristiana della fonte della cattolicità [...] Tutto quel che Roma non seppe rimmovermi (il pozzo della mia fede di fanciullo) me la rimosse Firenze tranquilla.” UNAMUNO, Miguel de. *La mia visione di Firenze* (1889). En *Impressioni italiane di scrittori spagnoli (1860-1910)* (edición de Gilberto Beccari). Lanciano: R. Carabba, 1913, p. 94.

⁴⁴² En una carta a Pedro Múgica de junio de 1890, escribe sobre la obra de Flaubert, *Salambó*: “Su error estuvo en querer hacer novela arqueológica, género difícilísimo e insufrible. En el tal género de lo mejor es “The Last Day of Pompeii”, de Lord Lytton (Bulwer), que compré en Pompeya mismo.” EPM, 114.

⁴⁴³ En el artículo “¡En el suave tumulto!” (1924), escrito durante su destierro en París, Unamuno evoca este viaje: “Fue hace treinta y cinco años, cuando iba yo a cumplir los veinticinco, al celebrarse la Exposición Universal de 1889, en el primer centenario de la gran Revolución francesa. Fue el año en que se erigió la Torre Eiffel. [...] / Entonces, en 1889, llegué, un muchacho soñador y melancólico, sin pasado y por lo tanto sin porvenir; sin recuerdos apenas y por lo tanto sin esperanzas. [...] Entonces, en 1889, vine de mi Bilbao nativo cuando todo mi ensueño se cifraba en fundar un hogar, una familia.” OCE, VIII, 599.

1890 y es posible que este nuevo varapalo dejara tocado al joven bilbaíno. Al desaliento de sus fracasos opositores, se sumaban la creciente fatiga con que seguía teniendo que dar lecciones particulares⁴⁴⁴ y la hostilidad ambiente que percibía hacia sí en Bilbao, tanto por su carácter excéntrico como por sus polémicos artículos sobre la lengua vasca. Todas estas circunstancias provocaron que Unamuno se fuese reclusando cada vez más en sí mismo y cayendo en cierta apatía. Solo lograban evadirle de su pesar sus estudios filológicos y filosóficos, y su relación con Concha, a quien iba a visitar a Guernica los días de fiesta y los fines de semana.⁴⁴⁵ En estos años difíciles, su amigo Pedro Múgica era el confidente de la penosa circunstancia íntima por la que estaba atravesando, como podemos apreciar en esta carta del 29-IV-1890:

Desde que V. se fue mi vida aquí ha sido una continua serie de fracasos y contrariedades; he pasado larguísimo meses en Madrid y sólo he recogido enseñanzas duras, experiencias tristes y motivos para el peor de los escepticismos. Cuatro oposiciones llevo ya hechas sin éxito alguno, y lo que es peor viendo que toman por peligrosas novedades o por caprichos míos lo que hoy es en todo país culto moneda corriente. He ejercitado en psicología, en metafísica, dos veces en latín y ahora espero una cátedra de griego.

[...] Y aquí me tiene V. esperando lecciones y retenido en este pueblo, que me pesa como losa de plomo, casi únicamente por mi novia. [...]

He visto mucho y mucho malo. Aquí reina el egoísmo sin tasa, y una atmósfera tan pesada que quita todo aliento al espíritu. La enseñanza, que es cosa tan hermosa cuando es libre, es aquí una tarea inaguantable; los padres, buenos mercaderes, exigen que se les meta a sus hijos definiciones claras como una factura, fórmulas hechas, [...] El caso es obtener un título.

Ya no doy conferencias, escribo poco, procuro trabajar y que llegue pronto el día en que traiga a casa mi calma y mi reposo, y pueda vivir en ella aislado de esta gente. [...]

En medio de esta aridez y de una lucha tan ruda, [...] me sostiene mi afición cada día mayor al estudio.

Con mis tareas en psicología moderna alterno en estudios de lingüística. Me he dado de firme al estudio del latín y el griego por una parte y en vista de obtener una plaza, por otra prosigo mis estudios sobre el vascuence y también sobre los romances. [...]

No hay cosa que más me sostenga en el mundo, después del cariño a una mujer, que el propósito de llevar a cabo alguna obra de fin impersonal y desinteresado. [...] Dos son los propósitos más firmes que llevo; una obra lo más completa que pueda, amplia, cuéstemelo el tiempo que me cueste, acerca del vascuence, y una Gramática histórica del castellano, una verdadera historia de nuestra lengua. [...]

Gracias a estas tareas y a mis estudios de filosofía moderna, logro salir de estas miserias y vivir en mí en medio de este pueblo de mercaderes, de carlistas y liberales, de prevenciones rotas y de *formalidad* inaguantable.

Repito a V., el estudio y mi pobre novia, que con tanta resignación me espera, me sostienen en este batallar. (EPM, 89-91)

En esta confesión, se puede percibir a las claras el difícil momento por el que estaba atravesando Unamuno, confinado al aislamiento por las circunstancias tan

⁴⁴⁴ En este sentido, confiesa a Pedro Múgica en carta del 6-V-1890: “V. sabe qué duro es ganar dando lecciones privadas, sujeto a un programa y un método extraños [...] dependiendo de cualquier maestro oficial, sin iniciativa, sin gusto.” EPM, 98.

⁴⁴⁵ Sobre este papel cumplido por su novia, escribe Unamuno en una carta a Pere Corominas del 11-I-1901: “Recuérdame su carta la época en que yo no soñaba más que en casarme con la que hoy es mi mujer [...] Entonces, de novio, fue cuando más estudié, y fue sin duda mi amor un gran digestivo de mis lecturas.” COROMINAS, Joan. Correspondance entre Miguel de Unamuno et Pere Corominas. *Bulletin Hispanique*, 1960, n° 1, vol. 62, p. 44.

adversas que le rodeaban. A dicho aislamiento debió contribuir también el que apenas encontrase a nadie en Bilbao con quien compartir sus inquietudes intelectuales, salvo sus amigos Enrique de Areilza⁴⁴⁶ y Juan Arzadun.⁴⁴⁷ Sobre esto, confiesa a Pedro Múgica en una carta del 6-V-1890: “Yo aquí me hallo casi solo, no tengo de qué hablar con mis paisanos, lo que a ellos les interesa fuera del negocio me parecen sandeces [...] lo que me interesa a mí son para ellos chifladuras o filosofías.” (EPM, 93) Por momentos, parecen redimirle de su desaliento las diferentes oposiciones que tenía a la vista para cátedras de Metafísica en las Universidades de Barcelona y Valencia, y de Lengua Griega en las Universidades de Salamanca y Granada. A ello se dedicó entonces con gran ahínco, convirtiéndose la metafísica y el griego en sus campos casi exclusivos de estudio. Sin embargo, no pudo evitar caer en esporádicas crisis, que arremetían contra él cada vez con mayor virulencia. En estos momentos críticos, en que ni el estudio lograba eximirle de su apatía, las cartas a Pedro Múgica eran el confidente en el cual descargaba su pesadumbre.

Si V. conociera el estado de mi espíritu estos días -le escribe el 1-IX-1890-, comprendería y acaso lo disculparía; me ha atacado una hipocondría con una tendencia a la pereza casi invencible; no hago nada, no estudio nada, nada trabajo y me consumo en las ansias de un paso que no me resuelvo a dar. (EPM, 125)

Según confiesa en esta misma carta, otra de sus válvulas de escape en estos difíciles momentos era la recopilación de datos para su novela *Paz en la guerra*, que

⁴⁴⁶ Enrique de Areilza (1860-1926). Fue uno de los amigos de Unamuno desde su adolescencia. Estudió la carrera Medicina en la Universidad de Valladolid, ejerciendo posteriormente como médico en diferentes hospitales de Vizcaya, entre los que cabe destacar el hospital de Triano, ubicado en la zona minera del Valle de Somorrostro. Allí, Areilza convivió con la miseria de los mineros, al tiempo que mantenía relación con la oligarquía vizcaína enriquecida por las minas. Fue allí también donde compartió numerosos paseos con Unamuno mientras éste recavaba datos para su novela *Paz en la guerra*. De su buena relación entonces, aunque posteriormente se deterioró, tenemos conocimiento por una carta a Pedro Múgica en la que confiesa a éste: “El excelente Areilza me proporciona ratos impagables, hablamos de psicología, en que él es muy versado, de trabajos psico-fisiológicos, de experimentos hipnóticos, me muestra algo, en fin, aprendo con él.” EPM, 91.

⁴⁴⁷ Juan Arzadun Zabala (1862-1950). Fue uno de los mejor amigos de juventud de Unamuno, uno de los pocos con quien podía compartir sus inquietudes literarias e intelectuales. Aunque desarrolló carrera militar, alcanzando el grado de General y de director de la Academia de Artillería, y posteriormente, el cargo de Gobernador civil y militar de Guipúzcoa, Juan Arzadun fue también escritor, colaborando asiduamente en periódicos y revistas, sobre todo del País Vasco, y trabajando en los géneros de la poesía, el drama y el costumbrismo vasco. Su principal libro, *Poesías* (1897), fue prologado por el mismo Unamuno, que lo acusó de estar demasiado influenciado por el “ambiente literario regional”, así como de una “rígida dureza” y de ciertos “descuidos de forma y desmayos de expresión”. No obstante, lo valoró positivamente en tanto que “otro de los libros que salen de la hojarascosidad e insustancialidad reinantes” y por “lo nutrido que es en general su pensamiento.” OCE, IV, 234. Eso, a ojos de Unamuno, le vale la calificación de “poeta verdadero”, aunque considera que lo mejor de su obra son “sus artículos en prosa”. OCE, VIII, 895. Como prueba de la consideración que le tenía, en una carta a Pedro Múgica se refiere a él en los siguientes términos: “Mi consejero, mi íntimo, mi verdadero hermano, con quien me entiendo mejor, quien comulga en mi misma iglesia, es Juan Arzadun, mi buen Juan, el mejor poeta vascongado.” EPM, 120. Sobre la relación entre Unamuno y Arzadun en estos años. Cfr. ARZADUN, Juan. Miguel de Unamuno, íntimo. Al margen de sus cartas. *Sur*, septiembre 1944, n° 119, pp. 106-112.

inició en torno a 1887 y a la que se entregó con verdadero fervor, si bien no dejaba de tratarse de una distracción efímera para sus “tormentos”.⁴⁴⁸ A Unamuno le llegó a resultar insoportable el ambiente hostil que padecía en Bilbao. Ya desde hacía un tiempo, se sentía cansado de las polémicas suscitadas por sus artículos y conferencias en torno al euskera y la raza vasca; tanto, que confiesa a Pedro Múgica en carta del 29-IV-1890 su decisión de no publicar allí más trabajos relativos a estos temas.⁴⁴⁹ Incluso intentó cambiar de aires y empezó a frecuentar las tertulias de diferentes cafés bilbaínos, como la del Café Suizo, la del Lion d’Or y, sobre todo, la del Café Universal, pero tampoco allí encontró espíritus afines a él.⁴⁵⁰ A este respecto, en junio de 1890, volvía a desahogarse con su amigo residente en Berlín, informándole de un proyecto en que venía trabajando largo tiempo, titulado “Fisiología de Bilbao”.

Ya verá V. la que les voy a endilgar en cuanto no dependa de ellos; oirán la verdad limpia, serena, desapasionada, pero sin velos, ni tapujos ni retórica, desnuda y fuerte como un toro; hace ya tres años, [...] que estoy trabajando en la ‘Fisiología de Bilbao’, [...] en ella he ido vomitando todo el bien y todo el mal que debo a mi pueblo, sin pasión, pero sin hipocresía ni falso respeto, y oirán el día que deban oír la verdad como la verdad es, indiferente al efecto que causa, sin preocuparse de silbidos ni de aplausos. (EPM, 117)

Dentro de esta especie de rechazo hacia Bilbao que fue cuajando en él, hay que tener en cuenta, como advertíamos al comienzo de este capítulo, que no solo Unamuno había cambiado durante los cuatro años que había estado fuera. A lo largo de ese tiempo, también Bilbao había sufrido una honda transformación, con los avances del ensanche de la ciudad, la aceleración del proceso de industrialización, el crecimiento demográfico, el aumento de la conflictividad social... Todo ello generó en él una cierta sensación de extrañeza ante su propio pueblo, cuyo nuevo ambiente industrial y bursátil no le satisfacía. Experimentaba una especie de desencuentro con su propia ciudad, en la que ya no era capaz de reconocerse. Sobre todo, extrañaba al Bilbao de su infancia, del que conservaba intacta su imagen y que será el referente para sus contrastes a la hora de denunciar los cambios acaecidos en la morfología social y paisajística de la villa. Así,

⁴⁴⁸ “ocuparme en mi trabajo me ha librado por un rato de los tormentos que sufro esta temporada. Concluido este chispazo volveré a caer en mi abulia.” EPM, 128.

⁴⁴⁹ “Yo tengo muchísimos trabajos, pero no quiero publicarlos aquí donde ni hay lectores ni se aprecian, cuando no sale algún patriota gritando ¡profanación! Porque se ensaya someter [...] el antiquísimo euskara al análisis lingüístico,...” EPM, 91.

⁴⁵⁰ “A pesar de sus esfuerzos, se siente a menudo alicaído y zaherido por las críticas que algunos dirigen a sus escritos; intenta entonces cambiar de aire y acude a las tertulias del café Universal, pero el remedio es peor aún que la enfermedad. En su ausencia, los parroquianos comentan su ‘manía de decir cosas raras’, explicando de ese modo sus repetidos fracasos en las oposiciones. En cuanto al joven publicista, tiene en poco a los del Universal, jóvenes engreídos, ‘incapaces de tener otra manía que descifrar charadas y cuidar su bigote.’” RABATÉ, Colette, y RABATÉ, Jean-Claude. *Miguel de Unamuno. Biografía*. Madrid: Taurus, 2009, p. 100.

aquel Bilbao mítico de su infancia, mercantil y liberal, aun relegado a su memoria, sería para siempre su “patria chica”.⁴⁵¹ A partir de ese desencanto, González Egido habla también de un “distanciamiento de Bilbao”,⁴⁵² visible en algunos de sus artículos de 1891, en los que dedica a su villa natal una crítica ácida e irónica. Esa fue, además, la posición que en adelante asumiría Unamuno ante Bilbao, como deja ver en el poema “Las estradas de Albia” (1911), donde escribe: “Mi pueblo me es extraño; / mi Bilbao ya no existe.” (OCE, VI, 501)

De igual modo, tampoco en su casa las cosas eran fáciles, dada la fría relación que seguía manteniendo con su madre, originada por su actitud escéptica y acentuada además por las polémicas que generaron sus conferencias y artículos en la prensa vasca. A este respecto, han subrayado Colette y Jean-Claude Rabaté:

las relaciones entre Miguel y su madre se han vuelto cada vez más tirantes y el ambiente familiar sigue degradándose con las polémicas y reacciones del sector conservador suscitadas por la publicación en la prensa local de artículos críticos sobre el vascuence, o por las controvertidas conferencias en El Sitio. Doña Salomé de Jugo, viuda y católica fervorosa, lee la prensa bilbaína y no entiende por qué su hijo cuestiona las creencias, los dogmas, la legitimidad del vascuence, porque lo devoran inquietudes espirituales. La madre echa de menos la época lejana del colegio, cuando Miguel estaba empapado de religiosidad y se nutría del ambiente respirado a diario en el hogar, foco del más acendrado catolicismo.⁴⁵³

A esto debemos añadir que Unamuno padecía un fuerte sentimiento de culpa, que le llevaba a culparse a sí mismo de esta difícil relación, como deja ver en una carta a Pedro Múgica del 1-IX-1890:

Mi casa parece una tumba, hace ya bastante tiempo que apenas hablo una palabra y hay empeñada una lucha sorda y triste de la que yo tengo toda la culpa. Es la lucha entre mi madre y yo [sobre] quién reventará a hablar antes; ella sabe lo que yo quiero, pero yo no encuentro jamás decisión para abrir la boca. Mi pobre novia, que es la sufre todas mis cosas y la que aguanta las peores consecuencias de mi abulia [...] está en Bermeo,... (EPM, 126)

En medio de esta difícil situación, al menos en el terreno profesional sí soplaron para él vientos favorables, al ser contratado para el curso 1890-91 por Fernando Mieg, director del Instituto Vizcaíno, como profesor interino de Latín.⁴⁵⁴ Aunque no era el

⁴⁵¹ A este respecto, subraya González Egido sus continuas evocaciones y recreaciones del viejo Bilbao: “en medio de las grandes transformaciones de Bilbao, Unamuno se fija en los rasgos más tradicionales de la sociedad bilbaína, en el Bilbao que va desapareciendo, con restos de ruralismo pintoresco.” GONZÁLEZ EGIDO, Luciano. *Miguel de Unamuno*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1997, p. 59.

⁴⁵² GONZÁLEZ EGIDO, Luciano. *Salamanca, la gran metáfora de Unamuno*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1983, p. 28.

⁴⁵³ RABATÉ, Colette, y RABATÉ, Jean-Claude. *Miguel de Unamuno. Biografía*. Madrid: Taurus, 2009, pp. 95-96.

⁴⁵⁴ Tenemos conocimiento de ello por el artículo “Nicolás Achucarro -in memoriam-” (1918): “Conocí a Nicolás de Achucarro como discípulo mío de latín en el Instituto Vizcaíno durante el curso académico de 1890 a 1891, la época más decisiva de mi vida, pues fue cuando me casé y obtuve luego la cátedra que en esta Salamanca desempeñé.” OCE, VIII, 555. Asimismo, también se refiere a este alumno en una carta a Ernesto A. Guzmán del 18-III-1909, donde dice sobre Achucarro: “Fue discípulo mío de latín hace ya

catedrático, Unamuno gozaba de cierta independencia a la hora de impartir las clases, lo cual le satisfacía enormemente.⁴⁵⁵ Por fin podía empezar a poner en acción su particular metodología docente, que ya aquí deja entrever: “convencidos de que poco o nada habían de aprender de latín a aquella edad, [...] procuré que por lo menos se les hiciese llevadera la cátedra y despertar curiosidades en su espíritu.” (OCE, VIII, 555) Como vemos, aquí estaba ya en germen esa inusual práctica docente que posteriormente le caracterizaría en la Universidad de Salamanca y que aspiraba como objetivo central a despertar inquietudes y vocaciones en los alumnos, más que atiborrarlos de contenidos teóricos. Además, Unamuno encontró aquí una fuente de ingresos que le proporcionaba al fin cierta estabilidad económica. También contribuyó a ello su creciente colaboración en diferentes diarios y revistas de la prensa vasca, en los que escribía cada vez con mayor asiduidad. A *El Noticiero Bilbaino*, *Revista de Vizcaya* o *El Norte*, se habían sumado a partir de 1888 sus colaboraciones con *El Diario de Bilbao*, *El Nervión*, *Euskal Herria*, o *La Voz de Guipúzcoa*. De este modo, seguía haciéndose un “nombre” en los estrechos ámbitos culturales del País Vasco.

Todo ello debió empujarle a tomar la decisión de casarse con su novia sin esperar a obtener la ansiada plaza de catedrático, de modo que el 31 de enero de 1891, Miguel de Unamuno contrajo matrimonio con Concepción Lizárraga. La situación no era la más favorable, pues tuvieron que instalarse en su casa de la calle de la Cruz, donde vivían su madre y dos de sus hermanos. Aquello, como es obvio, no era muy de su agrado, pero no tenían otra opción. Esa fue una de las razones por la que la calma no llegó con el matrimonio, como él había soñado. Además, el trabajo le desbordaba desde sus múltiples frentes de ocupación, no solo las clases en el Instituto Vizcaíno, sino sobre todo la preparación de las oposiciones, su cada vez más intensa actividad como publicista en la prensa vasca y la preparación de su novela *Paz en la guerra*.⁴⁵⁶

Finalmente, entre el 15 de mayo y el 5 de junio tuvieron lugar los ejercicios de las oposiciones para la Cátedra de Lengua Griega de la Universidad de Salamanca que, esta vez sí, ganó Unamuno. Ponía fin así a una larga travesía que le había dejado

dieciocho años.” UNAMUNO, Miguel de. *Epistolario americano (1890-1936)* (edición, introducción y notas de Laureano Robles). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1996, p. 316.

⁴⁵⁵ “El entonces director del Instituto de Bilbao, don Fernando Mieg, acordó en dividir en dos secciones la clase de latín, encomendada al bueno de don Francisco Ruiz de la Peña, [...] y así logró sustraerle una mitad de la clase, que me fue entregada.” OCE, VIII, 555.

⁴⁵⁶ Así se lo hace saber a Pedro Múgica en sus cartas, como esta del 13-IV-1891, en la que escribe: “Estoy agobiado de trabajo. Además de mis clases tengo que escribir de vez en cuando para ‘El Nervión’, donde me pagan los artículos. Apenas si me queda tiempo para trabajar en mi novela, [...] ni para estudiar griego (en vista de mis oposiciones) y leer algo bueno por no roñarme.” EPM, 137.

multitud de sinsabores, pero cuya meta finalmente había alcanzando sin renunciar a su peculiar “estilo”. Una semana después, el domingo 12 de junio llegaba a Salamanca para tomar posesión del cargo al día siguiente. Fue entonces cuando recibió sus primeras impresiones de aquella ciudad en la que, desde el próximo curso, iba a desplegarse casi toda su vida. El 14 de junio regresó a Bilbao, con la feliz noticia de que durante el verano empezaría ya a cobrar su sueldo.

Unamuno y Concha pasaron el verano en Bilbao, preparando su traslado a Salamanca y haciendo frecuentes visitas a Guernica. Pese a la agitación de los últimos meses a causa de las oposiciones, el joven catedrático no dejó lugar a la ociosidad. Dedicó buena parte de su tiempo a la preparación de las lecciones de griego y a seguir recabando datos para su novela *Paz en la guerra*. Incluso realizó con su amigo Enrique de Areilza una excursión al valle de Somorrostro, donde tuvo lugar una de las batallas que él escenificaba en su novela. También sacó tiempo para su labor periodística, continuando escribiendo artículos para *El Nervión* y *El Diario de Bilbao*, y empezando a colaborar *La Libertad*, un diario de Salamanca que dirigía su compañero en la Universidad, Enrique Soms y Castelín, con quien había tenido la oportunidad de contactar en su breve estancia en la ciudad del Tormes. Después del verano, Unamuno abandonaría definitivamente Bilbao para instalarse en Salamanca. Dejaba atrás una complicada etapa de su vida, en la que las dificultades económicas y laborales, la penosa travesía de las oposiciones, la difícil relación con su madre y la hostilidad ambiente que siempre percibió hacia sí en Bilbao no se lo habían puesto fácil. Pero salió airoso y un nuevo horizonte preñado de esperanzas y desesperanzas le aguardaba.

I.4.3. La travesía de las oposiciones

Aunque acabamos de ver cómo se resolvió la larga travesía opositora de Unamuno, hemos considerado necesario dedicar un capítulo a la reconstrucción pormenorizada de la misma, hasta ahora solo recuperada por la crítica de forma fragmentaria. En primer lugar, hay que destacar que la principal aspiración de Unamuno al regresar a Bilbao era ganar unas oposiciones para alcanzar una cátedra, fuese de segunda enseñanza o de universidad, con la que poder ganarse la vida. Sin embargo, por diversas circunstancias y por su propio carácter, las oposiciones se convirtieron para el joven bilbaíno en una larguísima travesía, que se extendió nada menos que de 1886 a 1891. Además, como antes apuntábamos, el hecho de que entonces todas las oposiciones se desarrollasen en Madrid le obligaba a realizar continuos viajes y largas

estancias en la capital, lo cual no eran muy de su agrado. Si a ello sumamos las frecuentes suspensiones y aplazamientos de los ejercicios, y la dureza de las pruebas, no debe extrañarnos el desgaste que se producía en el ánimo del opositor.⁴⁵⁷ Sin embargo, Unamuno no cejó en su empeño hasta que alcanzó su objetivo.

Prácticamente desde su regreso a Bilbao, las oposiciones estuvieron en su punto de mira, lo cual le obligaba a permanecer atento a la publicación de las convocatorias. Para ello, contaba como enlace con Alipio Larrauri, un amigo suyo bilbaíno que estudiaba en Madrid y le iba informando de las convocatorias de oposiciones. Las primeras de que tuvo noticia se hicieron públicas el 3 de febrero de 1886. Se convocaron dos plazas de catedrático de Psicología, Lógica y Ética para institutos de Bilbao y Cabra, y cuatro plazas de catedrático de Latín y Castellano para institutos de Murcia, Tarragona, Zamora, Canarias y Figueras. Unamuno firmó ambas oposiciones los días 13 y 15 de abril, respectivamente, si bien los ejercicios de las mismas no tendrían lugar hasta dos años después. Pese a ello, el joven bilbaíno empezó ya entonces su preparación, con las miras puestas especialmente en la Cátedra de Psicología, Lógica y Ética del Instituto Vizcaíno de Bilbao, que era la más acorde con el destino vital por el que entonces suspiraba.⁴⁵⁸ Además de darse la circunstancia de que una de las plazas era para Bilbao, Unamuno andaba por entonces enfrascado en lecturas y estudios de psicología, una ciencia en boga en el momento y cuyas aportaciones fue incorporando a sus indagaciones filosóficas. Desde luego, la preparación de estas oposiciones provocó que ahondara aún más en dicha ciencia, como queda reflejado en el programa que presentó, en el cual, de las tres disciplinas de que se componía la asignatura, fue a la psicología a la que más peso y amplitud dedicó.⁴⁵⁹ En cuanto a las oposiciones de Latín

⁴⁵⁷ “Ante los siete jueces nombrados por el ministro, las oposiciones se desarrollan todas en Madrid y se hacen los ejercicios por trincas. Cada opositor debe contestar durante una hora a diez preguntas sacadas por sorteo de una urna; después queda incomunicado durante veinticuatro horas -con posibilidad de pedir los libros necesarios- antes de desarrollar durante una hora uno de los tres temas de su programa sacados al azar y de responder a las eventuales preguntas u objeciones de los contrincantes. Luego, le toca explicar una lección *como se haría en clase*, con una exposición y justificación de su programa y ejercicios prácticos donde quepan. En ciertos casos, se añade un ejercicio suplementario de traducción y análisis gramatical elegido por sorteo; por fin, vota el tribunal y propone al ministro ‘el agraciado’ que es entonces ‘canónigo inamovible’...” RABATÉ, Colette, y RABATÉ, Jean-Claude. *Miguel de Unamuno. Biografía*. Madrid: Taurus, 2009, p. 71.

⁴⁵⁸ “Aquí mismo, en este gabinete que está junto a mi alcoba, me pasé días y más días devorando libros cuando me preparaba para hacer unas oposiciones a una cátedra de Psicología del Instituto de este mi propio pueblo. Mi ambición de momento entonces era venir a mi villa natal como catedrático de Psicología.” OCE, VIII, 266.

⁴⁵⁹ De ahí que en el texto que antecedía al programa, escribiera Unamuno: “Cada época tiene sus problemas y cuestiones, razón que me ha movido a dar mayor extensión que se acostumbra a algunas partes de este estudio y restringírsela a otras. Dados los adelantos de la moderna psicología sería

y Castellano, también albergaban cierto atractivo para Unamuno, pues llevaban implícita la oportunidad de seguir trabajando en el estudio de la lingüística y la filología moderna. Sin embargo, las pruebas no empezaron hasta febrero de 1888.

Entretanto, firmó varias oposiciones más. A comienzos de 1887, para la Cátedra de Lengua Griega de la Universidad de Salamanca, a la que finalmente no se presentó. Unos meses más tarde, el 4 de abril de 1887, fueron convocadas otras oposiciones de Latín y Castellano, esta vez, para los institutos de Jerez, León, Baeza y Tapia. Unamuno las firmó el 24 de febrero de 1888. Poco antes, el 19 de enero de 1888, se convocaron unas oposiciones para la Cátedra de Metafísica de la Universidad de Valladolid, que firmó el 20 de mayo de ese mismo año. La otra oposición a que se presentó durante este lapso de tiempo fue a la recién estrenada Cátedra de Euskera en el Instituto Vizcaíno de Bilbao, que salió a concurso en febrero de 1888 y ante la cual tenía muchas esperanzas.

El 9 de febrero de 1888 comenzaron las pruebas de las oposiciones, en concreto, las de Latín y Castellano para los institutos de Murcia, Tarragona, Zamora, Canarias y Figueras. Ese día tuvieron lugar en el Salón de Grados de Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Madrid la lectura de los opositores y el sorteo de trincas. Sin embargo, las pruebas no se desarrollaron con normalidad y los ejercicios fueron suspendidos en repetidas ocasiones por diversos motivos, entre ellos, la enfermedad de uno de los vocales, que finalmente fallecería el 24 de mayo. Esto dio lugar a que las pruebas no se reanudaran hasta el año siguiente. Afortunadamente, en ese intervalo de tiempo empezaron las pruebas de las oposiciones de Psicología, Lógica y Ética. El 16 de abril de 1888, se procedió en el Salón de Grados del Instituto Cardenal Cisneros a la lectura de opositores y al sorteo de trincas, correspondiéndole a Unamuno la cuarta trinca, con Julio Guiard y Salvador Artacho como contrincantes. Diez días después, el día 26 de abril, comenzó el primer ejercicio y, terminada la primera ronda el 28 de mayo, se suspendieron las pruebas hasta octubre.

Mientras se reanudaban estas dos oposiciones, se le presentó otro frente abierto, la Cátedra de Euskera del Instituto Vizcaíno.⁴⁶⁰ Teniendo en cuenta que llevaba ya varios años preparando oposiciones a distintas cátedras, y que esta representaba la

estancarse quedar en el antiguo método escolástico.” EREÑO ALTUNA, José Antonio. Cronología y programas de las oposiciones de Unamuno. *Letras de Deusto*, enero-marzo 2001, nº 90, vol. 31, p. 204.

⁴⁶⁰ Sobre el proceso de participación de Unamuno en el concurso a esta plaza. Cfr. AQUESOLO, Lino de. Con Unamuno fueron cinco los concursantes a la cátedra de vascuence que ganó Azcue. *Boletín de la Real Sociedad Vascongada de los Amigos del País*, 1968, pp. 105-107. GRANJA PASCUAL, José Javier. ¿Por qué perdió Unamuno la Cátedra de Euskera? *CCU*, XXIX, 337-345. EREÑO ALTUNA, José Antonio. El concurso a la cátedra de vascuence del Instituto Vizcaíno (1887-1888). En *Bilbao. El espacio lingüístico. Simposio 700 aniversario*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2002, pp. 325-374.

posibilidad de vivir en Bilbao y de proseguir con sus investigaciones sobre la lengua y la cultura vascongadas, el joven doctor depositó una gran esperanza en hacerse con ella. La plaza se había propuesto a través de una moción presentada en la Diputación de Vizcaya, el 8 de noviembre de 1887, por el diputado Aureliano Galarza. Fue aprobada el 17 de noviembre por la Comisión de Fomento, formada por Ángel de Uría, Esteban Acillona, Pascual Larrazábal y Fernando Landecho. Dicha Comisión estableció entonces las bases del concurso, los fundamentos de la Cátedra de Euskera y el sueldo del profesor, que ascendería a 1.500 pesetas. El 15 de febrero de 1888, la convocatoria apareció en el *Boletín provincial*, abriéndose así el plazo de solicitudes, que se extendería hasta el 31 de marzo. Además de Miguel de Unamuno, se presentaron inicialmente al concurso Luis de Iza y Aguirre, Resurrección M^a de Azkue, Sabino Arana y Goiri, Pedro de Alberdi y Eustaquio Madina.⁴⁶¹ De entre los candidatos, al margen de Luis de Iza, que retiró su candidatura pocos días después de haberla presentado, Unamuno era quien presentaba el perfil más adecuado para la plaza, ya que era el único con el título de doctor en Filosofía y Letras, y su tesis doctoral estaba además relacionada con el euskera. De hecho, en el informe emitido el 29 de mayo por el secretario de la Diputación de Vizcaya, Juan Pantaleón Aranzibia, Unamuno ocupaba el primer lugar, habiéndose considerado su formación la más afín a la plaza. En dicho informe, Azkue, que presentó el título de Bachiller en Teología, aparecía en segundo lugar, y sobre el resto de concursantes, al no haber presentado títulos profesionales, el informe se abstenía de emitir juicio alguno.⁴⁶² Sin embargo, en mitad del proceso, se abrió dentro de la Comisión una división de opiniones entre los partidarios de Unamuno, que eran Fernando Landecho y Ángel de Uría, y los de Azkue, que eran Pascual de Larrazábal y Esteban Acillona. Los problemas surgieron al apelar Pascual de Larrazábal, a través de un informe emitido el 6 de junio, que Unamuno no había

⁴⁶¹ Las diferentes instancias que todos ellos enviaron al concurso de esta Cátedra de Euskera están recogidas en el “Apéndice Documental” que Ereño Altuna ha incluido en su estudio sobre el mismo. Cfr. *Ibidem*, pp. 368-374.

⁴⁶² Según dicho informe: “Entre estos, el que ocupa el primer lugar, es el de D. Miguel de Unamuno y Jugo, Doctor en Filosofía y Letras, por ser ésta, la única carrera de carácter oficial que supone conocimientos especiales en materias literarias y filológicas, máxime, cuando como el Sr. Unamuno, han sido calificados con nota de Sobresaliente los exámenes que sufrió en las asignaturas de Lengua Griega (1º y 2º curso), Literatura griega y latina, Literatura Española, Lengua Hebrea, Lengua Árabe, Histórica crítica de la Literatura Española y Sánscrito, habiendo obtenido la misma nota de sobresaliente en los ejercicios de la Licenciatura y el Doctorado de la Facultad expresada. / En segundo término debe figurar D. Resurrección M^a de Azkue, Bachiller de Sda. Teología, quien ha acreditado haber hecho sus estudios con notable aprovechamiento, si bien es cierto que éstos no tienen relación directa con la literatura y filología. / Y no presentando títulos profesionales los demás Sres. Solicitantes, el suscrito, por las razones expuestas al principio, se abstiene de emitir opinión respecto de los mismos.” Citado de: GRANJA PASCUAL, José Javier. ¿Por qué perdió Unamuno la Cátedra de Euskera? CCU, XXIX, 340.

presentado pruebas de su dominio del euskera.⁴⁶³ Esta deficiencia quedó reparada poco después, al emitir sus defensores un nuevo informe en el que sacaban a relucir trabajos acreditativos de Unamuno, como su tesis doctoral, sus artículos filológicos sobre el euskera, sus intervenciones en eventos culturales sobre la lengua y la cultura vasca, su proyecto de un *Diccionario etimológico* destinado a facilitar la investigación del vascuence, y algunas composiciones suyas en euskera.⁴⁶⁴ Pese a ello, el 8 de junio, una vez leídos sendos informes en la Diputación Provincial de Vizcaya, la Cátedra de Euskera fue a parar a manos de Resurrección M^a de Azkue, que obtuvo once votos a favor frente a tres de Unamuno. Entre las causas de esta polémica resolución, podemos barajar varias posibilidades. La primera nos llevaría al origen mismo de la Cátedra de Euskera, que fue una moción presentada en la Diputación Provincial del Vizcaya por el diputado Aureliano Galarza, perteneciente a La Unión Vasco-Navarra, el partido de los fueristas intransigentes. En este sentido, la Cátedra tenía en su origen una dirección política concreta, lo que explicaría que el concurso estuviese viciado desde entonces.⁴⁶⁵ Otra posible causa, determinante para que la resolución del concurso fuese favorable a Azkue, fue la intervención dentro del mismo del diputado Pascual de Larrazábal, natural como Azkue de Lequeitio y partidario desde el principio de su vecino.⁴⁶⁶ Una tercera

⁴⁶³ “Entre los solicitantes, los únicos que aparecen con títulos profesionales que acrediten su aptitud para el mejor desempeño del referido cargo son los Sres. D. Miguel de Unamuno y Jugo, Doctor en Filosofía y Letras, y D. Resurrección María de Azkue, Bachiller en Sagrada Teología. Ambos han hecho sus estudios con notable aprovechamiento y han obtenido en ellas las mejores calificaciones. / Los Diputados que suscriben, sin desconocer que el Sr. Unamuno presenta un título de carrera oficial que supone conocimientos especiales en materias literarias y filológicas, entienden sin embargo, que el Sr. D. Resurrección María de Azkue reúne mayores condiciones de idoneidad, no sólo por su carácter sacerdotal del que es tan propia la misión docente, sino por la competencia y suficiencia que ha demostrado tener en el conocimiento de la lengua vascongada, como lo acreditan los trabajos que tiene presentados; el uno con el título de ‘Leyenda en prosa vascongada, basada en un hecho histórico acaecido en las aguas del Cantábrico hacia el año 40 de este siglo’, y el otro con el de ‘Ensayos de algunas materias sobre la Gramática Vascongada’, circunstancia que no se ha acreditado por el Sr. Unamuno. / En vista de estas consideraciones, los que suscriben tienen el honor de proponer a V. E. para ocupar la plaza de profesor de lengua vascongada al citado Sr. D. Resurrección de Azkue.” Citado de: GRANJA PASCUAL, José Javier. ¿Por qué perdió Unamuno la Cátedra de Euskera? CCU, XXIX, 342.

⁴⁶⁴ El final de ese informe decía: “Todos estos hechos son razones que, a no dudar, dan garantías suficientes de las especiales circunstancias que concurren en el Sr. Unamuno; y por tanto los Diputados de la Comisión de Fomento proponen a V. E. se sirva designar al citado Sr. Unamuno para el cargo de profesor de la lengua euskera, cargo que está en armonía con la Facultad de Filosofía y Letras que ejerce dicho Sr. Unamuno que no con la Teología que acredita el Sr. Azkue por cuanto esta última facultad carece del carácter profesional que aquella tiene.” Citado de: GRANJA PASCUAL, José Javier. ¿Por qué perdió Unamuno la Cátedra de Euskera? CCU, XXIX, 342.

⁴⁶⁵ A este respecto, Ereño Altuna subraya que “todo el desarrollo del concurso estuvo viciado desde el inicio, desde el momento en que en la convocatoria de la cátedra no se exigía nada preciso, ningún título que acreditase, en especial, los conocimientos de los aspirantes en el manejo del euskera.” EREÑO ALTUNA, José Antonio. El concurso a la cátedra de vascuence del Instituto Vizcaíno (1887-1888). En *Bilbao. El espacio lingüístico. Simposio 700 aniversario*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2002, p. 357.

⁴⁶⁶ El mismo Azcue lo reconocía tiempo después: “Creo que más que mis dos trabajitos habrá contribuido a la votación el trabajazo que dentro de la Diputación se tomó a favor de su coteráneo el Diputado

causa de esta elección pudo ser el mayor dominio que Azkue tenía del euskera, mientras que Unamuno recordemos era un *euskaldunberri*.⁴⁶⁷ Una cuarta causa pudo ser el papel de “enemigo del euskera” y de “mal patriota” con que era observado el joven Unamuno por los fueristas intransigentes de Bilbao, merced a sus artículos y conferencias sobre la raza y la lengua vasca.⁴⁶⁸ Más allá de estas conjeturas, su sorpresa ante el fallo de la Comisión debió ser mayúscula. Fue su primer fracaso opositor, pero no desesperó.

A lo largo de este año de 1888, el ritmo de las oposiciones se volvió frenético, si bien las ansias de Unamuno por alcanzar un puesto de trabajo que pusiese fin a su inestable situación laboral y lo acercase a su sueño de casarse con Concha, le daban fuerzas para seguir en la brega. De hecho, en septiembre de ese mismo año, firmó una nueva oposición de Latín y Castellano, esta vez para institutos de Málaga y Castellón, aunque finalmente no se presentaría. Poco después, el 15 de octubre, se reanudaron los ejercicios de las oposiciones de Psicología, Lógica y Ética. Entre los días 5 y 9 de noviembre, Unamuno y sus contrincantes Julio Guiard y Salvador Artacho realizaron su segundo ejercicio, pero las pruebas se suspendieron hasta el 3 de diciembre. A Miguel no le tocó el turno hasta el 11 de diciembre, cuando realizó su tercer ejercicio, que consistía en la defensa del programa presentado y en la respuesta a las objeciones de los contrincantes. Justo una semana después, el 18 de diciembre, el Tribunal concedió las dos plazas: a Julio del Riego y Campos, la del Instituto de Cabra, y a Julio Guiard y

lequeitiano don Pascual Larrazábal.” Citado de: AQUESOLO, Lino de. Dos notas autobiográficas de Resurrección M^a de Azkue. *Boletín de la Real Sociedad Vascongada de los Amigos del País*, 1965, p. 50. En este sentido, afirma Granja Pascual: “Parece que fue fundamentalmente a través de la relación entre el diputado Larrazábal y las hermanas de Azkue como se impulsó la candidatura del sacerdote lequeitiano, [...] No ofrece lugar a dudas que el trabajo desarrollado por Larrazábal entre sus compañeros de Diputación fue de consideración, para lograr una mayoría tan abrumadora en el nombramiento de Azkue, cuando los informes precedentes y los méritos objetivos eran abrumadoramente favorables a Miguel de Unamuno.” GRANJA PASCUAL, José Javier. ¿Por qué perdió Unamuno la Cátedra de Euskera? CCU, XXIX, 345.

⁴⁶⁷ A ello se refiere Gabino Garriga cuando resalta el “arte euskérico” de “Azkue, el victorioso” en contraste con el “conocimiento imperfecto e inconcluso” del euskera de Unamuno. GARRIGA, Gabino. Algunos euskeldun-berri. *Boletín del Instituto Americano de Estudios Vascos*, enero-marzo 1957, vol. 8, n^o 28, pp. 124-125. En este mismo sentido, subrayó Martín de Ugalde que “don Miguel con el escaso conocimiento que tenía del euskera, porque lo que aprendió le llegó con un método, no consiguió llegar a la intimidad de la lengua.” UGALDE, Martín de. *Unamuno y el vascuence*. San Sebastián: Ediciones Vascas, 1979, p. 117.

⁴⁶⁸ A este respecto, ha subrayado Lino de Aquesolo: “a Unamuno le perdió [...] su postura de profeta de mal agüero que le hizo entonar no sé qué canto fúnebre al euskera que le acarrearón la hostilidad de los diputados.” AQUESOLO, Lino de. Dos notas autobiográficas de Resurrección M^a de Azkue. *Boletín de la Real Sociedad Vascongada de los Amigos del País*, 1965, p. 55. En la misma línea, Ereño Altuna apunta que, desde su regreso a Bilbao, Unamuno se había convertido en un “personaje” social tachado en ciertos círculos de “mal patriota” y “enemigo del euskera”, por lo cual: “Es difícil creer que los diputados provinciales no estuvieran al tanto de todo esto.” EREÑO ALTUNA, José Antonio. El concurso a la cátedra de vascuence del Instituto Vizcaíno (1887-1888). En *Bilbao. El espacio lingüístico. Simposio 700 aniversario*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2002, p. 363.

Larrauri, la del Instituto Vizcaíno de Bilbao. Este nuevo fracaso, dadas las esperanzas que Unamuno tenía en alcanzar el puesto de catedrático en el instituto donde había estudiado, despertó en él cierta envidia hacia Julio Guiard.⁴⁶⁹

De modo casi paralelo a estas oposiciones, se desarrollaron las de la Cátedra de Metafísica de la Universidad de Valladolid. El 22 de octubre de 1888 tuvo lugar la constitución del tribunal en el Decanato de la Facultad de Derecho de la Universidad Central, figurando Nicolás Salmerón entre los vocales. El 9 de noviembre se procedió al sorteo de trincas, que volvió a depararle como adversario a Salvador Artacho, junto con José de Castro, en la primera trinca. Unamuno realizó su primer ejercicio el día 16, pero no anduvo muy atinado, pues consumió una hora sin contestar a ninguna de las diez preguntas. El tribunal se apiadó de él y le concedió media hora más, a lo largo de la cual realizó el ejercicio, aunque con no poca precipitación. El día 3 de diciembre realizó su segundo ejercicio y el 1 de febrero, ya de 1889, procedió a la defensa de su programa. El 29 de marzo se dieron por finalizados los ejercicios y el 1 de abril se reunió el tribunal para deliberar sobre los resultados y conceder la Cátedra de Metafísica a José Daurella. Unamuno consumaba así un nuevo fracaso en su travesía opositora, quedando en el noveno lugar de mérito relativo. Este fracaso, como los anteriores, respondía a lo que Gómez Molleda denominó la “rebeldía del joven estudiante a los planteamientos clásicos”, es decir, su incapacidad para hacer oír al tribunal lo que querían escuchar, pues ya entonces postulaba Unamuno una insobornable “independencia de juicio”.⁴⁷⁰ Él

⁴⁶⁹ Julio Guiard (1862-1891). Abogado e intelectual bilbaíno, fue un hombre de notable cultura. Tras licenciarse en Filosofía y Letras y en Derecho civil y canónico por la Universidad de Salamanca, completó su formación con una estancia de cuatro años en París. De vuelta a Bilbao, colaboró asiduamente con periódicos locales y pronunció algunas conferencias en la Sociedad bilbaína “El Sitio”, de la que fue socio, al igual que Unamuno. Tras ganar las oposiciones en 1888, ejerció como catedrático de Psicología, Lógica y Ética en el Instituto Vizcaíno hasta finales 1891, año en que falleció. Precisamente en el curso anterior, 1890-91, había coincidido allí con Unamuno, que estuvo trabajando durante ese curso como profesor de Latín y que, en torno a estas fechas, recogió en uno de sus cuadernos unas notas críticas hacia el modo de impartir clases de Julio Guiard. En dicha nota, tras reproducir parte de una lección dictada en clase por éste, añadía: “Quien tal enumeración de sandeces enseña está juzgado. Aquí falta coherencia, método, sentido, fin, objeto, sentido común y conocimiento de la materia.” CST, 27. Sin embargo, tras fallecer Julio Guiard, Unamuno le dedicó un artículo en *El Nervión*, publicado el 22-XII-1891, con el título “Julio Guiard”. En dicho artículo, lanzaba una lluvia de elogios a su compañero en orden a su nobleza, su inteligencia, su imaginación, su voluntad, su humanidad..., y contaba cómo después de las oposiciones se hicieron amigos. “Los dos ganamos, no sé quien más, él la cátedra, y yo una amistad cariñosa y duradera. / Desde entonces caminamos casi juntos. / Nos unía la más santa amistad, la que procede de comunidad de ideas y aspiraciones, la que anudan los espíritus con el lazo purísimo del ideal, la limpia de intereses mundanos y de meras simpatías del instinto; la más serena de todas. Y a ella se unía la atracción de un carácter nobilísimo.” OCE, VIII, 185.

⁴⁷⁰ “la oposición en sí, requería una cierta escuela y cierto conformismo con las ideas del tribunal sobre la materia. Algo imposible para el carácter de don Miguel,...” GÓMEZ MOLLEDA, Dolores. Unamuno y la Universidad española. En *Expediente Administrativo de Miguel de Unamuno, 1864-1936*, vol. II. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, 1982, p. 15.

mismo apuntó a esta posible causa de sus frustrados primeros pasos opositores en el ensayo “Sobre la erudición y la crítica” (1905):

Cuando acabé mi carrera, doctorándome en Filosofía y Letras, se me presentó, [...] el problema de aprovechar mis estudios; y como mis aficiones eran por entonces y siguen siendo a todo, pero muy especial a la filosofía y a la poesía -hermanas gemelas-, me preparé a hacer oposiciones, y las hice primero a una cátedra de Psicología, Lógica y Ética, y luego a una de Metafísica. Pero dado mi criterio de entonces en la materia y dada, sobre todo, mi independencia de juicio, que ya por aquella época era mi dote espiritual, fracasé y no pude sino fracasar, en ambas oposiciones. Quiero decir que me quedé sin ninguna de ambas cátedras. (OCE, I, 1271)

Conviene señalar que cuando Unamuno alude a “mi criterio de entonces en la materia”, se refiere a que el positivismo y la psicología moderna eran dos de las corrientes que estaban en la base de sus planteamientos filosóficos, lo cual no podía sino chocar con las mentalidades que componían los tribunales de oposición, como ha subrayado Rafael Chabran.⁴⁷¹

Las siguientes oposiciones fueron las de Latín y Castellano para los institutos de Murcia, Tarragona, Zamora, Canarias y Figueras, cuyos ejercicios se habían suspendido en repetidas ocasiones a lo largo de 1888 y se reanudaron el 15 de enero de 1889. El día 1 de abril, justo tras conocer Unamuno los nefastos resultados de sus oposiciones para la Cátedra de Metafísica de la Universidad de Valladolid, tuvo que realizar su primer ejercicio. Cuatro días después, tuvo lugar el segundo, que consistía en la exposición de uno de los temas de su programa y en la defensa del mismo ante sus contrincantes. Según el formato de la época, el opositor debía pasar veinticuatro horas incomunicado preparando un tema de su programa elegido al azar y, transcurrido ese tiempo, proceder a su exposición. A Unamuno le tocó el tema 4, que expuso ya el día 5 en una hora, dedicando siete minutos a responder a las objeciones de su contrincante, Maximiliano Anacleto López. El concurso se prolongó hasta el día 11 de mayo, cuando el bilbaíno realizó su tercer ejercicio, el de traducción y análisis de textos. Al día siguiente, el Tribunal daba los resultados para las cinco cátedras y, una vez más, Unamuno quedaba fuera.

De forma simultánea a estas oposiciones, el incansable opositor realizó también los ejercicios de las oposiciones de Latín y Castellano para los institutos de Jerez, León, Baeza y Tapia, convocadas en 1887. El día 4 de abril se constituyó el tribunal en el

⁴⁷¹ “Bien nos podemos imaginar el choque que recibió el tribunal de oposición al escuchar el nombre de Wünder, [...] / Muchos años después Unamuno se dio cuenta de que tenía que haber fracasado dada su persona y su temperamento. Su espíritu independiente y su sangre juvenil eran, no cabe duda, demasiado para el tribunal. De la misma manera el tribunal no podía aceptar el paradigma positivista y materialista que proponía Unamuno.” CHABRAN, Rafael. Unamuno y la psicología moderna. *Arbor*, marzo 1998, nº 627, pp. 335-336.

Decanato de la Facultad de Ciencias de la Universidad Central, y el día 8 tuvo lugar el sorteo de trincas, correspondiéndole a don Miguel como contrincantes Roque Romo y Francisco Iglesias y Moreno. Comenzó su primer ejercicio el día 27 y, una vez acabada la ronda, se suspendieron las oposiciones hasta el próximo curso.

Como hemos podido observar, entre finales de 1888 y mediados de 1889, el proceso de oposiciones en el que vio inmerso Unamuno se volvió febril. Había participado simultáneamente en varias oposiciones a diferentes cátedras, y acumulando uno tras otro sucesivos fracasos. Pero ni eso lo desalentaba. De hecho, el 16 de mayo, poco días después de su última decepción, firmó su participación para las oposiciones a la Cátedra de Lengua Griega de la Universidad de Salamanca, convocadas el día 5 del mismo mes, y a las de Latín y Castellano para los institutos de Toledo y Soria, aunque a esta última finalmente no se presentaría. No obstante, empezó también a tantear otras salidas profesionales. Una de ellas fue el puesto de cronista y archivero de Vizcaya, que había dejado vacante su amigo Antonio Trueba, fallecido el 10 de marzo de 1889. Esta plaza no se resolvía por oposición sino por concurso y, según las solicitudes presentadas, Unamuno tenía muchas posibilidades de hacerse con ella. Por la instancia que envió para dicho puesto, sabemos que presentó sus títulos y méritos académicos, así como su tesis doctoral, sus estudios “Sobre el elemento alienígena en la lengua vasca” y “Espíritu de la raza vasca”, y algunos textos suyos en vascuence que acreditaban su conocimiento de dicha lengua.⁴⁷² Sin embargo, el proceso por el puesto de cronista y archivero de Vizcaya se vio envuelto en una serie de trabas, enmiendas y discusiones entre los diputados encargados de la Comisión. Por un lado, el diputado Esteban de Acillona exigió una enmienda en la que se especificara que “sería preferido en igualdad de circunstancias el aspirante que acredite tener conocimientos del idioma vascongado”, lo cual daba aún más ventajas a Unamuno. Sin embargo, otro diputado, Ramón de la Sota, intervino arguyendo que “no era imprescindible que el Cronista de Vizcaya supiera el vascuence puesto que los documentos que ha de consultar y revisar para el desempeño de su cometido están escritos en español.”⁴⁷³ Todo ello encrespó los ánimos

⁴⁷² En dicha instancia, recuperada por Ereño Altuna y Ana Isasi, expone Unamuno como razones de su aspiración a dicho puesto su interés por los estudios vascongados, que ya había iniciado y deseaba prolongar. “No hubiera yo solicitado suceder a escritor tan eminente si no creyera que aunque no tenga la capacidad y prendas que adornaban al finado puedo acreditar algunos pobres méritos y títulos para probar la necesaria suficiencia, y poder así, si de la Excmá Diputación obtuviera el cargo, continuar en él mis ya bastantes adelantados trabajos acerca de los orígenes, prehistoria, historia, lengua y condición social del pueblo vizcaíno.” EBIL, 81.

⁴⁷³ LLANO GOROSTIZA, Manuel. Miguel de Unamuno aspirante a funcionario de la Diputación de Vizcaya. *Vizcaya*, 1964, nº 22-23, p. 4.

de don Miguel, que aunque se encontraba durante el proceso en Madrid realizando ejercicios de oposiciones, se quejó públicamente desde las páginas de *El Noticiero Bilbaino*, discutiendo los méritos con que se iba a baremar la dotación de dicho puesto, con los que no estaba de acuerdo, y censurando las posiciones divergentes que en el proceso habían adoptado algunos diputados.⁴⁷⁴ Finalmente, pese a que los diputados Cosme Palacio y Aureliano Galarza defendieron la candidatura de Unamuno, el 28 de mayo de 1889, resultaba elegido Joaquín Mazas, sin ningún mérito específico, pues sólo había presentado su fe de bautismo. Evidentemente, esto provocó la reacción de Unamuno, que acusó públicamente a la Comisión de corrupción.

Volviendo sobre las oposiciones, el 14 de octubre de 1889 se reanudaron las pruebas de las de Latín y Castellano para los institutos de Jerez, León, Baeza y Tapia. El día 18 correspondió a Unamuno realizar su segundo ejercicio, que consistió en la defensa de la lección 31 de su programa y la contestación a las observaciones de sus contrincantes. Hasta el 26 de noviembre se demoró el tercer ejercicio, en el que el bilbaíno defendió su programa durante cincuenta minutos, para acto seguido responder a las objeciones de los contrincantes. Tras una nueva interrupción, hasta el 11 de marzo de 1890 no dio comienzo el cuarto ejercicio de don Miguel, el de traducción y análisis, correspondiéndole para el mismo, textos de Cicerón y Horacio. Por último, el 22 de marzo tuvo lugar el ejercicio final, la traducción de un texto del castellano al latín. Pocos días después, el 26 de marzo, se concedían las cuatro cátedras, volviendo a quedarse Unamuno una vez más fuera, esta vez por muy poco, pues alcanzó el quinto lugar de mérito relativo. Un nuevo fracaso, pues, que sumar a su cruzada opositora.

En este punto, hemos de volver a preguntarnos cuáles eran las causas de estos sucesivos fracasos de Unamuno en las oposiciones. No deja de resultar extraño, teniendo en cuenta su sólida formación y la esmerada dedicación con que preparaba las

⁴⁷⁴ A la sucesión de Trueba y las polémicas que la envolvieron, dedicó Unamuno tres artículos en *El Noticiero Bilbaino*: “El sucesor de Trueba”, 6-VI-1889; “Más sobre el sucesor de Trueba”, 12-VI-1889; y “El nombramiento del cronista”, 23-VI-1889. PJ, 203-213. Entre otras cosas, se quejó de que uno de los diputados hubiese propuesto que no era indispensable que el futuro cronista y archivero de Vizcaya supiese euskera, a lo que replicó Unamuno en “Más sobre el sucesor de Trueba”: “Respecto a lo del vascuence, bien se le alcanzará que la Historia no se hace sólo revisando y consultando papelotes. Las fuentes de la historia de Vizcaya están en gran parte en latín, el resto en castellano y fuentes indirectas en otros idiomas; pero indudablemente el conocimiento del vascuence pone en claro puntos oscuros; y es imprescindible para la investigación de los orígenes. Añádase a esto que la historia literaria es parte de la general, y la historia literaria de Vizcaya es imposible sin el vascuence. No queremos insistir porque a nadie se le oculta este extremo, y prueba de ello es que el inolvidable Trueba se dedicó con ahínco a estudiar el antiquísimo eusquera.” PJ, 206-207. No obstante, cuando su crítica se vuelve más severa es en el artículo “El nombramiento del cronista”, donde ataca directamente a la Comisión: “Para juzgar de la mayor o menor aptitud de los aspirantes hay que leer las solicitudes, estudiarlas y entenderlas. Apenas dudo que sepan leer y las hayan leído; puedo dudar que sepan estudiar, pero entenderlas, ¡quía!” PJ, 210.

oposiciones. Una posible respuesta, que ya hemos anticipado unas páginas atrás al hilo de su fracaso en las oposiciones de Metafísica de la Universidad de Valladolid, radica en su “independencia de juicio”, que ya por entonces era firme y sólida. En ese sentido, dice Emilio Salcedo sobre las causas de estos repetidos fracasos opositores:

El vasco respondía a los temas con serenidad y aplomo, se las sabía todas, echaba mano de abundante bibliografía en varios idiomas, alardeaba de la más completa erudición y, de repente, cuando estaba consumiendo su turno, decía: ‘Pese a estas autorizadas opiniones, yo digo...’, y venía la catástrofe.⁴⁷⁵

En efecto, Unamuno reivindicó en diferentes ocasiones tanto su “independencia de juicio” como su particular “estilo”, y no cejó en su empeño hasta ganar unas oposiciones siendo fiel a sí mismo. Además, como revela en uno de los cuadernos de notas, era perfectamente consciente de que esa era una de las causas de sus fracasos, pese a lo cual, no doblegó la cerviz.

Un buen amigo que me critica amigablemente (y se lo agradezco), me aconseja que deje lo que mis conocidos (de vista) del café Universal, llaman mi manía de decir cosas raras. *Parece* que en las oposiciones no cuajaban mis chascarrillos y hacían mis salidas de tono efecto contraproducente, distrayendo la atención de lo principal. Y yo, ¡pobre de mí!, que lo hacía por despertar a los jueces que dormían, y por parecerme que nadie atiende a lo principal (excepto los tontos en casos dados) y todos a lo accesorio.

[...] En cuanto a mi estilo, jamás ni por nada del mundo, aunque proteste en los demás el sedimento clásico, suprimiré esas salidas de tono, esas bizarreries. Estoy tan encariñado de ellas como odio el periodo ciceroniano, música de organillo.

[...] Yo trato de ser sugestivo, no instructivo ni musical. (CST, 15-17)

El problema es que esa actitud no era bien acogida en los tribunales de oposición, y él lo sabía. De hecho, en una carta a Eloy Luis André del 1-XI-1902, en la que intenta dar consejo a este para unas oposiciones de filosofía que estaba preparando, rememora Unamuno sobre sus fracasos opositores:

La oposición en que va a entrar es la más grave, pues en eso de filosofía hay que andarse con pies de plomo. Y es para usted, como para mí lo fue, más grave que para otros en razón a la independencia e incasillabilidad. Se hartará usted de oír, como yo me he hartado, lo de: ‘¡qué disparate! ¡en mi vida he oído cosa semejante...!’ [...] o lo de: ‘¡extravagancias!’ Lo primero que buscan al leer u oír a alguno es a la categoría en que han de meterle para aplicarle sus pronunciamientos favorables o adversos.⁴⁷⁶

A través de su amigo Juan Arzadun, también contamos con un testimonio de directo de las causas de estos fracasos de Unamuno en las oposiciones a que se presentó y que, según dice Arzadun, “eran su esperanza y su desesperación”:

Él tenía novia; novia desde los catorce años, y sólo esperaba para casarse ganar unas oposiciones a alguna cátedra. (La que fuese. ¡Estaba preparando tantas!) Necesitaba un sueldo que le permitiera sostener un hogar.

⁴⁷⁵ SALCEDO, Emilio. *Vida de Don Miguel*. Salamanca: Anthema, 1998, p. 80.

⁴⁷⁶ UNAMUNO, Miguel de. *Epistolario inédito*, vol. I (edición de Laureano Robles). Madrid: Espasa-Calpe, 1991, p. 118.

La ocasión se le presentó, no una sino varias veces, siempre en la misma trágica forma. Al comparecer ante el tribunal respetable, sacaba sin turbarse la papeleta de la suerte. Y rompía a hablar...

- Sobre esto, fulano dice... y mengano añade...

Y hablaba, hablaba entre el asombro de aquellos maestros encanecidos, admirados de tanta y tan selecta erudición. Cuando ya el éxito era indudable, cuando *le bastaba callar* para haber vencido, agotado ya el tema, añadía imperturbable:

- Y yo digo...

¡Lo que decía él! ¡Aquel cerebro en ebullición que parecía haber estudiado todas las cosas, para discutir las y contrastarlas todas! Aquel Juan Niega lo rebatía y trastornaba todo.

Los sabios profesores decían confidencialmente:

- ¡Sabe más que nosotros! Pero, ¿cómo entregamos la juventud a esta fiera?

El resultado, de antemano conocido, era siempre el mismo: una calificación que proclamaba su sabiduría... pero lo excluía de la cátedra. Varias veces, no sé cuántas, se repitió el episodio.⁴⁷⁷

En este sentido, Serrano Poncela ha señalado como causa de estos fracasos opositores de Unamuno, “su afán por imponer a tribunales conservadores y escolásticos ideas de cuño propio.”⁴⁷⁸ Efectivamente, el conservadurismo de la mayoría de los catedráticos y profesores de las universidades españolas que conformaban los tribunales de oposición no podía sino chocar con las tendencias modernas que, tanto en el terreno de la filosofía como en el de la lengua, seguía Unamuno. Dos claros ejemplos de esta circunstancia nos los ofrece él mismo al hilo de sus oposiciones de Psicología, Lógica y Ética, donde le tacharon de “materialista” por haber recurrido a Wünder y a la psicología fisiológica, y de sus oposiciones de Latín y Castellano, donde proponía explicar el latín con vistas sobre todo a que los alumnos conocieran mejor el castellano, metodología que tampoco fue aprobada por el tribunal.⁴⁷⁹ Asimismo, también podemos mencionar como posible causa de sus repetidos fracasos opositores, el hecho de que en las evaluaciones se tuviera en cuenta más la retórica y el exhibicionismo verbal de los aspirantes que su capacidad investigadora y sus aptitudes pedagógicas.⁴⁸⁰ Esto es algo, además, que siempre enconó su ánimo.

⁴⁷⁷ ARZADUN, Juan. Miguel de Unamuno, íntimo. Al margen de sus cartas. *Sur*, septiembre 1944, n° 119, p. 107.

⁴⁷⁸ SERRANO PONCELA, Segundo. *El pensamiento de Unamuno*. México: FCE, 1978, p. 13.

⁴⁷⁹ Sobre estos dos casos, comentaba a Pedro Múgica en una carta del 29-IV-1890: “Como la cátedra es latín y castellano, explicaba yo aquél para éste, como medio, exponía la fonética hispano-latina en los términos más claros que podía, y salen con que esto, que es lo más concreto, lo más empírico, lo más positivo, son *metafísicas*. [...] En Psicología no bien hablé de Wünder y entré a explicar algo de lo poco que yo sé relativo a lo mucho que en psicología fisiológica se ha hecho, me tacharon de *materialista*.” EPM, 89.

⁴⁸⁰ Pedro Ribas anota a este respecto: “En lo que se refiere a las oposiciones a plazas universitarias, las que se realizaban en la época en la que opositó Unamuno eran realmente torneos en los que la capacidad oratoria y la brillantez verbal de los candidatos solían valorarse más que sus eficiencia investigadora y sus cualidades pedagógicas. Seguramente por ello Unamuno, como hicieron tantos grandes autores y hombres de ciencia españoles, criticó con dureza este sistema...” RIBAS, Pedro. *Para leer a Unamuno*. Madrid: Alianza, 2002, p. 30. Aunque no lo menciona, es probable que Pedro Ribas se refiera al ensayo “De la enseñanza superior en España” (1899), donde Unamuno atacó el sistema de oposiciones español,

Pese a estas circunstancias hostiles, Unamuno fue firme en su insistencia con las oposiciones y el 29 de abril de 1890 volvió a estampar su firma a unas de Metafísica para las Universidades de Barcelona y Valencia, y otras de Lengua Griega para la Universidad de Granada. Finalmente, no se presentó a ninguna de ellas, pero sí las preparó con intensidad. La metafísica y el griego se convirtieron entonces en sus campos exclusivos de estudio, pues hacia ambas materias estaban orientadas las oposiciones que tenía pendientes. En el caso de la lengua griega, tenía dos oposiciones a la vista, para la Universidad de Salamanca y para la Universidad de Granada, y ahí volcó casi todos sus esfuerzos. Era consciente de que, dados su carácter y su “personal” modo de actuar en las oposiciones, sería más fácil acceder a una cátedra de lengua griega que a una de metafísica. Por ello empezó a estudiar griego con ahínco, como hace saber a Pedro Múgica en carta del 16-V-1890: “Tengo mucho que hacer, tengo que estudiar griego porque estoy pendiente de una oposición.” (EPM, 106) Durante este año de 1890, el ánimo de Unamuno estaba bastante decaído, como vimos. Sin embargo, el que tras el verano fuese contratado como profesor interino de Latín en el Instituto Vizcaíno supuso para él una inyección de ánimo. Además, por fin había alcanzado una cierta estabilidad económica, gracias a la cual por fin pudo casarse con su novia Concha Lizárraga. En fin, parecía que las cosas empezaban a irle de otra manera. Pero todavía le aguardaban unos meses difíciles, en los que tenía que compaginar las clases, los artículos de prensa y el estudio del griego para las oposiciones. Conforme se iban acercando las pruebas, fue ciñendo su tiempo en lo posible al estudio del griego, que ejercitaba con vistas exclusivamente a obtener la ansiada cátedra.⁴⁸¹ En carta del 1-V-1891, trasladó a Pedro Múgica la ilusión con que encaraba estas oposiciones, anhelando el momento en que el cargo de catedrático de universidad diera otros aires a su vida:

el tiempo que me dejan libre mis seis horas de lecciones lo tengo que dedicar al estudio del griego casi exclusivamente. Deseo salir de estas lecciones que embrutecen y enmohecen, e ir a una Universidad (Salamanca o Granada), allí tendré como base un sueldo por hora y pico de lección, seré independiente de padres y maestros, explicaré a mi modo y mientras cultivo mis estudios helénicos podré dedicarme a la filología neolatina. (EPM, 140)

Finalmente, llegaron las oposiciones para la Cátedra de Lengua Griega de la Universidad de Salamanca. El 15 de mayo, un firme y decidido Unamuno partía hacia

acusándolo de que primaba en las valoraciones de los tribunales la claridad expositiva en lugar de la profundidad: “Sintaxis castiza, palabras selectas, lenguaje sobrio, movimientos adecuados, voz sonora y reposada, vista fija... y prisma exagonal bien circunscrito: he aquí el catedrático modelo.” OCE, I, 744.

⁴⁸¹ Entre septiembre y noviembre de 1890, escribe en estos términos a Pedro Múgica: “Estudio griego no por el griego, para ganar una cátedra.” EPM, 129. “Mis estudios filológicos se limitan por ahora al griego clásico, a cuyo estudio dedico unas 5 horas diarias porque estoy pendiente hace tiempo de unas oposiciones de lengua griega.” EPM, 131.

Madrid, instalándose en la casa de su primo Telesforo de Aranzadi, en la calle Montera. El tribunal de oposición estaba presidido por Marcelino Menéndez y Pelayo, y contaba con Juan Valera, Enrique Soms y Castelín, y su antiguo profesor Lázaro Bardón entre los vocales. El día 16 tuvo lugar en el Salón de Grados de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central el sorteo de trincas, correspondiéndole como contrincante Ruperto Ruiz de Velasco. Unamuno realizó su primer ejercicio el 20 de mayo y ese mismo día, escribía a Pedro Múgica: “Ya me tiene aquí en la brega. Como puede figurarse sólo de griego me ocupo. [...] Hoy es el primer ejercicio...” (EPM, 143) Sin embargo, no salió contento de esta primera prueba.⁴⁸² No así del segundo ejercicio, que tuvo lugar el día 27 y consistía en explicar una lección de su programa tras veinticuatro horas de encierro. Habiéndole deparado el azaroso sorteo la lección 22 de su programa, el bilbaíno la expuso con tranquilidad y respondió con soltura a las objeciones de su oponente, lo cual enaltecía sus ánimos y reforzaba su confianza, algo maltrecha tras el primer ejercicio. En este momento, Unamuno estaba confiado de que esta oposición no se le escaparía, como hace saber a Pedro Múgica en carta del 28 de mayo: “Le soy a V. franco, creo sinceramente y sin pasión que soy superior a los otros 3 (de los cuales sólo uno vale algo),...” (EPM, 145)

Haciendo un inciso, no podemos pasar por este crucial episodio de la vida de Unamuno sin apuntar que durante el transcurso de estas oposiciones coincidió en Madrid con Ángel Ganivet y que fue entonces cuando cuajó su amistad, la cual no se quebraría hasta el fallecimiento del granadino en 1898.⁴⁸³ Ambos personajes, de difícil carácter y que atesoraban una vasta erudición, compartieron durante aquellos días de

⁴⁸² “Del primero, o sea de el de preguntas, quedé descontento. Yo no sé lo que me pasó que cometí varias torpezas y apenas bajé del estrado eché de ver que había estado desbarrando y fuera de quicio.” EPM, 145.

⁴⁸³ Ángel Ganivet (1865-1898). Intelectual español, considerado junto a Unamuno como uno de los precursores de la generación del 98. Se doctoró en la Universidad Central con una tesis doctoral titulada *La importancia de la lengua sánscrita*, después de que fuera desestimada su primera tesis, *España filosófica contemporánea*. En 1892, ingresó en el cuerpo consular, trabajando en tareas diplomáticas en Amberes, Helsinki y Riga, donde se quitó la vida en 1898. En estos años desarrolló, sin embargo, una intensa labor literaria, con obras como *La conquista del reino Maya por el último conquistador Pío Cid* (1896), *Granada la bella* (1896), *Cartas finlandesas* (1896), *Idearium español* (1898) o *Los trabajos del infatigable creador Pío Cid* (1898). El problema de España fue una de sus grandes inquietudes, oscilando entre una visión espiritualista de España, la defensa de un cierto idealismo moral y un nihilismo condensado en el concepto de “abulia”. Entre Unamuno y Ganivet hubo una intensa amistad tras este primer contacto en Madrid en 1891, llegando a publicar juntos en 1898 un epistolario cruzado, titulado *El porvenir de España* (OCE, III, 637-679). Unamuno le dedicó después de su muerte varios artículos: “Ángel Ganivet”, publicado el 23-X-1898 en *La Noche* (OCE, III, 1070-1072); “Ganivet, filósofo”, publicado el 30-XI-1903 en *Los Lunes de El Imparcial* (OCE, III, 1090-1093); “Ganivet y yo”, publicado el 29-VI-1908 en *La Nación* (OCE, VIII, 251-255); “Pío Cid sobre la neutralidad”, publicado el 14-III-1917 en *La Publicidad* (OCE, III, 1182-1185); y “Ángel Ganivet”, publicado el 27-IX-1925 en *Orientaciones* (OCE, VIII, 638-641).

oposiciones sus tardes de paseo por el Retiro y por las calles de Madrid, conversando de mil cosas, o más bien monologando Unamuno, como ya era su costumbre.⁴⁸⁴ El vasco, entre los diferentes textos que dedicó a Ganivet, nos ofrece un retrato de cómo surgió aquella amistad:

Conocí a Ganivet en mayo de 1891, en Madrid, cuando fui a hacer las oposiciones de la cátedra que hoy desempeño y él a hacer oposiciones a una cátedra de igual asignatura. El tribunal era el mismo y los ejercicios habían de hacerse unos tras de otros. Yo había firmado la solicitud de las dos cátedras, la de aquí y la de Granada. Ganivet sólo para la de Granada.

Proponíame yo opositar a las dos; pero así que me vi con esta cátedra, renuncié a la otra. Ganivet asistió a todos mis ejercicios y yo luego asistí a los suyos. Y por cierto no se llevó la cátedra,... (OCE, VIII, 252-253)

Volviendo a las oposiciones, el día 3 de junio tuvo lugar el tercer ejercicio, en el que Unamuno defendió con solvencia su programa. Dos días después, acabó sus pruebas con el ejercicio práctico de traducción de textos, para el cual tuvo que traducir un texto de Platón y otro de Homero. Este ejercicio, según confiesa a Pedro Múgica en carta del 8-VI-1891, fue lo que le salvó.⁴⁸⁵ Aquella misma tarde del 5 de junio, el tribunal se reunía y proponía por unanimidad a Unamuno. Finalmente, el 7 de junio de 1891, el Director General de la Instrucción Pública procedió al nombramiento oficial de Don Miguel de Unamuno y Jugo como nuevo catedrático de Lengua Griega de la Universidad de Salamanca. Sin salirse de las directrices que le marcaba su conciencia ni renunciar a su “estilo”, había alcanzado su tan ansiado sueño.

I.4.4. Unamuno y la Sociedad El Sitio

Dentro de este epígrafe, era preciso incluir un capítulo dedicado a la relación de Unamuno en estos años con Sociedad El Sitio, a la que perteneció como socio de número y que fue su primera tribuna como conferenciante. Esta Sociedad bilbaína fue

⁴⁸⁴ Sobre esta relación, ha escrito Cerezo Galán: “En aquellas conversaciones Unamuno llevaba la voz cantante. Ya había aprendido a soltarse la lengua y a hablar con desenfado. Ganivet, en cambio, era por entonces un mozo taciturno, ‘pero sus observaciones e interrupciones -puntualiza Unamuno- eran agudas y sutiles, aunque creo recordar que no siempre congruentes’. Casi seguro que Unamuno se las daría ya de sabio, [...] En cuanto a Ganivet, cabe presumir que se reservaría el papel de estar a la escucha, con salidas de ingenio ocurrentes e incisivas, en toques de humor o de punzante ironía. [...] Y es muy plausible que entre todo lo divino y lo humano de que pudieron hablar en aquellos días destacase, como recuerda Ganivet, el tema del destino de España...” CEREZO GALÁN, Pedro. *El mal del siglo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003, pp. 127-128.

⁴⁸⁵ “me salvó el ejercicio práctico, que consistió en traducción a libro abierto durante un cuarto de hora de un trozo de Homero, y durante otro cuarto de hora un pasaje de Platón, teniendo para prepararlos y buscar algún significado en el diccionario 5 minutos para cada uno.” EPM, 147. Este juicio lo reafirma José Balcázar, que fue alumno de Unamuno en Salamanca: “Unamuno tenía entonces 28 años y acababa de ganar la cátedra en reñidas oposiciones. Había tenido como contrincante al dominico Padre Cuervo, otro gran helenista, pero, según se decía por la Universidad, D. Miguel supo interpretar mejor la traducción de la poesía griega, hasta el punto de que el Presidente del Tribunal D. Marcelino Menéndez Pelayo, que veía con buenos ojos al dominico, votó también a D. Miguel.” BALCÁZAR Y SABARIEGOS, José. *Memorias de un estudiante de Salamanca*. Madrid: Librería de Enrique Prieto, 1935, p. 10.

fundada el 1 de octubre de 1875, en conmemoración del levantamiento del asedio de la villa por las tropas liberales del 2 de mayo de 1874; de ahí el nombre de “El Sitio”. En cuanto a su origen, podemos ubicarlo en torno a ciertas reuniones que, una vez terminado el asedio, realizaban algunos liberales bilbaínos, integrantes de los denominados “auxiliares”, alrededor de un árbol de El Arenal. De hecho, según Ramón Talasac, los primeros socios de la Sociedad fueron 14 auxiliares bilbaínos.⁴⁸⁶ Poco después, trasladaron las reuniones a una taberna de la calle Ascao, donde aquella tertulia fue bautizada por Aureliano Jauffret con el nombre de “El Sitio”. La primera sede oficial estuvo en la calle Nueva, pasando en años posteriores por diversos locales, siempre dentro del casco viejo de Bilbao, hasta instalarse en 1890 en la sede definitiva de la calle Bidebarrieta.

En su conformación como Sociedad, se establecieron como propósitos de El Sitio, según figura en el artículo 1 de su Reglamento, “la lectura, el recreo y la conmemoración de los hechos gloriosos por los cuales alcanzó y conserva esta Villa su título de Invicta”, así como “la celebración de bailes y conciertos” y la organización de “conferencias recreativas, científicas y literarias”.⁴⁸⁷ Sus primeros años de existencia, lo más significativo fueron las conmemoraciones del 2 de mayo, que se extendían por toda la ciudad y constituían para los socios de El Sitio, “la gran fiesta de la Sociedad”, alcanzando su cénit cuando cantaban el famoso Himno de los Auxiliares. En poco tiempo, la Sociedad El Sitio experimentó un notable crecimiento, contando en 1879 con 375 socios, en 1881 con 527, y llegando en 1891 a la cifra de 1530 socios.⁴⁸⁸ Este progresivo aumento tiene su explicación en el buen funcionamiento de la Sociedad y, sobre todo, en la apertura de posiciones ideológicas que tuvo lugar en ella de cara a la construcción de la sede de la calle Bidebarrieta. Tal obra, según informa Juaristi, “exigió tales desembolsos que la Sociedad tuvo que redefinirse en términos de un genérico y plural liberalismo, para abrirse a los monárquicos del Ensanche, mucho más solventes que los republicanos del Casco Viejo.”⁴⁸⁹ De ese modo, pasaron a engrosar las filas de la Sociedad El Sitio no solo los republicanos liberales y federalistas de primera

⁴⁸⁶ Estos 14 auxiliares eran: Canuto de Azcue (primer presidente de la Sociedad El Sitio), Isidoro de Rotaeché, Francisco de Basterra, Francisco del Castillo, Plácido García, Antonio Azarosa, Pascual de Sagarduy, José de Gaminde, Sotero de Gaminde, Julián de la Torre, Miguel de Uríbarri, Tomás de Echeverría, Pablo de Gorriarán y Calixto de Leguina. TALASAC HERNÁNDEZ, Ramón. Los orígenes de la sociedad “El Sitio” y su incursión en la estructura social de la Villa de Bilbao. En *La tribuna de “El Sitio”*. 125 años de expresión libre en Bilbao (1875-2000). Bilbao: Line Grafic, 2001, pp. 28-29.

⁴⁸⁷ *Ibidem*, pp. 25-26.

⁴⁸⁸ *Ibidem*, p. 29.

⁴⁸⁹ JUARISTI, Jon. *Miguel de Unamuno*. Madrid: Taurus, 2012, p. 187.

hora, sino también liberales monárquicos y hasta algún socialista. A los que sí mantuvieron siempre al margen fue a los tradicionalistas católicos y a los euskalerriacos.

En cuanto a la pertenencia de Unamuno a la Sociedad El Sitio, fue socio de número desde 1885, figurando en la lista de ese año como socio 743.⁴⁹⁰ Sin embargo, su contacto debió remontarse algún tiempo atrás, puesto que en el archivo de la Casa-Museo Unamuno de Salamanca se conservan, entre las cartas de la Sociedad El Sitio dirigidas a él, una fechada el 25-I-1884. En ella, el entonces secretario Juan Zabala le comunica que ha sido nombrado por la Comisión directiva como integrante de una Comisión especial para la publicación de la *Revista Literaria Ilustrada*, que editarían en conmemoración del décimo aniversario del 2 de Mayo de 1874.⁴⁹¹ Esto implica que, desde que Unamuno era estudiante en Madrid, es decir, antes de su regreso a Bilbao, ya debió frecuentar esta Sociedad, cuya sede estaba entonces situada en la llamada Casa de los Alonso, en el casco viejo de Bilbao. No obstante, fue a partir de 1885, siendo ya socio de número, cuando su participación se hizo más activa. En esta línea, la labor más importante que desarrolló dentro de la Sociedad El Sitio fueron las conferencias y las lecturas literarias. Hasta donde hemos podido saber, entre 1886 y 1891, Unamuno realizó allí tres lecturas literarias de textos y dictó siete conferencias, dedicadas fundamentalmente a la cuestión vascongada, a temas de psicología y a la defensa del liberalismo. Él mismo dio siempre gran importancia a su paso por esta Sociedad, a la que se refería como “*mi* Sociedad ‘El Sitio’”. No en vano, la definió como “el primer hogar de mi inteligencia civil”,⁴⁹² y como el lugar “en que nació a la vida pública, a mi obra de apostolado liberal y civil”.⁴⁹³ Efectivamente, fue desde la tribuna de El Sitio, dice el propio Unamuno, “desde la que empecé mi vida pública de conferenciante”. (OCE, IX, 232)

La primera conferencia tuvo lugar el 12-III-1886 y llevó por título “Leyes y término del progreso intelectual”. Era su estreno como conferenciante y el éxito debió ser notable, pues a lo largo de este año dio otras dos conferencias más en El Sitio. Por desgracia, desconocemos el contenido, ya que ni en su archivo de Salamanca se

⁴⁹⁰ Así lo he podido constatar en el Archivo Histórico Nacional de Salamanca, donde se conservan los legajos de la Sociedad El Sitio. Cfr. Archivo Histórico Nacional. Sección Guerra Civil. PS Bilbao, caja 0235, expediente 002.

⁴⁹¹ CMU, 3.1.1.2/9.

⁴⁹² UNAMUNO, Miguel de. *Epistolario inédito*, vol. II (edición de Laureano Robles). Madrid: Espasa-Calpe, 1991, p. 35.

⁴⁹³ UNAMUNO, Miguel de. *Política y Filosofía. Artículos recuperados (1886-1924)* (edición de Diego Núñez y Pedro Ribas). Madrid: Fundación Banco Exterior, 1992, p. 186.

conserva el texto, ni la conferencia fue mencionada en la prensa bilbaína de la época.⁴⁹⁴ No obstante, a juzgar por el título de la misma y teniendo en cuenta que una de sus líneas de investigaciones entonces era la psicología, es probable que la conferencia versase sobre sus conocimientos adquiridos en dicha disciplina.

La segunda conferencia que dio en El Sitio, el 9-IV-1886, la tituló “Orígenes de la raza vasca”. Tampoco de esta se conserva el texto, pero sí sabemos que alcanzó una gran repercusión, desatándose una desmesurada polémica en torno a Unamuno, en la que participaron diversos medios de prensa del País Vasco y Navarra. Dicha polémica, a la que ya nos hemos referido en este trabajo y que ha sido minuciosamente reconstruida por Ereño Altuna,⁴⁹⁵ era por otra parte inevitable, sobre todo, teniendo en cuenta que el joven bilbaíno hizo públicas en la conferencia sus consideraciones sobre la “cuestión vascongada” en la línea crítica que había iniciado en su tesis doctoral y prolongado con el artículo “Del elemento alienígena en el idioma vasco”, publicado unos meses antes en *Revista de Vizcaya*. Dado que en ambos trabajos había intentado descomponer algunos de los tópicos de los fueristas y los euskaristas, como el origen divino del euskera o las fantasmagorías de la mitología vasca creada por Chaho, y que asimismo había vaticinado la muerte del euskera en su lucha con el castellano, no debe extrañar que la exposición de tales ideas en la conferencia enconara el ánimo de más de uno. Al fin y al cabo, se trataba de un asunto de candente actualidad entonces y que originó enconadas discusiones en todo el País Vasco. Aunque de esta polémica nos ocuparemos con mayor detenimiento en el siguiente bloque,⁴⁹⁶ podemos anticipar aquí que intervinieron en la misma, cruzando remitidos con Unamuno, Ismael Olea, la revista *Lau-buru*, *La Unión Vasco-Navarra* y Sabino Arana. Algunos de ellos lo tacharon de enemigo de las reivindicaciones vascongadas y de “dinamitero del antieuskarismo”, por lo que en adelante quedaría ya su nombre fijado en el blanco de los grupos euskalerriacos. Y ello pese a reconocer públicamente Unamuno en mitad de la polémica su adhesión al régimen foral. De nada sirvió tampoco que mantuviese una postura serena en todo

⁴⁹⁴ Las únicas referencias, muy posteriores, pertenecen a un discurso que Unamuno pronunció también en El Sitio en 1923 y que comenzaba diciendo: “La primera vez que he dirigido la palabra a un público fue aquí, en esta Sociedad de ‘El Sitio’, [...] mi primer hogar civil dentro del hogar de la villa. Aquí fue donde maduré largamente las enseñanzas de la Historia, no sólo leída, de la Historia vivida durante los años de mi infancia, preñada de recuerdos.” *Ibidem*, p. 203. Sin embargo, tampoco aquí alude a los contenidos de la conferencia misma.

⁴⁹⁵ Cfr. EREÑO ALTUNA, José Antonio. Remitidos polémicos. A propósito de la conferencia de Unamuno en El Sitio, el año 1886, “Orígenes de la Raza Vasca”. *Letras de Deusto*, octubre-diciembre 1994, n° 65, vol. 24, pp. 89-146.

⁴⁹⁶ Cfr. pp. 311-314.

momento. La polémica ya estaba en la calle y el nombre de Miguel de Unamuno era observado con hostilidad por cierto sector de la sociedad vasca. Quizás por ello, unos meses después, recibió una carta del entonces presidente de El Sitio, Pedro J. de Sagarmínaga, con fecha de 22-V-1886, en la que le manifestaba su gratitud y reconocimiento.⁴⁹⁷

El título de la tercera conferencia de Unamuno en la Sociedad El Sitio, dictada el 14-XI-1886, fue “Ideas sueltas sobre la educación del carácter”. Tampoco contamos con el texto, pero sí con varias referencias de su autor, que aludió a ella en dos conferencias posteriores: “El derecho y la fuerza”⁴⁹⁸ y “Espíritu de la raza vasca”. Precisamente en esta última, sugiere que “Ideas sueltas sobre la educación del carácter” era una continuación de “Leyes y término del progreso intelectual”.⁴⁹⁹ De manera que el tema debía estar estrechamente vinculado a sus lecturas e indagaciones en el terreno de la psicología. A ello hemos de añadir que esta conferencia partía en ciertos aspectos de la serie de artículos “Influencia de la gimnasia en la formación del carácter” (1886), donde también se percibe la influencia de sus estudios de psicología. En este caso, la prensa de Bilbao sí se hizo eco de la conferencia, según ha constatado Ereño Altuna.⁵⁰⁰

La cuarta conferencia de Unamuno en El Sitio, que leyó el 3-I-1887, se tituló “Espíritu de la raza vasca”. Como acabamos de ver, se trataba de una continuación de su polémica conferencia “Orígenes de la raza vasca”, aunque con ciertos matices que la diferenciaban de aquella. De esta conferencia sí que se conserva el texto (OCE, IV, 153-174), en el cual, podemos apreciar cómo el joven bilbaíno se empeñó en reafirmar su posición favorable hacia la autonomía foral, si bien insistiendo de nuevo en sus tesis sobre el euskera, la mitología vascongada, la religión en el País Vasco..., en la misma línea crítica que sus trabajos anteriores. Tan solo incorporó nuevas afirmaciones sobre

⁴⁹⁷ “Altamente reconocida esta Sociedad por los grandes merecimientos á que V. se ha hecho digno para con ella, durante la serie de conferencias celebradas, y en la que tan valiosa parte ha prestado en concurso; creo un escrupuloso deber el demostrarle el más sincero agradecimiento, á la vez que manifestarle de esta suerte el reconocimiento de gratitud que para con V. guarda la Comisión que tiene el honor de regirla.” CMU, 3.1.1.2/8.

⁴⁹⁸ “Yo he venido aquí á exponernos mi ideal [...] / Un día os hablé de la formación y educación de los caracteres;...” UNAMUNO, Miguel de. *El derecho y la fuerza*. CMU, caja 66/35, p. 13.

⁴⁹⁹ “Esto no va a ser una nueva conferencia, sino continuación de la segunda que dí aquí mismo el 9 de abril del año pasado, 1886, [es decir, “Orígenes de la raza vasca”] como fue mi anterior [“Ideas sueltas sobre la educación del carácter”] continuación de mi primera [“Leyes y término del progreso intelectual”].” OCE, IV, 153.

⁵⁰⁰ “En una gacetiilla de *El Noticiero Bilbaino* del 16 de Noviembre de 1886 se da cuenta de esta conferencia en los siguientes términos: ‘Ante una concentración muy numerosa dio anoche en *El Sitio* su anunciada conferencia nuestro particular amigo y colaborador literario D. Miguel de Unamuno, que pronunció un brillante discurso lleno de erudición, siendo muy aplaudido el conferenciante.’” EBIL, 56, nt. 11.

el carácter del vascongado y ciertos matices críticos sobre la historia de la literatura vasca que, por cierto, no fueron bien encajados en los sectores fueristas. Así pues, esta conferencia volvió a suscitar las críticas hacia él. Unamuno, sin embargo, fiel a su independencia de juicio, persistió en los propósitos que desde su último año en Madrid se había marcado con respecto a su pueblo, reorientarlo al porvenir desde la dolorosa verdad desnuda y alejarlo de lecturas politizadas y carentes de fundamento científico.

A finales de ese mismo año, el 11-II-1887, pronunció su quinta conferencia en la Sociedad El Sitio, titulada “El mecanismo de la memoria”. Aunque no se conserva el texto, Unamuno dio cuenta de ella en el artículo “En mi viejo cuarto” (1909):

Era yo un muchacho que no llegaba a los veinticinco cuando en un círculo de esta villa tuve la osadía de dar una conferencia sobre la memoria y su mecanismo. Me había preparado con varios libros, pero la base principal era la monografía sobre las enfermedades de la memoria del mecanicista Ribot, que por entonces me tenía sorbido el seso. ¡Qué libresco era yo entonces! [...] Aquella conferencia fue una cosa formidable de citas y referencias. [...]

Ahora no podría repetir aquella hazaña. La vida me ha hecho lírico [...] ahogando en mí, gracias a Dios Todopoderoso, a aquel sabio en ciernes. Pero a las veces echo de menos a aquel muchacho de veinticinco años, tan leído, tan erudito, tan científico, tan objetivo [...] tan cargado de citas y de teorías de otros. (OCE, VIII, 266)

Según revela el fragmento citado, debió componer esta conferencia a partir de las lecturas psicologistas en que andaba entonces enfrascado de cara a la preparación de las oposiciones de Psicología, Lógica y Ética. Así, entre esa multitud de “citas y referencias” en que dice se apoyó para la conferencia, es probable que mencionara a Spencer, Wünder y Ribot, sus autores de referencia en el campo de la psicología, especialmente este último. De hecho, en el texto citado, menciona la obra de Ribot, *Les maladies de la mémoire -Las enfermedades de la memoria-* (1881), que ya formaba parte de su biblioteca personal y debió ser la base de la conferencia.⁵⁰¹

Haciendo un inciso con vistas a no romper el orden cronológico seguido en este capítulo, hemos de mencionar que desde finales de 1887, Unamuno pasó a formar parte de la Comisión Directiva de la Sociedad El Sitio, ocupando el cargo de Vice-Secretario-Bibliotecario.⁵⁰² Desconocemos hasta cuándo desempeñó ese cargo, pero en la

⁵⁰¹ RIBOT, Théodule. *Les maladies de la mémoire*. Paris: Librairie Germer Baillière, 1881. CMU, u-609.

⁵⁰² En archivo de la Casa-Museo Unamuno, se conserva una carta remitida por el vicesecretario, Guillermo Lanchares, con fecha de 21-XII-1887, comunicándole que ha resultado “elegido por mayoría de votos para desempeñar el cargo de Vice-Secretario-Bibliotecario de la Comisión Directiva de esta Sociedad en el próximo año de 1888.”. CMU, 3.1.1.2/6. Además, en uno de los cuadernos de juventud, en un fragmento fechado el 3-I-1888, comenta Unamuno una polémica que se originó con el pianista de la Sociedad, Cleto Zabala, y reconoce ahí su pertenencia “a la comisión directiva de ‘El Sitio’” (CXXVI, 32). Por otra parte, aquella Comisión Directiva la conformaban las siguientes personas: Eduardo Delmas (presidente), Antonio Sagarmínaga (vicepresidente), Julián Bilbao (contador), Ángel Zuricalday (tesorero), Wenceslao Uriarte (secretario), Miguel de Unamuno (vicesecretario-bibliotecario) y como vocales: José Payo, Eusebio M^a Ugarte, José María Buesa, Juan de Torre Chocharroalde y Liborio

Comisión Directiva formada el 20-XII-1890 para el año 1891, en el cargo de Vice-Secretario-Bibliotecario ya no figura él, sino su amigo Julio Guiard.⁵⁰³

La sexta que Unamuno dictó en la Sociedad El Sitio durante estos años fue “El derecho y la fuerza”, que debió leer entre 1887 y 1888. No podemos ser más precisos en ello, puesto que no hemos encontrado referencias a la misma en la prensa bilbaína de la época. Sin embargo, sí que contamos con su texto, que analizaremos con detalle más adelante y que constituye su primera proclama liberal en sentido libertario.⁵⁰⁴

Por otra parte, las intervenciones de este joven Unamuno en la Sociedad El Sitio no se redujeron a conferencias, sino que también realizó lecturas literarias, en concreto, tres lecturas entre 1887 y 1891. La primera, celebrada el 10-XI-1887, fue de algunos de sus artículos de costumbres ambientados en el País Vasco, como “Ande Chinostra”, “Un partido de pelota”, “La romería” y “El chacolí”. De este evento, sin embargo, no se hizo eco la prensa bilbaína. La segunda, que tuvo lugar el 21-III-1891, fue anunciada bajo el título de “La última guerra carlista como materia poética” y consistió en la lectura de unos fragmentos de la novela *Paz en la guerra*, que estaba escribiendo ya por entonces y probablemente quería ir dándola a conocer. Esta lectura debió ser un notable éxito, como prueba el que la prensa bilbaína sí la reseñase favorablemente, dando cuenta de ella *El Noticiero Bilbaino* y *El Nervión*.⁵⁰⁵ La tercera lectura literaria que realizó en estos años en la Sociedad El Sitio fue a petición de la Comisión directiva, que lo invitó a participar en la velada del 1 de Mayo de 1891, con la cual conmemoraban la liberación de la villa por las tropas liberales en 1874. En esta ocasión, Unamuno leyó su cuento “Chimbos y Chimberos”, una estampa costumbrista escrita en dialecto bilbaíno. Según Juaristi, su intención inicial no era esa, sino relatar “una breve historia de la Sociedad, que trataba de ser asimismo una reflexión sobre los cambios sociales y

Artiach. EREÑO ALTUNA, José Antonio. Remitidos polémicos. A propósito de la conferencia de Unamuno en El Sitio, el año 1886, “Orígenes de la Raza Vasca”. *Letras de Deusto*, Octubre-Diciembre 1994, nº 65, vol. 24, p. 92.

⁵⁰³ Archivo Histórico Nacional. Sección Guerra Civil. PS Bilbao, caja 0235, expediente 002.

⁵⁰⁴ UNAMUNO, Miguel de. *El derecho y la fuerza*. CMU, caja 66/35. Para un análisis detallado de la misma: Cfr. pp. 863-870.

⁵⁰⁵ El mismo día, *El Noticiero Bilbaino* anunciaba en una gacetilla la conferencia de D. Miguel de Unamuno en la Sociedad El Sitio, y al día siguiente, daba un resumen de la conferencia. Asimismo, *El Nervión* publicaba el 23-III-1891 una noticia con el título: “*El Nervión* da cuenta de la conferencia de Unamuno en El Sitio, el 21 de marzo.” Acompañaba, además, la noticia con dos fragmentos de la lectura que hizo allí Unamuno. EBIL, 155-158. Por otra parte, sobre el éxito esta lectura literaria, han comentado Colette y Jean-Claude Rabaté: “Recrea el ambiente del sitio de 1874 ante un público cautivado por las dotes del conferenciante, que adopta el habla típicamente bilbaína para despertar los sentimientos más diversos. Miguel se granjea un franco éxito, y termina su lectura en medio de entusiastas y prolongados aplausos según el gacetillero de *El Noticiero Bilbaino*.” RABATÉ, Colette, y RABATÉ, Jean-Claude. *Miguel de Unamuno. Biografía*. Madrid: Taurus, 2009, p. 91.

políticos acaecidos en Bilbao desde comienzos de la Restauración.”⁵⁰⁶ El cambio se debió, según Juaristi, a que la Sociedad se había abierto a otro tipo de público, que incluía a los liberales monárquicos. Por ese motivo, a fin de no sembrar la polémica, Unamuno sustituyó aquel texto, que podría constituir una provocación, por el relato costumbrista “Chimbos y Chimberos”, que no generaría conflicto alguno. No obstante, a finales de año, publicó el texto descartado, que apareció el 21-XII-1891 en las páginas de *El Nervión*, con el título “Del árbol de la libertad al palacio de la libertad, o sea, el quartito del vino”.

La séptima y última conferencia que durante estos años dio Unamuno en la Sociedad El Sitio fue “Observaciones sobre el principio democrático”. Tampoco de esta se conserva el texto íntegro, pero sí un borrador.⁵⁰⁷ Aunque desconocemos su fecha, pues no hemos encontrado ecos de la misma en la prensa bilbaína, estimamos que debió ser en torno a 1891.⁵⁰⁸ En cuanto a la conferencia misma, según el citado borrador, debió estar centrada en cuestiones políticas, abogando nuevamente Unamuno por la vinculación entre igualdad y libertad, en la línea del republicanismo federalista que entonces abrazaba, y cargando contra los partidos políticos y sus programas, como hizo asimismo en otros textos de corte político de esta época.⁵⁰⁹

A partir de lo dicho, podemos concluir que Unamuno encontró en la Sociedad El Sitio un espacio ideológico afín a sus planteamientos y donde podía refugiarse de la hostilidad con que era observado por los sectores fueristas y euskalerriacos de Bilbao. Por esa razón, desde un sentimiento de gratitud, dedicó a la Sociedad El Sitio en las páginas de *El Nervión* el mencionado artículo “Del árbol de la libertad al palacio de la libertad, o sea, el quartito del vino”, que se publicó el 21-XII-1891. En dicho texto, hacía un repaso a la historia de la Sociedad desde sus orígenes y reivindicaba el papel que desde entonces había desempeñado en Bilbao, destacando cómo El Sitio “prospera entre el odio de sus enemigos, mantiene el fuego de la idea liberal y guarda en la paz los recuerdos de la guerra.” (OCE, I, 144) Sin embargo, cerraba el artículo desde un cierto pesimismo dada la corrupción que, a su juicio, estaba sufriendo recientemente dicha Sociedad al ser invadida por “nuevos socios positivistas, faltos del sentido del ideal”, y

⁵⁰⁶ JUARISTI, Jon. *Miguel de Unamuno*. Madrid: Taurus, 2012, p. 198.

⁵⁰⁷ CMU, caja 65/25. EISE, 197-199.

⁵⁰⁸ Para esta datación nos basamos en que el borrador que se conserva del texto de la conferencia contiene una referencia a la obra de Alfred Espinas, *Des sociétés animales. Etude de psychologie comparée*, que casualmente Unamuno también mencionó al final del *Cuaderno sin título* (CST, 61), datado entre 1890 y 1891, pero cuyo final pertenece inequívocamente a 1891.

⁵⁰⁹ Cfr. pp. 853-873.

al ser sustituidos los símbolos arcanos como la guitarra y el cuarto del vino, por el piano y el salón.

Por último, cabe destacar que Unamuno hizo también referencia a su paso por la Sociedad El Sitio en una carta, creo que desconocida por los investigadores unamunistas, con fecha de 14-III-1936 y que he localizado en el Archivo Histórico Nacional de Salamanca. En ella, les manifiesta su gratitud por la felicitación recibida con motivo de la distinción de *Doctor Honoris Causa* que le concedió la Universidad de Oxford y rememora su paso por El Sitio:

No tengo que ponderar lo que agradezco esta otra distinción, la de esa Sociedad de que me hicieron miembro honorario y de que fui socio efectivo hasta que me vine a radicar aquí, en Salamanca. Ahí, en esa casa, viví mis días acaso más intensos; ahí, en esa casa, inicié mi obra de conferencista público pues ahí di mis primeras conferencias y ahí he dado después algunas de mis más propias. Fui bibliotecario de esa Sociedad y en ella acabé de formar mi espíritu civil que había nacido, a mis diez años, en el memorable sitio de Bilbao de 1874 que esa Sociedad conmemora. Y hasta tengo escrito algo sobre el nacimiento de esa Sociedad. Que si no fui, por mi edad, de sus fundadores me considero uno de sus refundadores.⁵¹⁰

I.4.5. Concha Lizárraga y la obsesión del matrimonio

En este epígrafe no podía faltar un capítulo dedicado a la relación de Unamuno con la que al cabo sería su mujer, Concha Lizárraga, pues dicha relación jugó un papel crucial en estos años, especialmente, tras el regreso a Bilbao del joven estudiante. De cara a la reconstrucción de esa relación, aunque rompamos el hilo cronológico, daremos un salto hacia atrás en el tiempo, hasta el 25-VII-1864, día en que Concepción Lizárraga nació en la villa vizcaína de Guernica. De allí, su familia se trasladó a Bilbao, donde pasó Concha su niñez, hasta que en 1876 regresó de nuevo a Guernica. Unamuno la conoció siendo apenas una niña, en las clases preparatorias para la primera comunión. Aquel primer encuentro generó ya entonces importantes consecuencias, al ver Miguel turbados sus infantiles anhelos de santidad.

Sentados en el suelo unos frente a otros, separados por sexos, y ellas estirando las falditas para que le cubrieran las piernas entre rodilla y tobillo. Y yo, casi un niño, soñando en ella con pureza virginal. Y a la vez soñando -¡contradictorias fantasías infantiles!- en la celda monástica. (OCE, VIII, 269)

En años posteriores, ambos jóvenes tan solo intercambiarían miradas, siempre mediadas por la vergüenza, hasta que poco a poco fueron entrando en contacto, con el recato que imponían los tiempos. De aquella época, recuerda Unamuno cómo la buscaba por todas partes,⁵¹¹ e incluso la espiaba desde el mirador de su casa cuando pasaba por

⁵¹⁰ Archivo Histórico Nacional. Sección Guerra Civil. PS Bilbao, caja 0150, expediente 003.

⁵¹¹ “Cuando estaba aquí, yo corría como loco de un lado para otro para dar gusto a estos ojos pecadores, ¿estará aquí? ¿estará allí? ¿estará en el otro lado? Y rodaba como una bola de un sitio a otro.” NMB, 18.

su calle.⁵¹² Sin embargo, la fatalidad provocó que poco tiempo después, en 1876, Concha tuviese que marcharse a vivir a Guernica con sus abuelos, debido al fallecimiento de su madre. Por si fuera poco, dos años después murió su padre, quedando ella a cargo de sus tres hermanos pequeños y de los cuidados de su abuelo.⁵¹³ En uno de sus cuadernos de notas, rememora Unamuno lo mal que lo pasó entonces:

¡Cómo padecí cuando se marchó, Dios mío, cuánto padecí! Los primeros días sentía en la garganta como si me hubieran echado un dogal al cuello, el dolor se fatigó después de tanto agujonearme, inclinó su cabeza en el regazo de la alegría y se quedaron ambos abrazados durmiendo en el fondo de mi alma. (NMB, 18)

Aunque por algún tiempo perdieron el contacto, la distancia no se interpuso entre ellos y aquel amor adolescente siguió vivo, nutriéndose del recuerdo y de algún que otro efímero encuentro. La situación se complicó aún más al tener que marcharse Miguel en 1880 a Madrid para estudiar. Antes de la partida, no obstante, volvieron a verse y este le prometió fidelidad y le transmitió sus deseos formalizar su relación. Su noviazgo permaneció, pues, durante los años que Unamuno estuvo en la Universidad Central, como evidencia el que en sus recuerdos de esta época mencione siempre que por entonces tenía novia. A partir de su regreso a Bilbao en 1884, fue cuando la relación adquirió mayor consistencia y se formalizó. Aunque Concha vivía en Guernica, el joven bilbaíno iba a visitarla siempre que podía, los domingos y los días de fiesta.⁵¹⁴ Guernica se convirtió así para él en “Guernica de mis ensueños”, como canta en uno de los poemas del *Cancionero* (1928-36): “Cruz de roble, mis amores / verdecieron a tus pies.” (OCE, VI, 1148) Mientras tanto, entre visita y visita, Miguel la soñaba desde su mirador de la calle de la Cruz, como había hecho tantas veces en su adolescencia. En ese

⁵¹² “Desde aquel mirador espiaba yo el paso de mi Concha, luego mi mujer, cuando venía por la acera alzando sus ojos dulcísimos a verme en el mirador y mostrándome tal vez, asomando del bolsillo de su trajecito, el extremo de la cartita que me tenía destinada.” OCE, VIII, 270.

⁵¹³ En el artículo “Mi mirador de la Cruz” (s.f.), escribe a este respecto: “A nuestros doce años, los de los dos, quedóse ella huérfana y fuese a vivir con sus abuelos a su Guernica natal. Y en años no volví a verla desde el mirador,…” OCE, VIII, 270. Asimismo, en una carta a Pedro Múgica del 26-VII-1890, daba cuenta a este de las fatalidades que perseguían a Concha: “La pobre se ha educado en la escuela de la desgracia, huérfana a los 12 años, más tarde con sus abuelos, enfermera de su abuelo, recibiendo disgustos de sus hermanos y siendo en su casa la verdadera administradora. Y todo alegremente, siempre la he conocido de buen humor…” EPM, 121.

⁵¹⁴ En una carta a su amigo Juan Maragall del 15-II-1907, Unamuno le hace confidente de aquellos inicios de su relación con Concha y de sus frecuentes visitas a Guernica: “Nos conocimos de niños, casi, en Bilbao; a los doce años volvió ella a su pueblo, Guernica, y allí iba yo siempre que podía, a pasear con ella a la sombra del viejo roble, del árbol simbólico. Y allí me casé.” UNAMUNO, Miguel de, y MARAGALL, Juan. *Epistolario y escritos complementarios*. Barcelona: Edimar, 1951, p. 56. También en el artículo “Rousseau en Iturrigorri” (1907), rememora aquellas visitas: “tampoco compartía el regocijo oficial durante las fiestas de agosto; en tales días salía de Bilbao, pero no ya para compadecer desde las cimas de los montes que la ciñen a los que se permitían divertirse, sino para ir a Guernica, a ver a la novia,…” OCE, VIII, 250. Y en una carta a Jean Cassou del 29-I-1926, vuelve a hacer alusión a estos viajes: “Daba lecciones privadas, estudiaba, y corría a Guernica en cuanto estaba libre.” UNAMUNO, Miguel de. *Epistolario inédito*, vol. II (edición de Laureano Robles). Madrid: Espasa-Calpe, 1991, p. 186.

sentido, escribía en el artículo “Mi mirador de la Cruz”: “En aquel mirador la soñé los años de nuestra separación, mientras yo estudiaba mi carrera y luego daba lecciones en colegios preparándome para obtener una cátedra y poder ofrecerla un hogar que alegrase con su mirada.” (OCE, VIII, 270) Esa fue la principal motivación de Unamuno por estos años, el móvil por el que no se rindió en su larga travesía opositora.

Por otra parte, la relación entre ambos no estuvo exenta de conflictos, motivados fundamentalmente por la actitud escéptica de Unamuno al regresar a Bilbao. Al igual que doña Salomé, Concha era una fervorosa católica y, como tal, no podía aceptar la posición agnóstica con que su novio regresó de su periplo madrileño. Entraron, pues, en irremisible colisión la fe católica que profesaba Concha con el racionalismo científico que abrazaba el recién llegado Unamuno. A mi modo de ver, conviene hacer hincapié en este conflicto, no por las complicaciones que pudo suponer para la relación entre ambos, sino porque participó activamente en la evolución intelectual del pensador vasco, siendo uno de los motivos que le empujó a sentirse tentado de nuevo por la fe. Esto se puede apreciar en los cuadernos de notas, donde se pone de manifiesto cómo los sentimientos del joven Unamuno a su regreso a Bilbao deambulaban entre el daño que su posición escéptica podía causar a su novia y el que podía depararse a sí mismo si acababa sacrificando sus pretensiones intelectuales al amor. En este sentido, escribe en el *Cuaderno XVII*, fechado en 1885:

¡Y pensar que por una necia vanidad y un amor propio fuera de medida la he de dar un infierno en esta vida...! ¡Ah! ¡Si yo pudiese fingir! Con qué tristeza la veía yo alegre porque me cree ya postrado ante esos misterios. Es cosa que me espanta el ver cómo alimentan esas fórmulas a muchas almas; verdad es que en ello entra ese ideal de amor divino con que las enajenan. [...]

Cuando me paro y pienso bien en ello tomo miedo y lleno de terror vuelvo atrás. O renunciarle o renunciar a ella, y en uno u otro caso renunciar a mi dicha, porque ella consiste en unir lo que no puede ser unido. ¡Qué de amarguras me esperan y la esperan! Días de martirio y no pequeño. Y de esto, ¿quién tiene la culpa?

¡Pobrecilla mía! ¡Que yo no pueda volverme planta para vegetar a su sombra!

Ella tiembla pensando en mi condenación eterna y en el fuego sin fin que me ha de consumir; yo también tiemblo cuando pienso en el infierno de esta vida. ¿Qué vale más la felicidad interna o la gloria externa? ¡Ay! Es que están de tal modo unidas que para mí sin la una no puede darse la otra, y sin embargo son incompatibles. ¿Quién me dará la paz del alma si mi alma ha nacido para la guerra? ¿Quién la quietud del espíritu si cuando el espíritu se aquieta es porque muere? ¡Matarse, no matar la vida, no, matarse, el suicidio de la personalidad! ¡Vaya una moral!

Valen más algunos ratos de amor dulce, verdadero y santo que todas las glorias del mundo. ¡Ay alma mía! ¡Cuánto tienes que sufrir aún! Yo quiero poder creer para empaparme en su amor todo; es tan triste engañarla.

Qué tristemente camina mi espíritu entre la lógica y la pasión, que han tomado mi pobre alma por campo de batalla.

En mí no luchan la razón y la fe, hace tiempo que ésta fue vencida por aquélla, luchan el amor y la lógica, lucha mil veces más terrible y de resultados inciertos.

Me ahoga esta atmósfera, pero no puedo vivir fuera de ella. En saliendo de su pesado aire echo de menos las dulzuras de aquí abajo.

Yo sé cuánto rezará y pedirá por mí a la Virgen, ¡me quiere tanto!

Renunciar a la dicha de su amor me es doloroso, pero me es también mucho renunciar a mis proyectos, al empuje de mi razón, a mi ambición.

Trabaja en el campo católico, me han dicho. Para trabajar sin fe vale más no hacerlo, y yo no puedo trabajar en un campo cerrado en que la razón se ahoga, la personalidad desaparece y el mísero trabajador se reduce a repetir monótonamente las rutinarias fórmulas sin novedad ni vida. Un escritor católico no puede ser original aunque quiera y la originalidad es el comezón de mi espíritu. ¿De qué me sirve dar nuevas formas al cadáver viejo?

En todo ello me aparece ella que me ha enloquecido y hecho volver a mí mismo.

Si se pudieran ver los corazones, penetrar en las conciencias y escudriñar el hogar doméstico, se verían las mil luchas encarnizadas y sordamente tristes que causa el choque del ideal viejo con el nuevo, la fe de la mujer con la razón del hombre. (CXVII, 15-18)

Reproducimos este largo texto porque sintetiza mejor que ningún otro la circunstancia íntima en que se encontraba Unamuno en estos años, con su alma dividida entre “el amor y la lógica”, entre “la felicidad interna o la gloria externa”, entre la fe católica de Concha y su propio racionalismo. Como vemos, la pujanza en estos momentos de su amor por Concha es fuerte, pero igualmente pujantes son su escepticismo frente a la religión católica y su confianza en la razón, en cuyas manos consideraba entonces que estaba su porvenir intelectual. Unamuno pensaba, por una parte, que la consumación de la fe y del amor a un tiempo vendría a dar cierto sosiego a su agitado espíritu, además de poner fin al sufrimiento de Concha. Pero, por otra parte, intuía que eso no era ni lo que él deseaba, ni lo que más convenía a sus ambiciones filosóficas. En suma, se sentía preso de un conflicto que parecía irresoluble y que le hizo padecer mucho en estos años.

El sufrimiento que en su alma provocaba la citada disyuntiva entre “el amor y la lógica” lo recreó Unamuno en el cuento *Ver con los ojos*, escrito precisamente en 1886, es decir, en pleno padecimiento de este drama. Como ya vimos, se trata de un cuento con una fuerte carga autobiográfica, que se pone de manifiesto no sólo en el carácter taciturno que encarnó en el protagonista, sino también en la recreación de la difícil relación que vivió por momentos con su novia. Si en el cuento, Juan es la encarnación del joven Unamuno, su novia Magdalena lo es de Concha.⁵¹⁵ Lo curioso es que el autor bilbaíno no reproduce aquí tanto la vivencia del conflicto, sino más bien una de las salidas del mismo, el triunfo del amor, de la “felicidad interna”. En ese sentido, ha definido Laureano Robles este cuento como una “idealización de su propio noviazgo”

⁵¹⁵ Que Concha es aquí Magdalena se evidencia, entre otras cosas, por la continua apelación a sus ojos, que fue lo que siempre privilegió Unamuno de su mujer. Así, en el cuento podemos leer: “los ojos de Magdalena habían convertido el detestable mundo en un paraíso ahogando al monstruo de la vida que le devoraba.” OCE, II, 768. Y en el mismo sentido, escribía sobre Concha en una carta a Pedro Múgica de esta época: “Tiene un carácter hermosísimo, más hermoso que sus ojos, que es la más alta ponderación.” EPM, 121.

(EISE, 16), y está en lo cierto, pues lo que Unamuno encarnó aquí fue uno de los polos de su conflicto interior, el que implicaba que tenía que renunciar a sí mismo, entregarse al amor y alcanzar con ello la “felicidad interna” y el deseado sosiego. Tendríamos así que, ya entonces, la creación literaria cumplía en el escritor vasco un papel crucial, el de hacer vivir en la ficción a aquellos yos ex-futuros que habían sido o iban a ser abortados.

Por otra parte, podemos representarnos cómo era la relación entre Unamuno y Concha durante estos años gracias a algunos fragmentos de los cuadernos de notas. Así, en una especie de carta ficticia sin destinatario que el joven bilbaíno recoge en el *Cuaderno XVII*, escribe:

La vi no ha mucho; estaba sentada y en cuanto yo me acerqué bajó un poquillo más el vestido y eso que lo tenía bien largo. Me preguntó que qué tal, y le contesté que muy bien pues iba a verla; a esto sonrió sin responderme otra cosa. Estuve con ella un buen rato hablándola de lo mismo que hablo siempre, mis eternas cantinelas de la expansión y la franqueza, la vida del alma y todos los demás lugares comunes de mi conversación. Me oyó con paciencia y calma y no dijo otra cosa que un sí o un no a las preguntas que yo le hacía. Me tiré pensando que el tiempo es loco, unas veces corre y otras parece que se duerme. Ahora echo de ver que no por ser románticos positivistas dejamos de ser tales románticos los que nos llamamos hombres del siglo XIX. (CXVII, 37-38)

En este mismo cuaderno, reproduce unas páginas más adelante otro de estos encuentros, nuevamente a través de una carta ficticia, pero en la que resulta aún más evidente que estaba recreando su relación con su novia.

¡De qué poco depende la felicidad del momento! En mi vida he pasado mejor día que ayer.

Fuímonos de paseo apartándonos del barullo de la gente que gritaba a más y mejor no sé por qué ni para qué, aunque bien sabes que al vulgo le gusta el ruido, y nosotros no somos vulgo.

Llegamos a una pequeña pradera a orilla de un pequeño regato de lavanderas y nos sentamos sobre la yerba al pie de un árbol. Empecé a contarle escenas de la vida pastoril e idilios bíblicos tales cuales he leído adornándolos con mil cintajos de mi invención. Ella me oía sonriendo y jugando con una yerbecilla. Yo callé porque estaba magnífica la caída de la tarde. Una brisa suavísima que de la parte del mar venía nos trajo cosquilleo de vida y frescura grata, el Sol se había puesto y sobre los montes el cielo tostado y con tintas de oro y anaranjadas estaba hermosísimo pintado a trechos de nubecitas de mil colores, los sapos, grillos, cigarros y demás bichos incómodos convidaban a dormir con su eterna canción de cuna y era a la verdad cosa de derretirse en deleite el asistir a la hora solemne en que la tierra toda inclinándose lánguidamente la cabeza y dejando caer los párpados se desnuda del día para dormir la calma serena de la noche.

Estuvimos así cerca de un cuarto de hora, yo la rodeé el cuello y acerqué su mejilla a mi mejilla apretándola con deleite y la dije medio ronco: - ¡Dime algo! - ¿Qué quieres que te diga?, me contestó con su voz apagada y suave que apenas cortaba sus labios, y se apartó un poco de mí. Empecé a jugar con su pendiente y de pronto me dijo: - “¿Qué hora es? - Las ocho y media, le contesté. - ¡Oh!, es tarde, vámonos, y sin darme tiempo se levantó.

Créeme, todavía no le he dado un solo beso. (CXVII, 83-84)

A partir de los dos textos citados, podemos observar el recatamiento que ambos jóvenes mantenía en sus encuentros, tal y como exigían los tiempos. Aquella actitud casta férreamente mantenida por Concha fue, además, rememorada por Unamuno en

varios momentos de sus cuadernos, reconociendo a su vez que por momentos padeció la debilidad de la tentación de la carne y estuvo a punto de cometer una locura. Vaya como ejemplo el *Cuaderno XXIII*, donde podemos leer en otra de sus cartas ficticias:

Querido amigo: Te digo y repito que a no ser tan fuerte y arraigado mi amor el mejor día haría un desatino. ¡Si tú la vieras, si te la pudieras figurar!

Ayer ni sé cómo me contuve. A no haber estado ella presente me la hubiera comido a besos, su propia presencia me contuvo, tuve vergüenza de haber pensado tal cosa ante ella.

Dios sabe las veces que he estado a punto de cometer una tontería o imprudencia. Ni creo se me pudiera culpar porque estos arranques son fatales, pura y exclusivamente fatales, aun a mi pesar me siento arrastrado a ellos, lo que no me da gran pena. (CXXIII, 77)

Esta estricta e inflexible actitud de Concha debió ser difícil de llevar para el joven Unamuno, no solo por la lucha que debía entablar con sus tentaciones carnales, sino también por las bromas que sus amigos le gastaban a este respecto y que él no encajaba del todo bien, como revela en el cuaderno *Notas entre Madrid y Bilbao*:

Los tontos siempre están hablando de la mujer y siempre están diciendo desatinos. Creen los muy majaderos que cuantas más mujeres han conocido más derecho tienen a decidir en cuestiones de esta clase [...]

Insultan a la mujer, le llaman ignorante porque no sabe lo que no necesita saber y a nosotros nos sirve de estorbo más que de otra cosa. Le llaman tonta... tonta... ¡Imbéciles! Se creen sabios [...] y le llaman tonta a la mujer, que sabe querer y es cosa más difícil que todas nuestras filosofías, y sabe sin que nadie se lo haya enseñado. Todos los sabios son orgullosos, todos desprecian a la mujer, todos la insultan y todos caen a sus pies rendidos e inclinan ante ella aquella cabeza altiva, almacén de vanidades. [...]

Y luego me llaman puritano, hipócrita, bobo, espíritu seco, alma insensible y me arrojan a la cara todo el barro de su envidia o su despecho porque no les doy la razón. “¿Tú que entiendes de esto, me dicen, tú que entiendes? Métete en tus filosofías, habla de las raíces de las palabras, de Kant, de Hegel, del panteísmo, del espíritu, del griego o el latín, pero no hables de la mujer, porque en tu vida has sabido lo que es.” Tienen razón, yo no sé lo que es, me lo figuro, yo sueño mucho, y sobre todo, yo no he podido apreciarla como ellos que están hartos de ver, oír, tratar, palpar y hasta oler mujeres. En el fango se conocen mejor sin duda.

Necios, estúpidos, almas sin vida, espíritus sin energía, podredumbre y miseria nada más... ¡Oh! Ellos saben mucho, ¡han visto tanto! ¿Yo qué sé? ¿Qué se yo, espíritu, según dicen, seco y árido, pobre soñador tan pronto triste como alegre, espíritu infeliz encadenado a una pasión insípida y encerrado en los estrechos moldes de una austeridad ridícula?

¡Oh! ¡Sí! Ellos saben mucho, pero muy mucho, yo sé poco, muy poco. Ellos saben lo que es el fango y lo que puede dar, ellos saben cómo se goza y cómo se sufre, y yo solo sé soñar y querer. Pero jamás, jamás y nunca jamás sabrán ellos querer como yo quiero, porque tienen seca el alma y abrasado el cuerpo, porque han agostado su vida. (NMB, 8-10)⁵¹⁶

Pese a ello, las tentaciones carnales debieron ser constantes en él, a juzgar por su intermitente presencia en sus escritos íntimos de esta época. En el cuaderno *Apuntes de Filosofía I*, encontramos un nuevo ejemplo de ello, desde un texto en el que hace hincapié sobre la difícil brega que durante su noviazgo tuvo que sostener con las tentaciones de la carne, a fin de no arriesgar su felicidad futura con Concha.

⁵¹⁶ Este texto podemos contrastarlo con las reflexiones que en su madurez hizo Unamuno sobre el sexo, como en el artículo “Sobre la lujuria” (1907), donde escribe: “La obsesión sexual en un individuo delata más que una mayor vitalidad, una menor espiritualidad. Los hombres mujeriegos son de ordinario de una mentalidad muy baja y libres de inquietudes espirituales. Su inteligencia suele estar en el orden de la inteligencia del carnero, animal fuertemente sexualizado, pero de una estupidez notable.” OCE, III, 317.

Yo necesito más. La sangre y la naturaleza me piden más. Aún estoy sin empezar lo que ellos tienen ya saciado.

Un día y otro y un mes y otro esperándolo, llorando sobre la almohada... ¡Compasión! Y de ella, ¿quién tiene compasión?

Detrás mío hay quien espera y no se queja. Calla y espera.

Yo no he malgastado mi vida, la conservo íntegra para ella, no la he perdido en borracheras y orgías.

He dado lecciones a niños, lo más horrible que hay, he recogido con ello un puñado de duros y en vez de gastarlos los he guardado, por ella.

Me he privado de mil pequeñas cosas, yendo con amigos les he dejado alegando que no me gustaba ir a tal o cual sitio, no iba por no gastar, me quedaba solo, iba de paseo rumiando mis tristezas y mi felicidad futura con ella.

Y con este dinero así ahorrado miserablemente, a cambio de pequeñas humillaciones y por no pedirlo en casa, con este dinero iba a verla, gastaba en el viaje lo preciso, la veía y me volvía contento.

¡Compasión! De ella, que es tan buena, que no se queja, ¿quién la tiene?

[...] Yo creía que con trabajar y estudiar conseguiría algo, le decía que esperara, y una y otra vez me han robado mi felicidad esos mendigos que han malgastado en orgías la vida que yo reservo para ella. (FI, 55-57)

A propósito de este texto, hemos de subrayar que viene precedido de una exclamación en la que se queja Unamuno: “¡Compasión! ¡Que no he tenido compasión de él! Y de mí, ¿quién la ha tenido?” (FI, 55) Se refiere a Apolinar Lizárraga, uno de los hermanos de Concha, que se marchó a vivir a Madrid y a quien en más de una ocasión tuvo que ayudar económicamente, pese a que este no hacía sino llevar una vida ociosa. Aun así, Apolinar llegó a comprometer la estabilidad de la pareja.⁵¹⁷

Otro aspecto central de la relación fue la obsesión por el matrimonio que Unamuno padeció en estos años, según revelan diversas notas íntimas, tanto de sus cartas como de sus cuadernos de notas. En páginas anteriores, hemos tenido oportunidad de observar la urgencia que sentía por sacar unas oposiciones que le proporcionasen la estabilidad económica necesaria para formar una familia. Sin

⁵¹⁷ Sobre este punto, han subrayado Colette y Jean-Claude Rabaté: “el equilibrio de la pareja, ya comprometido por la crisis espiritual, se ve también amenazado en la misma época por el comportamiento de uno de los hermanos de Concha. Si Avelino emprende con éxito la carrera de medicina, su hermano mayor, Apolinar, lleva una vida ociosa en Madrid y escribe varias veces a Miguel para pedirle dinero, pues no parece decidido a buscar una colocación antes de que lo llamen al servicio militar. / A finales de enero de 1886, Apolinar sigue sin buscar trabajo porque le ha tocado ser soldado en Cuba y reclama varias veces dinero a Miguel rogándole que calme a sus hermanos y tranquilice a Concha. Según Alipio, un amigo que está en la Corte, ‘está hecho un desastre’ con su melena, es muy flaco y cuando Miguel le manda cinco duros -el precio de su primer salario de profesor interino- Apolinar ‘se gasta alegremente el dinero sin comprar ni hacer con él nada de provecho’. Por si fuera poco, se ha enamorado de él una cantante que estaba en su posada, [...] / Al recibir estas noticias, Miguel siente rabia porque tiene que reprimir sus deseos vitales y mientras, Apolinar y sus compañeros de juerga gozan de la vida [...] La pobre joven tan abnegada y piadosa sentirá dolor, vergüenza y desaliento al ver que su hermano Apolinar, a quien cuidó después de la muerte de sus padres, va por mala senda, arma broncas y no le paga al casero, quien finalmente lo expulsa. [...] / Pero hasta las buenas voluntades se cansan y tanto Alipio, el amigo benevolente, como Miguel toman la decisión de no darle más dinero a Apolinar y de abandonarlo, pues, según Alipio, ‘lo tiene merecido. Así aprenderá a no vivir a costa de otros y agenciarse alguna colocación’. Al parecer, ya que no puede contar con la generosidad de los demás, Apolinar se marcha a Cuba y desaparece entonces de la vida de los novios.” RABATÉ, Colette, y RABATÉ, Jean-Claude. *Miguel de Unamuno. Biografía*. Madrid: Taurus, 2009, pp. 106-107.

embargo, la obtención de la ansiada cátedra se hizo esperar más de lo debido, por lo que finalmente se casaron antes de aprobar Unamuno las oposiciones. Pero hasta que llegó ese momento, el matrimonio fue una persecución obsesiva para él. Una prueba de ello la encontramos en el artículo “Contestación a una pregunta”, donde recuerda don Miguel que, al cobrar su primera moneda de oro de 25 pesetas, en lo primero que pensó era en que iba ya camino de casarse. (OCE, VIII, 384) Asimismo, los cuadernos de juventud nos ofrecen ciertos destellos, a través de testimonios directos de aquellos años, de esa obsesión por el matrimonio. En esa dirección, en el *Cuaderno XVII* vuelve a utilizar el procedimiento de las cartas ficticias para dar expresión a esta inquietud:

Nada me has vuelto a hablar de tu mujer, ¡cualquiera diría que o no exista o la has olvidado! ¿Cómo te va? ¿Qué te dice? ¿Qué la dices? ¿Eres feliz? ¿Lo es ella? [...] Hace una temporada estoy insufrible, y no hago otra cosa que preguntar a todo el mundo por su felicidad, sobre todo si son casados. Pero chico, me desespero, porque los casados ya machuchos tienen tal idea de la felicidad que es imposible sacar de ellos nada en limpio, [...] Las mujeres convierten a tantos pobrecitos en musgo que vegeta pegado al árbol. ¡Ay amigo! ¡Qué humanidad tan necia! La mujer por más que digan mata en el hombre toda ambición grande, ni ganas de hacer gimnasia le dejan al marido. Cuando me preguntan si pienso casarme siento un escalofrío por todo el cuerpo, ¿será ella como las demás?, digo, ¿seré yo como los otros? (CXVII, 50-51)

De aquí podemos deducir que buena parte de las dudas que tenía el joven Unamuno sobre el matrimonio derivaban de la posibilidad de que el casamiento obrase en menoscabo de su carrera intelectual, de que al sacrificarse al amor tendría que abandonar el racionalismo y volver a la fe católica. En esa disyuntiva se movió durante cierto tiempo. Por un lado, estaba su amor por Concha y la posibilidad de una vida sosegada en manos del amor. Por otro, estaba su ambición intelectual, el deseo de labrarse un camino en el mundo de las letras. Estas dos obsesiones en conflicto recorren los manuscritos juveniles de Unamuno oscilando hacia una u otra dirección. Tal es la cantidad de textos relativos a este dilema que podemos hablar de una obsesión por el matrimonio. No deja de ser llamativo, por otra parte, que casi siempre emplee para ello el procedimiento de las cartas ficticias, como volvemos a ver en el *Cuaderno XVII*:

¿Sabes por qué los solteros deseamos casarnos? Porque no tenemos mujer. ¿Sabes por qué los casados se aburren? Porque la tienen.

Tú deducirás que deseamos aburrirnos; no es eso ni mucho menos, deseamos tener mujer y nada más, mujer propia. ¡Propia! ¡Qué risa! La propiedad es un robo.

¡Tengo unas ganas de tener mujer...! Quiero tener quien oiga mis discursos y mueva la cabeza en señal de asentimiento, alguien a quien acariciar cuando tenga buen humor, a quien reñir si le tengo malo, con quien comer en la mesa y pasear en el paseo y dormir en la cama, y me parece que nadie mejor para todo esto que una mujer. Quiero echarla de menos si no la tengo delante, desear se marche si se me presenta. (CXVII, 56-57)

A esta carta ficticia, le sigue además otra titulada “*Carta (Escrita 9 años después de haberse casado)*”, en la que nuevamente vuelven a latir con fuerza la obsesión e inquietud de Unamuno por el matrimonio.

Me preguntas que qué tal me va; ya sabes que no tengo más familia que mi mujer.

Estoy exactamente lo mismo que de soltero, no soy ni más feliz ni menos feliz, mi vida de hoy en nada se diferencia de mi vida de hace 9 años sino en que tengo en casa una mujer. Lo mismo es vivir soltero que casado. Si quedara viudo no sé si me volvería a casar, me abandonaría a mi capricho como D. Quijote a Rocinante.

Me preguntas si quiero a mi mujer. ¡Vaya una pregunta! Es una buena mujer y nada más, ya comprendes de qué es digna.

No soy feliz pero tampoco desdichado, me he acostumbrado a vegetar.

Entre los mil pensamientos que me dominan mi mujer es uno de tantos. (CXVII, 59)

Recordemos que este cuaderno es de 1885 y que Unamuno no se casó hasta 1891, como él mismo deja ver en la postdata de la carta.⁵¹⁸ Por lo demás, según se desprende del texto, sus vaticinios no eran muy halagüeños respecto al matrimonio. Al contrario, reafirman su sospecha de que no habría de cambiar gran cosa su vida, salvo atarlo a la rutina, a la costumbre de “vegetar”, en lugar de elevarlo a la ansiada felicidad. Ese era uno de sus miedos, pues una de sus aspiraciones con el matrimonio era la posibilidad de ser feliz y de acabar con su desasosiego. Desde ahí, se entiende que sus miedos sobre el matrimonio se viesan estimulados por la desdicha que observaba en quienes ya estaban casados, cuyas vidas no se correspondían con el ideal que él mismo se había ido forjando sobre el matrimonio. Esta inquietud vuelve a aparecer en el *Cuaderno XXIII*, donde sus dudas están igualmente fundadas en el choque entre la idealización sobre el matrimonio que él mismo se había creado y la realidad que fue deduciendo por testimonios ajenos:

La dicha sería beber toda la vida de unos ojos llenos de ella, en siglos de siglos de juventud siempre renovada.

El hombre y la mujer no ajustan, no ajustan, por mucho que parezca lo contrario es indudable que no ajustan. Ella es ella y él es él, y el matrimonio no es ni uno ni otro.

Yo he soñado mil veces las dichas del hogar, pero ¡qué hogar!, un hogar que no es de este mundo. ¡Vaya suerte la del hombre, animal soñador!

El hombre quiere pero no sabe querer, y la mujer no sé si sabe o quiere, o quiere y no sabe, o no sabe y quiere, o ni sabe ni quiere.

[...] Casi todos los matrimonios por amor empiezan lo mismo, todos acaban también lo mismo. ¿Se han querido hasta el último momento? Derrocharon el amor en unos cuantos meses y después, pobres de él, arrastraron lánguida vida o ¿quién sabe...?

¡Qué triste es todo ello! [...]

Cuánto mejor sería pasar la vida en un sopor como el que precede a la hora del despertar en las primeras horas de la mañana. (CXXIII, 28-29)

A modo de anécdota simbólica, hemos de subrayar que esta última reflexión sobre el matrimonio está fechada el 4 de Enero de 1886 y, lo que es más significativo, en Guernica. Es decir, que Unamuno escribió esto durante una visita a su novia, probablemente, aprovechando las vacaciones de navidad. Lo extraño es que tales visitas no disipasen sus dudas, al menos momentáneamente, sino todo lo contrario. De hecho,

⁵¹⁸ “P.D. El autor de esta carta por sus pocos años nunca ha sido casado.” CXVII, 60.

en el fragmento que sigue, que está fechado al día siguiente y también en Guernica, podemos leer lo siguiente:

He leído en una tratadito de moral que el amor de los casados no debe ser exaltado. ¡Que no debe ser exaltado...! Yo quisiera entender bien esto, porque puede algún día convenirme. ¿Qué será exaltación? Voy a meditar un poco en ello. (CXXIII, 32)

Aquí está implícito otro de los miedos de Unamuno sobre el matrimonio, que radicaba en la posibilidad de que el fuego del amor se fuese apagando con el tiempo, hasta disolverse. Se trata de un miedo, además, que volverá a aflorar en momentos posteriores, como podemos apreciar en dos significativos fragmentos del *Cuaderno XXVI*, en los que manifiesta qué es lo que buscaba él en el matrimonio y qué actitud debía poner en juego para que este no se desgastase. Dice el primero:

Muchos se casan ya gastados, creyendo encontrar en la familia acicate para su insensibilidad, pimienta para su paladar estragado, novedades para su alma; se aburren y acaban por aborrecer a la mujer y a la familia. En la mujer se debe buscar freno, no espuela, calma y no fiebre, y en el matrimonio, en vez de pimienta y pipermint, jarabe de zarzaparrilla. Para descanso es mal sitio, para jornada bueno. (CXXVI, 8)

Parece que aquí tiene claro Unamuno qué es lo que buscaba. Sin embargo, unas páginas más adelante vuelven a aparecer sus dudas, su miedo de que el amor fuese extinguiendo, con lo cual, se alejaba de su idealización del matrimonio.

Sucede que los jóvenes se eximen a las veces de estas miserias, sólo piensan en su novia y en el nido ideal que les bulle en la sangre; pero cuando el nido se realiza es preciso llenarlo de pajitas y alimentar a los pequeñuelos; con los años muere el amor y de sus frías cenizas se levanta sordo y callado, pero pujante, el interés más interesado y el egoísmo más refinado. Después que el hombre ha gastado su vitalidad en favor de la especie vuelve a sí mismo, se encierra en su propio pecho y se hace el animal más horrible, más inaguantable y más sucio. (CXXVI, 10-11)

Ante todo, Unamuno buscaba en el matrimonio el calor y el cariño que la frialdad de su madre le había negado. Por eso le pesaba tanto la distancia entre Bilbao y Guernica, que era la distancia que le separaba de Concha y le privaba de su calor.

Así yo, apartado de sus ojos que me calentaban el alma hace poco, siento el frío que me penetra hasta el tuétano de mis huesos. La tristeza, enfermedad que no puedo arrancar de mi alma, ha vuelto a apoderarse de mí y siento toda clase de angustias en su ausencia. ¿Qué sería del hombre si no hubiera mujer? (CXXIII, 32)

Al hilo de esta confesión y más allá de las dudas referidas, podemos deducir que Concha representaba para Unamuno la posibilidad de paz y sosiego, y el separarse de ella, de su calor, una vuelta al desasosiego y la turbación, agudizados por el frío del hogar materno. Esta idea se repite, además, en diferentes textos de la época. Así, en el *Cuaderno V*, escribe sobre el amor: “El mío es interesado, porque busca el interés de mi sosiego, y hallo la calma viva del espíritu,...” (CV, 40) Y en el *Cuaderno XXIII*: “Tener un hogar es toda mi aspiración y en esta esperanza cifro yo mi dicha futura. ¿Quién

sabe? Acaso este no consiga curarme.” (CXXIII, 33) Por último, en una carta a Pedro Múgica del 29-IV-1890, es decir, unos meses antes de su boda, le comenta que lo que le llevaba a casarse no era el deseo de hacerlo sino una “necesidad”, dado su carácter.⁵¹⁹ Hemos de insistir que esta es la razón fundamental por la que la idea del matrimonio le obsesiona tanto, porque ve en Concha la única posibilidad de poner freno a su turbación, de alcanzar la tan anhelada paz interior y la consiguiente felicidad. Por eso considera como un “don” el que ella le quiera:

El hombre debe considerar como un don precioso que rara vez se alcanza el que le quiera una mujer de mérito. Es una de las dichas que aligeran el peso de la vida. Solo el pensar que una criatura racional y abierta a los sentimientos estéticos haya puesto en nosotros los ojos debía hacer que saltara de gozo en nuestras entrañas el corazón regocijado. (CXXIII, 54)

Finalmente, estos vaticinios sobre cómo el matrimonio había de depararle su felicidad futura se cumplieron, como deja ver en una carta a Federico de Onís del 30-X-1906, donde confiesa: “he de decirte que yo me casé de 26 años y cuando aún no tenía la cátedra. Y a eso debo mucho. Me quitó una preocupación y un cosquilleo. Sólo regularizando la vida afectiva, y hasta la del desahogo carnal, se logra reposo de espíritu.”⁵²⁰

Por otra parte, esta obsesión de Unamuno por el matrimonio no solo se nutría de su anhelo de paz y sosiego, sino que también latía tras ella su deseo de formar una familia. Hasta tal punto estaba convencido de que formando una familia alcanzaría su “dicha futura”, que estima que en eso consiste la razón de ser del hombre, tachando la soltería de inhumana.

Cuando el hombre tiene una familia tiene un fin que cumplir y su vida, verdadera significación. En los hijos se perpetúa el padre, y continúa su vida en la vida de estos. Solo el hombre que deja residuo es hombre verdaderamente útil. El hombre solo, aislado, que no sirve de algo a los demás, no tiene razón de ser, la vida en sí no vale la vida, su valor verdadero consiste en ser una vida que concurre a la vida de todos. Sin el amor y el prójimo la existencia es una cosa sin sentido. El único medio de hacer amar al hombre la vida y evitar el suicidio y el pesimismo, es hacer del hombre un hombre de familia. El que sirve de sostén a una familia vive por ella y para ella; la familia le da dicha, calma, sosiego y energía para vivir. El hombre que no busca una familia o no procura vivir para el prójimo es un criminal y un solemne majadero. El egoísmo del soltero solo se comprende cuando en él se hace de la humanidad familia. (CXXIII, 56-57)

Esta idea de la familia y su deseo de tener hijos se volverían también obsesivos para el joven Unamuno, como evidencia la reiteración sobre ello en los cuadernos. Así, en *Notas entre Madrid y Bilbao*, escribe:

¡Oh! Cuando yo tenga hijos, pero hijos de carne y huesos, con vida, con alma, con amor y dulzura. Es uno de mis sueños y como el niño que guarda sus ochavos en la hucha hasta

⁵¹⁹ “No el deseo, sino la necesidad dado mi carácter que tengo de casarme me retiene aquí.” EPM, 90.

⁵²⁰ ONÍS, Federico de. *Unamuno en su Salamanca*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1988, p. 52.

recoger un duro con que comprar algún juguete, así yo guardo mis ternuras para cuando tenga un hijo. ¡Un hijo! Acaso llegue a tener demasiados, y mis ochavos no basten. ¡Pobres niños! ¡Cuánto os quiero! (NMB, 15)

Otro testimonio de su gusto por los niños nos lo ofrece en una carta que escribió a Juan Arzadun el 18-XII-1890, en las vísperas de su boda: “Los que me quieren, los que se me pegan y no me sueltan son los chiquillos. ¡Oh, lo que me gustan! [...] En Tudela, cuando entraba yo en casa de su tío, era una gritería de chiquillos: ‘haz otro’, ‘otro para mí’,...”⁵²¹ Se refiere a las pajaritas y otras figurillas de papel que hacía a los críos, pues no había perdido su destreza en el arte de la “cocotología”. Por otro lado, en el texto se menciona la localidad de Tudela, y es que Concha tuvo que instalarse allí desde mediados de 1890 para ayudar a un tío suyo que había quedado viudo y con cinco hijos pequeños. Esto supuso otro problema para la relación de la pareja, que ya había empezado a avistar su próximo casamiento. Eran, además, para Unamuno momentos difíciles, como ya vimos, en los que el aliento de Concha le resultaba fundamental. Afortunadamente, a finales de julio de ese mismo año, Concha pudo regresar a Guernica y su relación volvió a la normalidad.⁵²² Pese a ello, conforme se acercaba el momento de la boda, la obsesión de Unamuno por el matrimonio se fue volviendo casi febril. Las cartas de ese año a sus amigos Juan Arzadun y Pedro Múgica dan testimonio de ello. A Múgica le confiesa el 26-XI-1890: “ahora la idea de mi casamiento, y próximo, no me deja lugar a muchas cosas.” (EPM, 131) Incluso parece que empezaban a disiparse sus dudas sobre el matrimonio y que había neutralizado la disyuntiva entre su felicidad conyugal y su carrera intelectual, que tantos quebraderos de cabeza le había deparado.

Ella es lo primero, ante todo y sobre todo, y si me exigiera el sacrificio de mis estudios favoritos lo haría; si para alcanzarla pronto tuviera que quemar mis apuntes de todas clases, mis notas, mi tesoro, la labor de tantos años de reclusión y meditación terca, los quemaría. Ella representa para mí 12 años de mi vida, doce años que hace que la conozco, los sueños y los anhelos de 12 años, día tras día; en fin, es toda mi vida y lo mejor de ella. (EPM, 129)

Esta actitud se reafirma en otra carta que remitió a Juan Arzadun el 18-XII-1890, para invitarle a la boda, y en la que reaparece esa misma disyuntiva para ser liquidada y resuelta. Unamuno ya no contempla el matrimonio como un posible obstáculo a su carrera intelectual y creativa, sino todo lo contrario, como la estabilidad sobre la que su obra crecería más firme.

⁵²¹ UNAMUNO, Miguel de. *Epistolario americano (1890-1936)* (edición, introducción y notas de Laureano Robles). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1996, p. 30.

⁵²² “Cuando Concha vuelve a Guernica el 23 de julio de 1890, Miguel va a verla con frecuencia; después de dar sus lecciones los sábados, suele salir al día siguiente a las siete de la mañana para llegar allí a las ocho y media y vuelve a Bilbao los lunes. Va allá todos los días de fiesta [...] y acude también a Bermeo cuando la muchacha veranea allí.” RABATÉ, Colette, y RABATÉ, Jean-Claude. *Miguel de Unamuno. Biografía*. Madrid: Taurus, 2009, p. 108.

Creo que para mis aficiones y trabajos me ha de convenir casarme. Recuerdo haberte oído que necesito válvula de seguridad, y creo sea así: podrá salir con menos ímpetu y erupción la idea, pero creo saldrá más pura entre beso y beso. Me parece imposible que mis ideas, mis imaginaciones no se refresquen y purifiquen en mi cabeza, cuando descanse, domado por la dicha, junto a su cabecita rubia. Me parece que un solo beso suyo en mi frente ha de separar el hierro de la escoria.

Durante mucho tiempo un egoísmo estúpido me hacía temer este caso: me decía yo: “¡Adiós si me caso! Toda la energía de espíritu que consuma en ella será perdida para mis obras”.

Me he curado de esto.⁵²³

Por otra parte, esta carta constituye también un interesante documento para observar la renuencia de Unamuno frente al formalismo que implicaba la ceremonia de la boda, especialmente, por sus resabios de catolicismo muerto.

Me aterra una boda, me veo yo vestido de monigote, [...] me veo ir a la iglesia en comitiva, corrido requemándome las tripas; me veo en toda la comedia de fórmulas que hoy no significan nada, representando símbolos muertos [...] me veo observado, con observación de malicia inofensiva. Deseo que no haya eso que llaman boda, con sus necedades obligadas y hasta brindis, ¡horror de horrores! Me repugna que hagan una comedia, un motivo de fiesta, de la cosa más íntima, más recogida, más personal, de lo que debiera ser lo más silencioso del mundo.

Me repugnan las arras, eso que no es para la mayoría más que un rito sin sentido, y a mí me recuerda su origen y significado: la época en que el hombre compraba la mujer a sus padres. No puedo con toda esa escoria de paganismo que ha venido a parar á fórmulas hueras.

Todo ello debiera ser: una bendición pública, un juramento público ante el altar de Dios del Pueblo, dos firmas en el registro civil y se acabó: así, así: sencillo, sereno, limpio de ritualidades muertas. Y luego a casa; sin gente, sin barullo, sin comilona. Yo soy así, insociable. Al cabo quedaremos solos [...] cuando haya pasado el ritualismo estéril, vendrá el misterio fecundo.

Esta insociabilidad es incurable, es lo único que ha provocado algunos pequeños rozamientos entre ella y yo; yo firme en mi ideal de cuáquero, despreciador de la etiqueta, tallado para casa, y ella empeñada en domesticarme.

No sabes tú lo que goza cuando le dicen que me ha pulido; [...] Que me ha civilizado es indudable; pero aunque el oso es susceptible de cultura, queda siempre oso y yo siempre cuáquero.⁵²⁴

Finalmente, el 31 de enero de 1891, Miguel de Unamuno contraía matrimonio con Concepción Lizárraga, alcanzando así una de sus aspiraciones y ensueños de juventud. Siguiendo la costumbre de la época, Concha llevó una dote, en su caso, de cinco duros.⁵²⁵ La ceremonia tuvo lugar en Guernica, en la iglesia de Santa María, y fue conducida por el sacerdote don Manuel Escenarro, tío de la novia. El único inconveniente, que ya anticipamos, es que la joven pareja tuvo que establecerse en la casa de doña Salomé. La madre, además, a juicio de algunas personas afines a la familia, no veía con buenos ojos la boda.⁵²⁶ Quizás por esa razón no llegó con el

⁵²³ UNAMUNO, Miguel de. *Epistolario americano (1890-1936)* (edición, introducción y notas de Laureano Robles). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1996, p. 31.

⁵²⁴ *Ibidem*, pp. 29-30.

⁵²⁵ “cinco duros en una monedita de oro que me trajo de dote”. UNAMUNO, Miguel de. *Epistolario inédito*, vol. II (edición de Laureano Robles). Madrid: Espasa-Calpe, 1991, p. 143.

⁵²⁶ Me refiero a Enrique de Areilza, que en una carta a Pedro Jiménez Ilundain del 13-VI-1902, recuerda sobre Unamuno: “Hizo oposiciones cinco veces, antes de obtener plaza y para entonces se casó, a

matrimonio el anhelado sosiego. A ello hemos añadir que su fatigoso trabajo dando clases, la preparación de las oposiciones y los artículos de prensa lo tenían desbordado. En este sentido, confiesa a Pedro Múgica en carta del 31-III-1891: “Desde que me casé han aumentado mis lecciones y estoy muy atareado en ganar el pan.” (EPM, 136) A pesar de todo, Unamuno había alcanzado uno de sus deseos, casarse con Concha. Tras estos difíciles comienzos, una vez que obtenga la Cátedra de Lengua Griega y se trasladen a Salamanca, la dicha se cernirá sobre sus vidas, regándolas con una prole de hijos, tal y como él deseaba. Lo que no alcanzaría sería su ansiado sosiego espiritual.

I.4.6. El rebrote del conflicto fe-razón en la tierra nativa

Como hemos podido entrever en el capítulo anterior, andaríamos errados si interpretásemos que el Unamuno que regresó a Bilbao tras su etapa madrileña vivió agarrado a un escepticismo racional sin fisuras. Al poco tiempo de volver, apareció de nuevo la crisis, esta vez como una suerte de tentación de la fe, y empezaron a embestirle las dudas sobre la conveniencia o no de haber abandonado la senda del catolicismo. En ello, tuvieron no poco que ver su madre y su novia, como ya hemos subrayado y como han aseverado también algunos investigadores.⁵²⁷ Esto implica que el periodo de fiel adhesión de Unamuno al racionalismo y al positivismo fue muy breve, extendiéndose desde sus últimos años en Madrid hasta poco después de su regreso a Bilbao, es decir, entre 1883 y 1885, aproximadamente. Resulta imposible establecer con exactitud las fechas, ya que durante esta segunda etapa bilbaína, Unamuno osciló entre la firme defensa del racionalismo científico y esporádicas invocaciones a la fe religiosa. Teniendo en cuenta su abigarrada defensa de los postulados racionalistas y positivistas, dominante en sus escritos filosóficos de esta época, no deja de ser llamativo que volviese a apelar a la fe. Pero lo cierto es que muchos textos de entonces, especialmente de 1885 en adelante, evidencian cómo poco a poco se le fue pasando la fiebre racionalista y fue tomando conciencia de los límites de la razón y la ciencia. Es desde ahí y desde la presión de la madre y la novia que Unamuno volvió a apelar a la fe. En este sentido, buena parte de los críticos han hablado de una “crisis de retroceso”,

disgusto de la familia, con una novia de la niñez, más buena que cultivada, más graciosa que guapa y más económica que rica.” AREILZA, Enrique de. *Epistolario* (introducción y notas de José María de Areilza). Bilbao: El cofre del Bilbaíno, 1964, p. 67.

⁵²⁷ Paolo Tanganelli escribe al respecto: “Esta primera crisis unamuniana se manifiesta en coincidencia con su regreso a Bilbao, según parece, sobre todo por la presencia *in loco* de la madre y de la novia, ambas fervorosas creyentes. Unamuno vuelve (o intenta volver) entonces a la fe de su niñez...” TANGANELLI, Paolo. *Unamuno fin de siglo: la escritura de la crisis*. Pisa: ETS, 2003, p. 25.

refiriéndose a lo que Charles Moeller denominó una “breve crisis de retorno a la religión”.⁵²⁸ Ahora bien, no debemos interpretar esta vuelta a Bilbao como una recuperación efectiva de la fe de su infancia. En todo caso, se trataría de un intento frágil y quebradizo de volver a ella, y que finalmente se vio frustrado. Adonde queremos llegar es a que, tal y como atestiguan los cuadernos de notas, el desvanecimiento de la fe católica y el giro que en Madrid dio su pensamiento hacia el racionalismo y el positivismo no fueron ni mucho menos algo definitivo, sino más bien el comienzo de un itinerario poblado de vaivenes y dudas, “en permanente combate interior”, por emplear los términos de Escamilla Valera.⁵²⁹ Unamuno se instaló, desde entonces y para siempre, en el conflicto entre razón y fe. Del origen de ese conflicto nos vamos a ocupar aquí, a partir de sus referencias autobiográficas, de las recreaciones literarias que hizo sobre esta etapa de su vida y de los cuadernos de notas, constituyendo estos últimos el testimonio más fidedigno de la lucha íntima del joven pensador vasco.

Entre los diferentes factores que intervinieron en la vivencia por parte del joven Unamuno de este conflicto entre razón y fe, en primer lugar, debemos llamar la atención sobre el escenario en que tuvo lugar, que no fue otro que Bilbao. Se trata de un aspecto fundamental, pues en Bilbao nació su fe católica y fue también allí donde empezó a dudar, como él mismo precisa en el artículo “Palabras de despedida” (1921):

en este Bilbao aprendí a vivir y a soñar, aprendí a reír y a llorar, aprendí a creer, con la doble creencia, que es la fe, y que consiste en creer lo que no vimos, y la razón, que consiste en creer también lo que no vemos, y tan difícil es conquistar la razón y creer lo que no vemos como creer lo que no vimos. Aquí aprendí a creer y a dudar; aquí aprendí a marchar por el camino de la vida. Este pueblo me hizo los huesos del alma, con los que puedo mantenerme erguido...⁵³⁰

Por otra parte, el que remitamos aquí al importante papel que cumple Bilbao en esta “crisis de retroceso” se debe a que simbolizaba el escenario de su fe infantil, limpia y pura, a la que vanamente intentaba retrotraerse desde la nostalgia. Podemos

⁵²⁸ MOELLER, Charles. *Textos inéditos de Unamuno*. Murcia: Athenas Ediciones, 1965, p. 31.

⁵²⁹ “Tras su primera crisis religiosa en Madrid, Unamuno vivió en permanente combate interior, con oscilaciones de uno u otro signo, tal como se puede apreciar por las ideas que expresa en los cuadernillos inéditos. Por una parte, ‘intenta recomponer su imagen del mundo, tras la crisis de su fe religiosa, a partir de las categorías y el método científico’, por otra se da un continuo fluctuar en su vivencia de la religiosidad, a veces un distanciamiento crítico de su actitud religiosa que no volverá a encontrar la fe de su niñez, y otras la búsqueda incipiente de una respuesta cordial a su inquietud espiritual. Y es este debate interior el que se desprende de los textos que analizamos, el que fragua su intrahistoria personal que subyace potente -como la lava volcánica- en las iniciativas que emprende durante este período.” ESCAMILLA VALERA, Ascensión. *Génesis de la concepción de intrahistoria en Miguel de Unamuno*. Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 1997, p. 313. A esto, añade unas páginas más adelante que se trataba de “una forma de ser, una personalidad, que le hacía ir fluctuando constantemente entre la razón y la fe, la ciencia y la filosofía, el positivismo y el espiritualismo, que tenía épocas de afirmación de uno de los dos extremos para, a continuación, afirmar el opuesto.” *Ibidem*, p. 332.

⁵³⁰ UNAMUNO, Miguel de. *Política y Filosofía. Artículos recuperados (1886-1924)* (edición de Diego Núñez y Pedro Ribas). Madrid: Fundación Banco Exterior, 1992, p. 201.

comprender así cómo el reencuentro con su villa nativa tras su etapa en Madrid pudo despertar en él viejos fantasmas, erigiéndose en uno de los detonantes de las invocaciones a Dios que empezaron a asomar en sus escritos y de sus conatos por volver a la fe. Al fin y al cabo, Bilbao estaba preñado para él de recuerdos de su infancia, del tiempo en que vivió feliz y ajeno a las torturas del espíritu, como han subrayado Moeller y otros investigadores.⁵³¹ Ahora bien, estos mismos investigadores concuerdan también en que esta pretendida vuelta a la fe se quedó en mero intento.⁵³² Es decir, que pese al calor de la tierra nativa, cargada de felices recuerdos, sus esfuerzos no fueron suficientes para que aquella nueva inquietud religiosa le llevara a recuperar la fe perdida, como han apuntado Sánchez Granjel y González Caminero.⁵³³

Asimismo, también hay que tener en cuenta la cierta teatralidad con que Unamuno quiso activar esa regeneración de la fe, visible sobre todo en su relación con

⁵³¹ En ese sentido, escribe Moeller sobre el retorno a Bilbao en 1884: “como cada vez que volvió a la tierra de su niñez, le invadió profundamente la nostalgia de la paz de una fe ‘infantil’; bajo las bóvedas de la basílica de Santiago volvió a encontrar las penumbras piadosas de su juventud.” MOELLER, Charles. Miguel de Unamuno o la esperanza desesperada. En *Literatura del siglo XIX y Cristianismo*. Madrid: Gredos, 1964, p. 82. Casi en los mismos términos se pronuncia González Caminero: “Todos los rincones de Bilbao hablaban al joven descreído de la felicidad y pureza que habían perfumado su niñez, cuando todavía creía en las sublimes y consoladora doctrinas del catolicismo. [...] / La nostalgia fue tan vehemente, que al fin cedió. Por un cúmulo de poderosos móviles afectivos, resolvió volver a la fe de sus padres y vivirla con redoblada intensidad. Varias veces habló en sus escritos y hasta en sus cartas de esta crisis de retroceso.” GONZÁLEZ CAMINERO, Nemesio. *Unamuno. Trayectoria de su ideología y crisis religiosa*, vol. I. Santander: Universidad Pontificia de Comillas, 1948, pp. 67-68. En la misma línea, escribe Abellán: “la vuelta al nido, trae a Unamuno el recuerdo de su infancia y [...] se da en él en estos años una vuelta religiosa a la fe de sus primeros tiempos.” ABELLÁN, José Luis. *Miguel de Unamuno a la luz de la psicología*. Madrid: Tecnos, 1964, p. 30. Por último, según Sarasa San Martín: “En esta segunda época en Bilbao, para Unamuno todo era recuerdo, y recuerdo emocionado. Volvió a revivir su niñez. Y nuevamente, como cada vez que volvió a la tierra de su infancia, le invadió profundamente la nostalgia de la paz de una fe ‘infantil’.” SARASA SAN MARTÍN, José. *El problema de Dios en Unamuno*. Bilbao: Diputación Foral de Vizcaya, 1989, p. 41.

⁵³² Según Moeller: “esta ‘crisis de retroceso’ no cambió nada en el ateísmo teórico que paralizaba su razón.” MOELLER, Charles. Miguel de Unamuno o la esperanza desesperada. En *Literatura del siglo XIX y Cristianismo*. Madrid: Gredos, 1964, p. 82. Abellán, por su parte, sostiene que “la conversión fue más que nada literaria”. ABELLÁN, José Luis. *Miguel de Unamuno a la luz de la psicología*. Madrid: Tecnos, 1964, p. 30.

⁵³³ “Nuevamente en el hogar, abrigado su ánimo por el paisaje nativo, aquella firme decisión de deshacer los últimos lazos que le ataban a sus creencias religiosas, tan fácilmente rotos en Madrid, se sentirá agitada por inquietudes no esperadas, que, por desgracia, no fueron, sin embargo, lo suficientemente fuertes para devolverle la fe perdida.” SÁNCHEZ GRANJEL, Luis. *Retrato de Unamuno*. Madrid: Guadarrama, 1957, p. 86. “Después de aquel ateísmo teórico, al que se acogió provisionalmente una vez que se derrumbó el edificio de sus creencias católicas, pronto comenzó a pensar Unamuno en otra manera de satisfacer el sentimiento religioso, y aun cristiano, por medio de una fe sin dogmas ni estatutos jurídicos, completamente privada y subjetiva, muy semejante a la de los modernistas que entonces irrumpían o estaban próximos a irrumpir abiertamente en la pacífica morada de la Iglesia Católica. Los primeros barruntos y abocetamientos de la teoría unamuniana de la fe y del sentimiento religioso pertenecen a la segunda etapa de su estancia en Bilbao, cuando, superada la primera crisis de retroceso, se declaró irrevocablemente ganado para la incredulidad.” GONZÁLEZ CAMINERO, Nemesio. *Unamuno. Trayectoria de su ideología y crisis religiosa*, vol. I. Santander: Universidad Pontificia de Comillas, 1948, p. 73.

su madre y con su novia, a las que no quería disgustar. Esto le llevó incluso a fingir que había vuelto a creer, como vimos en uno de los cuadernos.⁵³⁴ Desde esta teatralidad, podemos interpretar también el hecho de que volviese a aparecer eventualmente por la iglesia, que puede que respondiera a su intención piadosa de contentar a la madre y a la novia. Este aspecto ha sido objeto de comentario por parte de García Mateo, que ha acertado además a vincular estos intentos por recuperar la fe con su toma de conciencia sobre los límites del racionalismo.⁵³⁵ En efecto, estos intentos del joven bilbaíno por recuperar la fe perdida están estrechamente relacionados, a mi juicio al menos, con su propia evolución intelectual, que le había llevado a vislumbrar, al poco tiempo de llegar a Bilbao, los límites de la razón y del régimen positivista de los hechos.

Contamos, pues, según lo anticipado hasta ahora, que en esta “crisis de retroceso” del joven Unamuno confluyeron elementos intelectuales y afectivos. En cuanto a los primeros, como acabamos de ver, el bilbaíno volvió a apelar a la fe siguiendo la propia lógica de su evolución intelectual, que en un momento de ese itinerario, le instó a remontarse por encima del régimen positivista de los hechos y a elevarse hacia lo Absoluto. Ahí es donde, tomando conciencia de los límites de la razón, tuvo que poner en suspenso a la facultad racional y apelar a la fe en tanto que “fe en el absoluto”.⁵³⁶ En cuanto a los elementos afectivos, son los relativos a la nostalgia sentimental desató en su espíritu el regreso a Bilbao y la difícil relación que mantenía con su madre y con su novia. Sobre este último punto, el choque de su actitud escéptica y racionalista con el fervor católico que estas profesaban, conviene además precisar que el papel de la novia tuvo mayor peso. De hecho, según nuestra interpretación, existe una estrecha vinculación entre el conflicto fe-razón y la disyuntiva querer-saber que Unamuno padeció en esta época, como hemos visto en el capítulo anterior. Me refiero a la disyuntiva entre su amor por Concha Lizárraga y sus ambiciones intelectuales, que veía como inconciliables en ese momento. En suma, estos conflictos a nivel afectivo y

⁵³⁴ Cfr. pp. 237-238.

⁵³⁵ “Desde 1884 está Unamuno en Bilbao. El contacto con la tierra de su niñez y el ambiente religioso que en ella se respira le llevan a recordar y a añorar la religiosidad de su infancia. Unamuno vuelve a ir a misa, pero más que nada por no llamar la atención. [...] Empieza a ver los límites de su racionalismo ateo: que el método científico positivo no se puede aplicar con pretensiones de exclusividad a todos los campos del espíritu humano.” GARCÍA MATEO, Rogelio. *El problema de Dios en el joven Unamuno (1890-1900)*. En *El joven Unamuno en su época*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1997, p. 96.

⁵³⁶ Sin conocer los textos de los cuadernos de juventud, Rivera de Ventosa llega a esta misma conclusión: “Unamuno pensó, de joven, que esta razón era capaz de desvelar lo desvelable en la naturaleza y en lo que estuviera más allá de ella. Con maestros, como Hegel y Spencer, creyó posible desafiar los enigmas del universo. Pero acació que esta confianza en la razón racionalista fue perdiendo terreno hasta llegar un día a desconfiar de ella.” RIVERA DE VENTOSA, Enrique. *Unamuno y Dios*. Madrid: Encuentro, 1985, p. 101.

la propia lógica de su evolución intelectual fueron los detonantes que llevaron a Unamuno a poner en tela de juicio su confianza en la razón y en el criterio positivista, y a reconsiderar la vieja fe católica.

En esta dirección, podemos traer a colación diferentes textos y anécdotas, derivadas fundamentalmente de sus manuscritos juveniles, que ilustran cómo Unamuno intentó en estos años, de forma esporádica, volver a la fe. En primer lugar, podríamos mencionar su intención de retomar sus prácticas devotas y de volver a ir a misa, que se produjo al poco tiempo de su regreso a Bilbao.⁵³⁷ Asimismo, resulta llamativo que volviese a invocar a Dios en sus textos y que lo hiciese a partir de una imagen de Dios sometida a una transformación, como se puede apreciar en el cuaderno *Notas entre Madrid y Bilbao*.⁵³⁸ Haciendo un inciso, desde aquí podemos comprender mejor que durante la crisis del 97, lanzando una mirada retrospectiva hacia esta etapa, anotase en el *Diario Íntimo* (1897): “Ahora se me muestra mi labor de gran parte de estos doce años como una busca de Dios, a quien había perdido.” (OCE, VIII, 861) Esto nos llevaría aproximadamente a 1885, justo donde hemos situado sus primeros conatos por volver a la fe. Aunque lo más importante es que, según este texto, Unamuno establece una línea de continuidad en su búsqueda de Dios, restando peso a la etapa racionalista en que Dios pudo desaparecer de su horizonte. Parece como si en esta intermitente búsqueda, a Unamuno nunca se le hubiese llegado a apagar la “apetencia de Dios”.⁵³⁹

Otra señal de cómo el joven bilbaíno, aun en este periodo de agnosticismo, no dejó de tener contacto con la religión católica, la encontramos en las referencias a sus lecturas. Así, en *Notas entre Madrid y Bilbao* confiesa que una de sus lecturas predilectas en su periplo madrileño continuó siendo *De imitatione Christi -Imitación de Cristo-* (1418) de Fray Thomas de Kempis.⁵⁴⁰ No deja de resultar paradójico que este

⁵³⁷ Según González Caminero: “el ambiente revivido de su infancia le determinó a practicar de nuevo la fe católica que hacía dos años había abandonado.” GONZÁLEZ CAMINERO, Nemesio. Unamuno, vasco y castellano, filósofo y poeta. En *Unamuno y Bilbao. El centenario del nacimiento de Unamuno*. Bilbao: Junta de Cultura de Vizcaya, 1967, p. 67.

⁵³⁸ “Hoy la luz se ha hecho en torno de mi frente, la alegría íntima en torno de mi corazón y hoy me parece Dios más grande que entonces. Porque entonces era un Dios sombrío, triste, estrecho, celoso y que todo lo quería para sí y sólo daba lágrimas y penas, y hoy es un Dios sereno, grande, que lo abraza todo y que deja sitio donde él cabe para que vivan y gocen y se amen las criaturas que puso en el mundo para vivir, gozar y amar.” NMB, 41.

⁵³⁹ A este respecto, ha subrayado Blanco Aguinaga: “Unamuno no se queda satisfecho en un racionalismo crítico, quizá ateo. Bien sea porque en él sobreviven el ambiente y la herencia religiosa de los primeros años, o bien porque cierta manera de ser muy personal le sigue empujando hacia el misterio, es el caso que en el fondo de su alma crecen la apetencia de Dios...” BLANCO AGUINAGA, Carlos. *El Unamuno contemplativo*. Barcelona: Laia, 1975, p. 26.

⁵⁴⁰ Fue una lectura predilecta además, tanto en los momentos en que aún permanecía intacta su fe y era todavía fiel al catolicismo, como en los momentos en que ya había renunciado a la fe. Con respecto a los

libro de devoción y ascética, obra de piedad destinada a la instrucción del alma en la perfección cristiana con Jesucristo como modelo, fuese una lectura fundamental para Unamuno incluso en sus momentos de mayor fervor racionalista y positivista, y de más férreo agnosticismo. A mi juicio, se trata de una señal inequívoca de cómo el problema religioso no dejó de estar presente en él.

En esta línea, a propósito de la continuidad de esa religiosidad, merece la pena rescatar también una carta a su amigo Leopoldo Gutiérrez Abascal, fechada del 12-II-1898, en la que Unamuno hace un repaso a su tránsito de la fe católica al positivismo, enfatizando cómo siempre conservó ese fondo de religiosidad y cómo sobre el mismo fue edificando su planteamiento filosófico.

Fui de niño y mozo, hasta eso de mis dieciocho o veinte años, [...] de carácter reconcentrado y seriete, profundamente religioso, católico practicante y hasta lleno de ensueños de místico ascetismo. A eso de los dieciocho años empecé a cambiar intelectualmente, más a partir de mi misma fe y en puro ahondarla, y paso a paso, por proceso lento, llegué hasta el más radical positivismo y a las negaciones más absolutas, si bien conservando siempre aquel fondo de reconcentrada seriedad y un hondo religiosismo que hasta en la vida moral me privaron de excesos de la edad. Sólo sufrí (y aún no estoy curado) como intelectualizado que estaba, de cierta velada soberbia. En este periodo de mi estudio pertinaz y sostenido es en el que he adquirido casi todo el caudal de mis conocimientos, que iban organizándose, sin yo advertirlo, sobre el fondo de mi niñez. [...] mi primitivo fondo, mi sentido moral algo cuáquero, más fuerza tomaba bajo la balumba de ideas y aún de mis negaciones...⁵⁴¹

Por otra parte, no debemos olvidar que en otros cuadernos de su época juvenil, como el *Cuaderno XVII*, predominan los textos de apología racionalista y llega a afirmar que la razón ha ganado en él la batalla a la fe.⁵⁴² Incluso renuncia de forma expresa a trabajar en el seno del catolicismo, como probablemente le propusieron.⁵⁴³ Considero necesario insistir en esto para que no confundamos esta etapa con una vuelta sin fisuras a la religión, pues se trata de un periodo de continuas oscilaciones y en el que, en todo caso, la defensa del racionalismo es dominante frente a sus intentos por

primeros, anota en el cuaderno citado: “En Madrid tuve también el primer año mi temporada de fervores ascéticos. Leía después de acostado todas las noches algún trocito de ‘La imitación de Cristo’ [...] Hoy me da aversión todo eso de ir matando la voluntad, de no pensar otra cosa sino el más allá. Pero me daba aún entonces tal tino en la lectura del tal libro que siempre al abrir el libro me salían aquellos consejos dirigidos a las gentes de mundo, a los casados sobre todo.” NMB, 40. Igualmente, respecto al momento en que había renunciado ya a la fe, escribe: “lo que más me conmueve es leer aquellas notas que escribía cuando se me iban borrando las antiguas creencias para ser sustituidas por un periodo de indiferencia y calma. Cuando iba abandonando las viejas ideas es cuando gustaba más de leer ‘La imitación de Cristo’.” NMB, 38. Por otra parte, en la biblioteca personal de Unamuno se conserva una edición de dicha obra, si bien, por la fecha de edición, no puede ser la misma que manejó en estos años. KEMPIS, Tomás de. *De la imitación de Cristo*. Einsiedeln: Benzinger, 1897. CMU, u-6015.

⁵⁴¹ V. V. A. A. *Cartas Íntimas. Epistolario entre Miguel de Unamuno y los hermanos Gutiérrez Abascal* (recopilación, introducción y notas de Javier González Durana). Bilbao: Eguzki, 1986, pp. 88-89.

⁵⁴² “En mí no luchan la razón y la fe, hace tiempo que esta fue vencida por aquella...” CXVII, 16-17.

⁵⁴³ “Trabaja en el campo católico, me han dicho. Para trabajar sin fe vale más no hacerlo, y yo no puedo trabajar en un campo cerrado en que la razón se ahoga, la personalidad desaparece y el mísero trabajador se reduce a repetir monótonamente las rutinarias fórmulas sin novedad ni vida.” CXVII, 17.

volver a la fe religiosa. Con lo que Unamuno no transigía, ni siquiera en los momentos que en parecía volver a aproximarse a la religión, es con las formalidades que imponía el catolicismo, no ya solo en el seno de la Iglesia, sino también fuera de ella. En este sentido, podemos entender que a comienzos de 1886, solicitase por carta desde Bilbao el derecho de ser eximido de la ceremonia de investidura como doctor y que le expidiesen el título por correo. El motivo que sospechamos no era otro que su negativa a someterse a las formalidades de dicho acto, en el que tenía que leer un “Juramento” y una “Protestación de la fe”. En concreto, tenía que jurar su profesión de fe en un Dios único y en la doctrina de Jesucristo, y su defensa de la Religión Cristiana, así como de la Monarquía, en nombre de Dios y los Santos Evangelios. Luján Palma, que ha llamado la atención sobre este detalle, subraya que “ubicándolo en el proceso ideológico por el que había pasado el joven Unamuno; y teniendo además presente la coherencia que siempre mantuvo con sus presupuestos [...] es fácil imaginarse por qué hizo todo lo posible por escabullirse de tal Acto.”⁵⁴⁴

De la permanencia de esta oscilante disposición espiritual de Unamuno en años sucesivos nos siguen dando cuenta sus cuadernos de notas. Así, entre 1887 y 1888, según revela en el *Cuaderno XXVI*, vuelven a aparecer los síntomas de la lucha interior entablada entre su racionalismo y su tentación de la fe. Esta última emerge nuevamente vinculada a la figura de Concha Lizárraga, bajo la forma de una suerte de llamada divina que le llevó al ejercicio de prácticas religiosas hacía tiempo olvidadas.

Parecía que todo el aire se agitaba en mi pecho y que llevaba dentro todo el mar azul. En realidad temblaba de escalofríos y me flaqueaban las piernas. Estaba como masa inerte a merced de un deseo, un solo deseo, pero más fuerte que todos los lazos del mundo. Quería marchar y yo mismo, desde otro punto más alto, me reía de mí mismo diciéndome: “quieres pero no podrás marchar.” Llegué a casa. Al acostarme hice lo que hacía tiempo no hacía, me santigué. Me persigné primero en la frente para dormir entre imágenes de deleite y figuras de fuego, después en la boca para tener palabras de miel dulcísima e hirviente a la par, luego en el pecho para que Dios avivara mi deseo y le añadiera fuego, y por último de arriba a abajo y de hombro a hombro en el nombre del padre y del hijo y del espíritu santo. (CXXXVI, 20-21)

Este fragmento, probablemente fruto de un estado anímico pasajero, no deja de ser significativo dentro de la trayectoria espiritual de Unamuno. Más todavía si lo contrastamos con las dos visitas que en estos años hizo al padre Juan José Lecanda en Alcalá de Henares, como ya vimos.⁵⁴⁵ Ambas visitas tuvieron lugar durante los primeros días de noviembre de 1887 y 1888, y la pregunta que deberíamos hacernos es ¿por qué acudió a su antiguo director espiritual? Lo más probable es que, a tenor de las

⁵⁴⁴ LUJÁN PALMA, Eugenio. *Trayectoria intelectual del joven Unamuno: historia de una crisis de fundamentos*. Bilbao: Ayuntamiento de Bilbao, 2003, p. 201.

⁵⁴⁵ Cfr. pp. 201-202.

difíciles circunstancias íntimas por las que estaba atravesando, Unamuno fuese a compartir con él sus inquietudes espirituales en torno al conflicto entre razón y fe, y a buscar cierto alivio a su desasosiego interior. A la luz del artículo “En Alcalá de Henares. Castilla y Vizcaya”, publicado el 18-XI-1888 en *El Noticiero Bilbaino*, y que escribió a propósito de aquella visita, ha planteado Emilio Salcedo lo siguiente:

¿Qué Unamuno desconocido es éste, casi pagano, que sólo siente el goce de vivir, entregado a su cenestesia? Creo que es el Unamuno que ha logrado -por poco tiempo, pero lo tiene a mano- la paz interior que ha estado anhelando antes, que volverá a buscar después desesperadamente. Pero ahora está en paz y disfruta de la tregua.⁵⁴⁶

Teniendo en cuenta el rico material que nos ofrecen los cuadernos de notas, podemos juzgar erróneo el juicio de Salcedo, pues según nuestra interpretación, la crisis no cesó de estar presente en ningún momento, tampoco en este. El que acudiese entonces a visitar al padre Lecanda podría responder más bien a la búsqueda de cierto sosiego a sus inquietudes, pero de ahí no podemos colegir que hubiese alcanzado la paz en su espíritu. Por otra parte, teniendo en cuenta la progresiva agudización de su conflicto íntimo, tampoco debemos desechar la posibilidad de que esta visita tuviera importantes consecuencias, como sugiere Laureano Robles al subrayar que “Lecanda dejó en Unamuno una huella más honda de lo que a primera vista se ve.”⁵⁴⁷

Puesto que del análisis de los fragmentos filosóficos de los cuadernos de notas a propósito de este conflicto entre razón y fe nos ocuparemos más adelante,⁵⁴⁸ vamos ahora a dar espacio a cómo Unamuno recreó ese conflicto en sus ficciones. Para ello, nos centraremos nuevamente en las novelas *Nuevo Mundo* y *Paz en la guerra*, donde al igual que recreó su “crisis primera del espíritu” y su “crisis de fe”, recreó también la vivencia de esta “crisis de retroceso” desde la cual, al regresar a Bilbao, intentó recuperar la fe perdida. En primer lugar, habría que subrayar cómo el escritor vasco, en este intento de recreación de su itinerario espiritual, sometió dicho proceso a una cierta idealización, especialmente en lo relativo a la renovación y recuperación de la fe. Me refiero con ello a que la resolución del conflicto entre razón y fe en los personajes de Eugenio Rodero y Pachico Zabalbide no se corresponde a lo que realmente sucedió a Unamuno. Si ambos alcanzan en la ficción novelesca abrazar una fe renovada, que es la fe a que aspiraba el joven bilbaíno, en cambio, el mismo Unamuno no logró resolver esas luchas interiores de forma satisfactoria. A este respecto, como ya hemos advertido,

⁵⁴⁶ SALCEDO, Emilio. *Vida de Don Miguel*. Salamanca: Anthena, 1998, p. 73.

⁵⁴⁷ ROBLES, Laureano. El Padre Lecanda, confesor de Unamuno. En *Miguel de Unamuno y el padre Lecanda*. Madrid: Institución de Estudios Complutenses, 1995, p. 10.

⁵⁴⁸ Cfr. pp. 759-783.

debemos andar con cautela y no ver en sendos personajes una reproducción exacta de lo que ocurrió a Unamuno en estos años, pues ello podría conducirnos a una interpretación equívoca de su devenir espiritual e intelectual. Al fin y al cabo, se trata de dos personajes de ficción, creados desde una dosis de realidad y una dosis de imaginación. Ahora bien, esto tampoco debe eximirnos de valorar cómo Unamuno llevó sus propias experiencias críticas a su quehacer literario, elevando estas experiencias a la categoría de “verdadera experiencia filosófica”, como ha señalado Fernández Turienzo.⁵⁴⁹

Si nos centramos primero en *Paz en la guerra*, el intento del joven Unamuno por recuperar la fe perdida aparece en la novela, a través del personaje de Pachico Zabalbide, como una “crisis de retroceso”. En este tramo de la novela, Pachico busca aquella forma renovada de la fe a la que el mismo Unamuno aspiraba, no la “fe del carbonero”, sino una fe viva y creadora, que crea el dogma en lugar de asumirlo sin más. Desde aquí, podemos interpretar que la trayectoria de la fe en el personaje Pachico Zabalbide recorre un itinerario casi paralelo al de Unamuno. Decimos “casi” paralelo porque, en la intervención final de dicho personaje en la novela, da la impresión que el escritor vasco estuviese en cierto modo idealizando ese retorno a la fe, por el que él tanto suspiró entonces y que nunca pudo alcanzar de forma concluyente. En la novela, la escena de ese retorno de Pachico a la fe se ubica en un pueblo de la costa cantábrica, donde este y su tío Joaquín se refugiaron durante la III Guerra Carlista. Allí, el joven pasaba las horas entre las insípidas tertulias sobre la guerra en el casino y largos paseos por el campo. Al igual que ocurría a Unamuno, el estado anímico de Pachico se veía entonces turbado por esporádicos rebotes intelectuales que originaban la reaparición del conflicto interior entre fe y razón. Sin embargo, sucedía a Pachico que estos paseos por el campo y el ejercicio de contemplación de la naturaleza que allí ponía en juego desataban su imaginación, haciéndole gozar de cierto sosiego y sintiéndose arropado por una fe arraigada en la vida, una “fe en la fe misma”. Así, en el caso de Pachico, que no en el de Unamuno, la angustia remitía ante el deleite de aquella contemplación natural y bajo el amparo de su renovada fe, revelándosele la verdad en la eterna sencillez del lenguaje de la naturaleza.

⁵⁴⁹ “Unamuno reflexiona sobre sus crisis, incrusta, de forma más o menos larvada, en sus escritos sus propias experiencias, y deduce de ellas muchas conclusiones; con esto eleva estas experiencias a verdadera experiencia filosófica. [...] se convierte a la experiencia en verdadero método filosófico, que fuerza al hombre a hacerse consciente de sus límites, de sus peligros, y a hacerse cuestión del sentido de su vida.” FERNÁNDEZ TURIENZO, Francisco. *Unamuno, ansia de Dios y creación literaria*. Madrid: Alcalá, 1966, p. 93.

Por fin la paz interior se había hecho en él, y disueltos los contrarios ejércitos de sus ideas, vivían las de uno y otro en su conciencia, como hermanas, trabajando en común, en la paz de la por completo aquietada mente. En el seno tranquilo de esta paz interior pensaba Pachico en ser todo, no sólo con su inteligencia, sintiendo la honda vida de la fe verdadera, de la fe en la fe misma, penetrado de la solemne seriedad de la vida, ansioso de verdad y no de razón. Sólo al encontrarse ante los libros o en las carísimas discusiones que sostenía aún, se le despertaba algo de las viejas luchas, pareciendo correr a alistarse en opuestos ejércitos combatientes, mas aun esto en fría representación. Llegó a darse cuenta de que tales combates le habían sido ajenos, mero espectáculo representado en su conciencia por fuerzas a él extrañas; llegó a comprender que jamás había sentido aquellas angustias de la duda, de que hablaban algunos desocupados. En momentos de inesperado sobresalto, de sobresalto que parecía brotarle del misterio de las tinieblas de su ser, rezaba sus oraciones de la niñez, sintiendo a su perfume dulce y difuso aquietársele el alma y evocársele el mundo neblinoso que vive en las oscuras entrañas de la inconsciencia, en los hondos senos adonde no llega el rumor del oleaje de las ideas, sus ondas superficiales. (OCE, II, 265-266)

Al hilo de estas referencias a Pachico, podemos adivinar una recreación por parte de Unamuno de su tentación por estos años de recuperar la fe perdida, tras haberla sometido a una renovación. No en vano, se trata de una “fe en la fe misma”, depurada de dogmas y con miras hacia lo absoluto, muy cercana a la que el joven Unamuno fue dibujando en los cuadernos de notas. Pero conviene insistir en que el novelista bilbaíno estaba aquí empleando la ficción para poner en juego una idealización de su propio conflicto entre razón y fe, resolviendo en el personaje aquellas las luchas interiores que él mismo nunca pudo resolver de forma efectiva. Es decir, Pachico alcanzó en la novela esa fe a la que el Unamuno real aspiraba y que, pese a haberla definido teóricamente, nunca llegó a sentir en su pecho con suficiente verdad.

Del mismo modo, en la novela *Nuevo Mundo*, Unamuno intentó recrear este conato de vuelta a la fe sometiéndolo igualmente a cierta idealización. El personaje Eugenio Roderó regresó de sus estudios en Madrid con un descreimiento consumado, fruto de un proceso de racionalización de la fe. Sin embargo, al volver a instalarse en su tierra nativa, ese descreimiento fue diluyéndose al compás de sus recuerdos infantiles, desde los cuales, fue tomando cuerpo una forma renovada de la fe.

Mecíase en ensueños vagos, distraído del proceso del sacrificio incruento, repasando mil menudos incidentes de su niñez, y sin saber cómo se encontró con el padrenuestro en la boca. Al advertirlo lo recogió con cariño, como don celeste y fuélo repitiendo palabra por palabra, paladeándolas y reteniéndolas en la mente hasta que se disolvieran derramando por las honduras de su ánimo dulzor y sahumándolas con el sahumero de los infantiles recuerdos de pureza que en sí llevaban. [...]

En las profundidades infantiles de su espíritu que rebosaban a su conciencia parecían repercutir entonces los ecos purísimos de la infancia del cristianismo. [...]

Vio entonces claro que al rejuvenecer en su alma los suaves sentimientos de su religión infantil había acabado de matar los viejos dogmas, de cuyas cenizas surgía vigorosa la fe, la santa fe, fe en la fe, la que crea lo que no vemos, la que hace el dogma, lo aviva, lo transforma, lo mata y lo resucita, la fe en la fe misma.”⁵⁵⁰

⁵⁵⁰ UNAMUNO, Miguel de. *Nuevo Mundo* (edición de Laureano Robles). Madrid: Trotta, 1994, pp. 55-56.

Nuevamente, vemos aquí notables coincidencias con la noción de fe esbozada por Unamuno en sus manuscritos juveniles (una fe creativa, depurada de dogmas...) y con la experiencia de volver a algunas de sus prácticas devotas. Sin embargo, al igual que ocurría con Pachico Zabalbide, el caso de Eugenio Roderó responde a la tentativa unamuniana de resolver desde la ficción el conflicto que no pudo resolver en su vida real durante estos años, pues, como sabemos, sus intentos por recuperar la fe de la infancia y por hacer suyo ese renovado concepto de fe que había ido esbozando, fue un intento finalmente frustrado.

Por otra parte, sobre esta visión renovada de la fe del joven Unamuno también nos puede iluminar una carta a Clarín fechada el 31 de mayo de 1895, es decir, el mismo año de la novela *Nuevo Mundo*. En dicha carta, le confiesa lo siguiente respecto al protagonista de ese proyecto de novela:

Hace tiempo que tengo en proyecto escribir un cuento que se reduzca a esto: Llega a Madrid un muchacho llevando en su alma una honda educación religiosa y sentimientos de delicada religiosidad; bajo esta capa protectora que le aísla de cierto ambiente se robustecen sus sentimientos morales de profunda seriedad de la vida, y llega un día en que no necesitando de la cubierta y resultando pequeña ésta la rompen. En puro querer racionalizar su fe la pierde (así me sucedió), como lleva a Dios en la médula del alma no necesita creer en él, es acto reflejo; todo ello ha sido labor interna, es hondamente religioso y no necesita ser creyente. Pero va al mundo, choca con uno y con otro, tiene que luchar y lucha y sus energías y sentimientos morales van desfalleciendo, y siente cansancio y que el mundo le devora el alma. Entra un día en una iglesia a oír misa y el recinto, las luces, los niños [...] el ambiente todo, le transporta a sus años de sencillez, le saca de las honduras del alma estados de conciencia enterrados en su subconciencia, le vuelve a una edad pasada, [...] y siente que sus sentimientos morales se vigorizan al contacto de la vieja capa tibia aún con el calor antiguo. [...] Y cobra una fe nueva y oye misa sin ser creyente oficial, se toma baños de pureza juvenil.⁵⁵¹

La cita en cuestión, además de revelar el autobiografismo de la novela *Nuevo mundo*, da cuenta de la importancia de estas tentativas por volver a la fe que Unamuno abordó personalmente durante estos años y que en esta novela de nuevo son objeto de cierta idealización, pues en su vida real, Unamuno no llegó a volver a abrazar la fe religiosa de forma concluyente. En ese sentido, Armando Zubizarreta ha matizado sobre el autobiografismo de dicha novela:

Es indudable que don Miguel había dado forma literaria a su aventura religiosa en *Nuevo Mundo*. [...] Sin embargo, a juzgar por las características de la obra, [...] ese retorno a la Iglesia debe referirse no a un regreso definitivo [...] sino a algún retorno efímero como el que [...] se localiza en 1884.⁵⁵²

Adonde queremos llegar es a que Unamuno da la impresión de querer recrear en ambos personajes su confuso estado espiritual de esta etapa, pero idealizándolo. De hecho, en las novelas no es el conflicto razón y fe la nota dominante, sino más bien el

⁵⁵¹ V. V. A. A. *Epistolario a Clarín* (prólogo y notas de Adolfo Alas). Madrid: Escorial, 1941, pp. 53-54.

⁵⁵² ZUBIZARRETA, Armando. *Tras las huellas de Unamuno*. Madrid: Taurus, 1960, p. 68.

retorno a una fe renovada. En cambio, en sus manuscritos de esta época tiene una mayor presencia dicho conflicto. Desde ahí, interpretamos que Unamuno recreó aquí la consumación del retorno a la fe que él mismo nunca pudo hacer efectivo, pero que latía en su interior como una tentación.

La crítica unamuniana también ha sometido a reflexión estos intentos de retorno a la fe por parte del joven Unamuno, guiándose por el material autobiográfico que ofrecen estas dos novelas. Así, Sánchez Barbudo ubica entre 1884 y 1886 el conato del joven pensador bilbaíno por volver a la fe católica. El problema es que se ha basado en la “crisis de retroceso” que sufre Pachico Zabalbide en el ecuador de *Paz en la guerra*. Sin embargo, según nuestra interpretación, esto se correspondería más bien con las últimas intervenciones del personaje de la novela, como acabamos de ver unas páginas atrás. Más allá de estas divergencias, el juicio de Sánchez Barbudo demuestra una gran agudeza, pues desconociendo los cuadernos de notas, que ni siquiera menciona, ubica el origen de este momento crítico en 1884.⁵⁵³ Asimismo, resulta llamativo que manifieste su queja sobre cómo la crítica unamuniana ha pasado por alto esta crisis de Unamuno, eludiéndola o bien restándole importancia, cuando se trata de un momento decisivo en su devenir espiritual.⁵⁵⁴ Por otra parte, este estudio de Sánchez Barbudo presenta también importantes lagunas, por ejemplo, cuando define el periodo de 1884 a 1886 como “dos años de beatería” en que “estuvo asistiendo a misa en Bilbao”.⁵⁵⁵ Quizás la clave de su equívoco resida en que se atiene en demasía a la citada carta a Clarín, donde afirma el joven bilbaíno: “he estado asistiendo a misa al día y comulgando al mes con verdadero fulgor y no pura fórmula hasta lo veintidós años, y de puro religiosidad creo dejé de hacerlo.”⁵⁵⁶ Sobre esta base, sostiene Sánchez Barbudo, “si no mentía del todo a Clarín [...] al decir que estuvo asistiendo a misa con verdadero fulgor hasta los veintidós años, sólo queda una solución: que después de haber perdido la fe en Madrid la hubiera recobrado en algún momento, probablemente a su regreso a Bilbao, a los

⁵⁵³ “Añoranza de la fe de su niñez y repetición de la congoja [...] debieron aparecer ya juntas, quizás por vez primera, en 1884...” SÁNCHEZ BARBUDO, Antonio. La formación del pensamiento de Unamuno -Una conversión ‘chateaubrianesca’ a los veinte años-. *Revista Hispánica Moderna*, 1949, vol. 15, p. 101. Desde ahí, sentencia Sánchez Barbudo que “Unamuno, pues, debió pasar por la experiencia de una conversión, hacia sus veinte años.” *Ibidem*, p. 103.

⁵⁵⁴ “Aunque todos identifican a Pachico con Unamuno, pensando sobre todo en la historia de la pérdida de la fe, poca o ninguna importancia se da a la posterior conversión de Pachico, [...] la ‘crisis de retroceso’ de ese personaje, [...] Diríase, pues, que tal crisis no tuvo importancia alguna en la vida de Pachico, cosa que todos han observado, pero de ahí se ha deducido, con menos fundamento, que tampoco debió tenerla en la vida de Unamuno.” *Ibidem*, p. 102.

⁵⁵⁵ *Ibidem*, p. 105.

⁵⁵⁶ V. V. A. A. *Epistolario a Clarín* (prólogo y notas de Adolfo Alas). Madrid: Escorial, 1941, p. 53.

veinte años.”⁵⁵⁷ El problema es que Sánchez Barbudo no tuvo en cuenta la tendencia de Unamuno a la teatralización a la hora de esbozar sus propios retratos autobiográficos, que siempre hay que abordar con reservas, como hemos reiterado insistentemente en este trabajo. A juzgar por la documentación de los cuadernos de notas, con la que nosotros sí contamos, Unamuno no es que retornara a la fe poco tiempo después de su regreso a Bilbao. Lo que hizo entonces fue recorrer un itinerario poblado de vaivenes entre el racionalismo positivista y la vuelta a la fe católica, pero sin que se produjese en este recorrido ningún posicionamiento definitivo. Es más, probablemente, nunca llegó a hacerse efectivo este retorno a la fe. A mi juicio, a lo que más llegó fue a un anhelo de fe, a un querer creer; hipótesis interpretativa que comparte Sánchez Barbudo, como deja ver al final del artículo citado:

En estos dos años, si Unamuno en verdad no creyó, como parece lo más probable [...] es seguro, sin embargo, que al menos debió esforzarse en creer [...] que debió luchar consigo mismo y poner en práctica, angustiado, el consejo de Pascal a los que buscan la fe, de tomar agua bendita ‘haciendo todo como si creyesen’. [...] Esto explicaría el ‘verdadero fulgor’ con que asistió a misa hasta los veintidós años, fervor nacido de la voluntad más que de la fe, que debió hacer del Unamuno de 1885 una oveja distinta, diferente de aquellos corderos que sin grandes problemas iban a misa simplemente, [...]

Estos años debieron ser en Unamuno base de su antidogmatismo, [...] desde entonces debió pensar que su ansia de creer implicaba una fe mayor que la de aquellos que sin pasión pensaban creer. De esos dos años -de 1884 a 1886- arrancaría, pues, lo esencial de Unamuno, cual aparece completamente formado después de su crisis de 1897...⁵⁵⁸

Continuando con Sánchez Barbudo, llama la atención que en otro artículo posterior, en el que se ocupa de la trayectoria espiritual de Unamuno alcanzando hasta la crisis de 1897, se refiera a esta como la “culminación de un largo período de inquietud religiosa: quince años antes él había perdido la fe; había poco después querido recobrarla y no pudo; había querido resignarse, engañarse, y no pudo tampoco; y desde 1895 sintió creer ‘tendencias místicas’ [...] que fueron sin duda las que le llevaron a esa crisis dos años después.”⁵⁵⁹ Esta interpretación será pertinentemente matizada por Cerezo Galán, el cual, partiendo de su examen de los cuadernos de notas del joven Unamuno, subraya lo siguiente: “Sánchez Barbudo pasa por alto que este retroceso o repliegue nostálgico en la fe de su infancia no era más que un movimiento coyuntural dentro de un proceso de marchas y contramarchas, que debió durar mucho tiempo, y que, a decir verdad, nunca desapareció enteramente en Unamuno.”⁵⁶⁰ En efecto, el

⁵⁵⁷ SÁNCHEZ BARBUDO, Antonio. La formación del pensamiento de Unamuno -Una conversión ‘chateaubrianesca’ a los veinte años-. *Revista Hispánica Moderna*, 1949, vol. 15, p. 102.

⁵⁵⁸ *Ibidem*, p. 106.

⁵⁵⁹ SÁNCHEZ BARBUDO, Antonio. Una experiencia decisiva: la crisis de 1897. En *Miguel de Unamuno*. Madrid: Taurus, 1974, p. 101.

⁵⁶⁰ CERESO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 129.

filósofo vasco no pasó en estos años por etapas más o menos duraderas de fe y de descreimiento, sino que vivió en continuo conflicto, con momentos pasajeros de exaltación unas veces de la fe y otras de la razón.

¿Cuánto duró esta situación? Sánchez Barbudo supone que un par de años, de 1884 a 1886, y que tras este paréntesis volvió de nuevo a la increencia. Pero Armando Zubizarreta ha mostrado cómo la gran crisis espiritual de 1897 estuvo precedida de una antesala, [...] que se extiende hasta 1895. Quedarían, por tanto, diez años de increencia en sentido estricto. [...] Me inclino más a pensar que Unamuno vivió en este tiempo, a partir de su primera crisis religiosa en Madrid, en permanente combate interior, con oscilaciones de uno y otro signo. [...] Se diría que a la crisis le subyace un trasfondo agónico de irresolución o, si se prefiere, de tensión interior incesante. [...] Desde los primeros combates en Madrid hasta el *climax* definitivo del 97, vivió en una crisis permanente. Y cuando salió de ella, fue precisamente para hacer de la tensión agónica una forma de vida espiritual. Esto explica que su primera estación intelectual, de 1886 a 1896, a la que he calificado de ‘racionalismo humanista’, fuera tan precaria por insuficiente para responder a las demandas de sentido, implícitamente religiosas, que aún estaban operando en su ánimo.⁵⁶¹

Desde ahí, podemos entender que las continuas crisis que padeció el joven Unamuno no eran episodios puntuales, sino reflejo del estado de “crisis permanente”, como acertadamente lo denomina Cerezo Galán, que pasaría a dominar a su vida en adelante.⁵⁶² En resumidas cuentas, podemos interpretar a la luz de lo visto hasta aquí que, desde algún tiempo después de su regreso a Bilbao, Unamuno recorrió un camino que fue del apogeo positivista y racionalista a un intento de regeneración de la fe católica, pero que debemos entender más como una aspiración o un anhelo que como algo efectivo. En todo caso, esta fe renovada se define ahora como fe creativa, depurada de dogmas y tendente a lo absoluto, y será el contrapunto del criterio racionalista y positivista con el que paralelamente estaba elaborando su epistemología. Pero lo fundamental es que ambas dimensiones, razón y fe, permanecerán en adelante en perenne conflicto, y que esta concepción conflictiva de la existencia pasará a regir la vida y el desarrollo intelectual de Unamuno.

I.5. La llegada a Salamanca (1891-1892)

En este último epígrafe, nos ocuparemos de los primeros años de Unamuno en Salamanca, desde su primera visita en junio de 1891 hasta finales de 1892, pues esta

⁵⁶¹ *Ibidem*, p. 131.

⁵⁶² En este sentido, escribe Cerezo Galán sobre las crisis de Unamuno: “me parece más verosímil hablar, más que de episodios puntuales, de una crisis permanente desde que el joven Unamuno entró en contacto asiduo en sus años universitarios con la cultura moderna y sintió perder su fe religiosa. A partir de ahí, todo fueron combates, indecisiones, alternancias”. *Ibidem*, p. 227. A esto mismo, se refirió también unos años antes Serrano Poncela: “Estas crisis no eran simples episodios dentro del proceso general de maduración intelectual. Significaban algo más grave y determinante: la rotura total con un pasado, no ya personal sino familiar y comunal que le amarraba a la vieja España; el punto de partida de un proyecto de vida ulterior cuya final habría de ser nada menos que una filosofía: la filosofía de la inmortalidad.” SERRANO PONCELA, Segundo. *El pensamiento de Unamuno*. México: FCE, 1978, p. 14.

última fecha es el límite temporal que impusimos a este trabajo. Nos acercaremos así a su estreno en la Cátedra de Lengua Griega de la Universidad de Salamanca, incidiendo en el modo de dar clases del joven profesor vasco, y a las diferentes polémicas en que se vio inmerso a través de la prensa salmantina desde poco tiempo después de su llegada. Previamente a eso, al igual que en los epígrafes anteriores, trazaremos una breve contextualización de la ciudad del Tormes en aquella época.

I.5.1. Salamanca a finales del XIX: decadencia y guerras intestinas

A finales del siglo XIX, Salamanca era una ciudad de contrastes, donde convivían los vestigios de un pasado majestuoso, visible en sus edificios civiles y religiosos, con un deteriorado paisaje urbano plagado de casas deterioradas y calles mal empedradas, sucias y pestilentes. No obstante, todavía se podía palpar el esplendor en que había vivido la ciudad entre los siglos XV y XVI, cuando se erigió en uno de los núcleos del renacimiento español. Entonces, merced al notable prestigio de su Universidad, sumado a una nobleza pudiente y al fuerte peso de la iglesia católica en la ciudad, Salamanca se había convertido en una de las principales urbes de España. De aquella época procedían sus principales edificios: la Catedral nueva, la Universidad, la Casa de las Conchas, el Convento de San Esteban, el Convento de las Dueñas, el Palacio de la Salina, el Palacio de Monterrey... A finales del XIX, sin embargo, pocos rastros quedaban ya de aquel pasado refulgente. Los vetustos edificios habían sido víctima de un progresivo abandono, viéndose gravemente deteriorados por el paso del tiempo. La suciedad era visible, además, en las calles y plazas de la ciudad, que aún no tenía alcantarillado, por lo que presentaba unas pésimas condiciones higiénicas y de saneamiento. De hecho, según los testimonios de la época, un hedor pestilente embadurnaba el ambiente desde los kioscos urinarios y las aguas fecales de sus aproximadamente 20.000 habitantes.⁵⁶³ Esta era, por otra parte, la razón de las continuas epidemias que afectaban a la población y de la elevada tasa de mortalidad, que le había valido el sobrenombre de “ciudad de la muerte”.

Económicamente, Salamanca atravesaba también un momento difícil. Con la Universidad en retroceso desde hacía tiempo, la agricultura y la ganadería sin apenas

⁵⁶³ Rabaté, a partir de su investigación sobre la prensa salmantina de estos años, describe el aspecto de Salamanca en los siguientes términos: “Entre las emanaciones que perfuman de continuo el aire que respiran los salmantinos, se desprenden ‘los malolientes faroles de petróleo’ [...], los olores fétidos de los kioscos urinarios que inficionan la atmósfera con sus miasmas, ‘el hedor insoportable’ de unas calles llenas de baches, inmundicias o aguas fecales.” RABATÉ, Jean-Claude. *1900 en Salamanca: guerra y paz en la Salamanca del joven Unamuno*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1997, p. 31.

desarrollo, y una infraestructura industrial débil, la ciudad se sostenía básicamente sobre el comercio.⁵⁶⁴ En cuanto a la estructura social, la cúspide de la pirámide la ocupaba una oligarquía formada por terratenientes, ganaderos, comerciantes, industriales, banqueros, médicos, abogados, militares y clérigos. Le seguía una clase media que cubría el sector servicios, repartido entre docentes y administrativos, y la clase baja la conformaban jornaleros, mozos de almacén y trabajadoras del servicio doméstico, es decir, obreros sin cualificación que solo tenían por debajo en la escala social a los muchísimos mendigos que vivían esparcidos por la ciudad. A ello, hemos de sumar la presencia de la Universidad, que con sus muchos estudiantes intercalando la asistencia a las aulas con la vida bullanguera, seguía dando un sello singular a Salamanca.⁵⁶⁵ Luciano González Egido describe en los siguientes términos cómo era aquella Salamanca con la que se debió encontrar Unamuno en 1891:

Salamanca [...] es un enorme panteón, un inmenso convento, un museo de piedra, un ámbito gloriosamente libresco. El pasado gravita condicionantemente sobre el colectivo urbano. La historia muerta es insoslayable. [...] Es una ciudad abarcable y vividera, vecinal y humana; una ciudad anclada en el tiempo, dependiente de una agricultura subdesarrollada y dedicada fundamentalmente al sector servicios, incluidas sus varias encarnaciones más nobles, como por ejemplo la cultura. Salamanca era provincia, en la más plena significación de la palabra decimonónica, con todo lo que tiene de marginación, de abandono y de ensimismamiento. [...] Una ciudad como, debemos suponer, era Bilbao, en los primeros años de Unamuno, con el campo a mano, el aislamiento fácil y una vida de relación social,...

A partir de estos datos, podemos hacernos una idea de la ciudad del Tormes, de una Salamanca que, como hemos dicho, vivía en la nostalgia de su pasado, pero que no podía huir de su deplorable y apático presente. A eso precisamente se ha referido Jean-Claude Rabaté, que describe en los siguientes términos el estado de la ciudad helmántica durante aquellos años:

⁵⁶⁴ “Había diez fábricas de curtidos, una fábrica de almidón, seis talleres de calzado, tres industrias de confección de fideos, cuatro de jabón y una de licores. La industria metalúrgica no llegó hasta 1884, con la instalación de una modesta Fundición de Maculet y Moneo. Había 132 comercios.” GONZÁLEZ EGIDO, Luciano. *Miguel de Unamuno*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1997, p. 75.

⁵⁶⁵ Gracias a las memorias de José Balcázar y Sabariegos, alumno de la Universidad de Salamanca a comienzos de la década de 1890, contamos con un retrato fidedigno de la vida estudiantil de la ciudad: “En Salamanca sentíase intensamente la vida escolar. Los estudiantes llenábanlo todo. [...] En una población escolar tan numerosa como la de Salamanca cada uno actuaba según sus gustos. Unos, los menos, consideraban los libros de primera el vino de Toro, el clarete de Hervás y el blanco de la Nava y, amigos de cuchipandas y jaranas, dejaban de asistir a clase antes que a la tasca del tío Quico en la calle de Sánchez Barbero, que era su predilecta. Tampoco faltaba entre ellos gente moza, antojadiza, arrojada, libre, gastadora, discreta, diabólica y de humor que se pasara el día indagando el paradero de las Esperanzas de Torralba, Meneses y Pacheco. Los había aficionados al dominó y en el Café Suizo o en el de las Cuatro Estaciones invertían la tarde en ese juego. Otros formaban siempre en todas las procesiones, no pocos más por cálculo que por devoción. A los billares de la calle de Toro acudían no pocos estudiantes atraídos por el juego de la treinta y una...” BALCÁZAR Y SABARIEGOS, José. *Memorias de un estudiante de Salamanca*. Madrid: Librería de Enrique Prieto, 1935, p. 15.

⁵⁶⁶ GONZÁLEZ EGIDO, Luciano. *Salamanca, la gran metáfora de Unamuno*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1983, p. 37.

La imagen consabida que se desprende de la Salamanca finisecular es la de un poblachón apacible y tranquilo de unos 20.000 habitantes, que dormita en las glorias del pasado: es también la visión idealizada de una ciudad sin suceso notable, de una capital de provincia en parte arruinada, en torno a una universidad moribunda, con catedráticos hundidos en la rutina de sus clases, o invadidos por el ambiente sosegado de la ciudad.⁵⁶⁷

Por otra parte, como ha puntualizado Jean-Claude Rabaté, Salamanca escondía arduas tensiones tras su aparente calma. Los protagonistas de las principales polémicas que allí agitaban eran: una incisiva prensa local que sacudía todos los problemas candentes de la ciudad; un clase política profundamente dividida entre tradicionalistas católicos y progresistas liberales; y el obispo Fray Tomás de Cámara, cabeza visible de un clero omnipresente que tomaba parte en casi todas las contiendas y trataba de controlarlo todo.⁵⁶⁸ El principal escenario de aquellas tensiones era la prensa, en la que convivían diarios liberales como *El Adelanto* y *El Noticiero Salmantino*, republicanos como *La Libertad* y *La Democracia*, obreros como *El Combate*, conservadores como *El Fomento* y *El Diario de Salamanca*, integristas como *La Región* y *La Información*, y católicos como *El Criterio* y *El Lábaro*. No obstante, la mayor parte de los enfrentamientos durante estos años se activaron desde la escisión entre los medios tradicionalistas católicos y los progresistas liberales. En cuanto a los motivos de tales contiendas, fueron asuntos tan diversos como el problema de la higiene de la ciudad, conflictos universitarios como el denominado “caso Arés”, las elecciones municipales de mayo de 1891, o la polémica entre los comerciantes en torno al descanso dominical. Pero por encima de estas contiendas estaban las luchas religiosas y políticas, que no estaban protagonizadas en exclusiva por la escisión entre tradicionalistas católicos y progresistas liberales. A pesar de que Salamanca era uno de los centros de aquellas “derechas antiliberales” que abundaban entonces en España, también en el seno de los católicos salmantinos existía una fuerte división: entre los jesuitas de la Clerecía, protegidos por el sector integrista de Gil y Robles y Manuel Sánchez Asensio; y los

⁵⁶⁷ RABATÉ, Jean-Claude. *1900 en Salamanca: guerra y paz en la Salamanca del joven Unamuno*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1997, p. 14.

⁵⁶⁸ Sobre este control del padre Cámara, advierte Manuel M^a Urrutia: “trata de controlar la vida de la pequeña urbe salmantina, donde existe una gran influencia clerical (la ciudad cuenta con alrededor de 500 clérigos, lo que, en una ciudad de unos 23.000 habitantes, supone una relación aproximada de ¡1 por cada 45 habitantes!” URRUTIA LEÓN, Manuel M^a. Un nuevo seudónimo de Unamuno: *Héteros*. *Letras de Deusto*, julio-septiembre 2000, nº 88, vol. 30, p. 223. También Rabaté se ha pronunciado sobre este ejercicio de poder del padre Cámara en Salamanca, destacando “lo novedoso de su labor incansable para aprovechar la prensa como método de propaganda, a fin de contrarrestar a la vez las ideas derramadas por la prensa republicana u obrera y por el diario integrista;...” RABATÉ, Jean-Claude. *1900 en Salamanca: guerra y paz en la Salamanca del joven Unamuno*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1997, p. 171. Según Rabaté, el padre Cámara: “Es el auténtico amo de la prensa salmantina, es el quien hace y deshace las publicaciones. Gracias a la prensa, ha puesto a un Alcalde y ha condenado a dos libre-pensadores, Mariano Arés y Pedro Dorado Montero,...” *Ibidem*, p. 188.

agustinos del padre Fray Tomás de Cámara, despectivamente denominados “mestizos”.⁵⁶⁹

En cuanto a la Universidad de Salamanca, que en su época de esplendor había llegado a albergar a casi 8.000 estudiantes, atravesaba entonces momentos difíciles. En el curso 1891-92, cuando se incorporó Unamuno, contaba con 1.028 estudiantes: 595 en la Facultad de Derecho, 198 en la Facultad de Medicina, 160 en la Facultad de Filosofía y Letras, y 77 en la Facultad de Ciencias.⁵⁷⁰ De estas cuatro facultades, solo las de Derecho y Filosofía y Letras conferían grados oficiales, mientras que las de Medicina y Ciencias eran “facultades libres” a cargo del Ayuntamiento y la Diputación de Salamanca. Pero el progresivo descenso del número de alumnos no era su mayor problema, sino la amenaza de su desaparición, que planeaba sobre ella desde finales del siglo XVIII. En aquel momento, uno de los responsables de que siguiese activa fue don Mamés Esperabe, rector de la Universidad de Salamanca desde 1869 y que, aunque no había logrado sacarla de su anquilosamiento, sí evitó que desapareciera y sentó las bases de la futura reestructuración de los estudios universitarios. A esto, hemos de sumar que, cuando llegó Unamuno, en el claustro de la Universidad reinaba una profunda división entre tradicionalistas católicos e integristas, por un lado, y liberales republicanos, por otro, al igual que en el resto de la ciudad. Una de las causas radicaba en las polémicas que había suscitado el entierro del antiguo catedrático de Metafísica, Mariano Arés, en marzo de 1891. Arés, que había sido cercano al krausismo y “librepensador de convicción”, recibió conforme a sus ideas un entierro civil, al que acudieron unas 4.000 personas. Sin embargo, tan solo asistieron los profesores de tendencia liberal. Ni siquiera el entonces rector, don Mamés Esperabé, que era además amigo del difunto,

⁵⁶⁹ El propio Unamuno dio cuenta de esta situación: “Esta Salamanca era por entonces, cuando yo llegué acá, uno de los más activos focos -acaso el más activo- de las luchas intestinas de la derecha anti-liberal. [...] Y las más destacada figura era Enrique Gil Robles [...] Se inspiraba aquel grupo en los jesuitas de la Clerecía, que entonces regían en ésta el Seminario, y se revolvía, en insidiosa rebeldía, contra las tendencias políticas del prelado, R. P. Cámara, agustino.” OCE, VIII, 1203. A este respecto, ha subrayado también Jean-Claude Rabaté: “en Salamanca, ‘la meca del integrismo’, se desencadena la batalla periodística entre católicos en el último decenio del siglo XIX. Cada semana el prelado sufre los ataques de Manuel Sánchez Asensio y sus partidarios, [...] Este catolicismo a la ofensiva pero profundamente dividido, estas batallas periodísticas rudas y sonoras no pueden ocultar las actitudes básicas parecidas que mantienen íntegros y mestizos frente a la sociedad de finales del siglo XIX. Todos los católicos están unidos contra el enemigo común, el liberalismo,...” RABATÉ, Jean-Claude. *1900 en Salamanca: guerra y paz en la Salamanca del joven Unamuno*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1997, p. 187. Más allá de este enemigo común, Rabaté destaca “la intransigencia de la prensa integrista frente a ‘los mestizos’. Es notable la virulencia de las campañas de *La Región* y luego de *La Información* contra el Padre Cámara; en este caso la prensa es un poderoso instrumento para difundir las tesis integristas, y, en Salamanca, Manuel Sánchez Asensio, periodista incansable, ha emprendido contra el Obispo una guerrilla permanente.” *Ibidem*, p. 188.

⁵⁷⁰ RABATÉ, Colette y Jean-Claude. *Miguel de Unamuno. Biografía*. Madrid: Taurus, 2009, p. 125.

asistió al funeral, lo cual fue objeto de críticas y comentarios desde la prensa. Desde entonces, en el claustro de la Universidad de Salamanca se produjo una profunda escisión entre católicos y liberales. No obstante, el principal instigador de aquella polémica, como de tantas otras, fue el padre Cámara, que condenó el entierro y provocó así que la prensa local volviese a desenvainar sus cuchillos para seguir ahondando en la división ya reinante en la ciudad del Tormes.⁵⁷¹ Aquel acontecimiento conmocionó a la población al completo, como recordó Unamuno en dos discursos que dio muchos años después en la Universidad de Salamanca. Y es que, aunque él no presencié el acto, sí fue partícipe, recién llegado a la ciudad, de las hondas secuelas del mismo.⁵⁷² De todas formas, el joven profesor vasco no tardaría mucho tiempo en convertirse en un protagonista más de los múltiples frentes de lucha abiertos en la prensa de la ciudad. Y no solo se entrometió en estas polémicas universitarias, sino también en las contiendas políticas y religiosas, y posicionándose del lado liberal, como podemos sospechar. No

⁵⁷¹ Sobre esta polémica en la prensa salmantina, ha escrito Rabaté: “En definitiva, ‘el caso Arés’ abre en la ciudad de Salamanca un periodo particularmente conflictivo entre dos bandos -los liberales y los católicos- que esgrimen el arma de la prensa. *La Libertad* se opone a *La Región*, a *La Semana Católica de Salamanca* y a *El Criterio*, [...] La condena de la prensa y de los asistentes al entierro por el prelado señala el principio de una ofensiva del clero contra el sector liberal de la ciudad:...” RABATÉ, Jean-Claude. *1900 en Salamanca: guerra y paz en la Salamanca del joven Unamuno*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1997, p. 140. El propio Unamuno también dio cuenta de esta escisión en el texto “Reflexiones actuales VII”, publicado el 26-XII-1934: “De un lado, los precitos, los liberales en pecado de herejía, los republicanos -que dominaban entonces la ciudad y su concejo-, y del otro, los tradicionalistas, divididos a su vez en mestizos, carlistas e integristas. Y en medio, el obispo, el R. P. Cámara, agustino, celebrado orador.” UNAMUNO, Miguel de. *Ensueño de una patria. Periodismo republicano 1931-1936* (edición y prólogo de Victor Ouimette). Valencia: Pre-Textos, 1984, p. 216.

⁵⁷² En el primero de estos discursos, que tuvo lugar en marzo de 1916, con motivo de una velada en memoria del catedrático Luis Rodríguez Miguel, recordaba: “Llegué acá en tiempos de ardorosa lucha. Hacía un año habíase muerto don Mariano Arés, a quien no conocí y cuya muerte y entierro civil fue el arranque de agitadas controversias. De un lado, el grupo de los llamados integristas, que iban más que a recibir instrucciones, a confortarse a los claustros de la Clerecía, y del otro, los liberales, en cuyas filas formé, desde luego.” OCE, IX, 335. En la misma línea, en otro discurso celebrado el 14-IV-1932 con motivo del primer aniversario de la República, dijo: “Fue en 1891 [...] cuando llegué a esta Universidad salmantina. La encontré, como la ciudad toda, hondamente perturbada por luchas de carácter político; [...] Acababa de morir un prestigioso profesor de esta casa, a quien no pude conocer; y acababa de morir fuera del seno de la Iglesia católica, en que había nacido y vivido, lo cual dio lugar a ciertas modificaciones en su entierro, que no fue acompañado por todo lo que ordinariamente ha acompañado aquí a los profesores de esta Escuela. Y trajo esto una profunda división, una lucha, no ya entre los maestros y alumnos, sino que se extendió a toda la ciudad. Cuando llegué, tomé parte en aquella lucha política, que vivían entonces profundamente las masas escolares, los ciudadanos todos de Salamanca.” OCE, IX, 423. También el bibliotecario Manuel del Castillo, que ya entonces trabajaba en la Universidad de Salamanca, nos ha legado su testimonio de aquellos acontecimientos: “Llegó Unamuno a Salamanca en un momento de crisis espiritual que interesaba a toda la ciudad y hasta a la provincia, provocada por el heroico fallecimiento entonces de uno de los más ilustres catedráticos de esa Universidad, de ejemplar austeridad ideológica, don Mariano Arés y Sanz, que motivó un solemne entierro civil, a pesar de todos los medios que, para evitarlo, puso en práctica la reacción dominante. / Varios compañeros del muerto, el Archivero de la Universidad, José María de Onís (padre) y yo, fuimos objeto de las diatribas de la prensa clerical y de la episcopal condenación del P. Cámara, que con nosotros compartieron los catorce o quince mil acompañantes al sepelio del inolvidable amigo.” CASTILLO, Manuel del. Nueve lustros después. *El Adelanto* -Suplemento extraordinario-, 29-IX-1934, p. 17.

había venido a pasar desapercibido, pues su carácter se lo impedía y le obligaba a tomar parte. Aunque lo más importante es que, aun sin saberlo entonces, Unamuno había encontrado en Salamanca un espacio idóneo para su destino vital, la atalaya perfecta desde la que poder desplegar su intensa labor de agitación intelectual.

I.5.1. El joven y polémico profesor vasco

Unamuno llegó por primera vez a la ciudad del Tormes el domingo 12 de junio de 1891, para al día siguiente tomar posesión de su nuevo cargo en la Universidad de Salamanca. Su primera impresión de la ciudad fue buena, aunque le llamaron la atención el aspecto deteriorado de sus calles y sus casas desvencijadas, en contraste con los lustrosos vestigios de un fastuoso pasado. Así lo hizo saber el recién llegado Unamuno a su amigo Pedro Múgica, al que comenta por carta: “Salamanca no me disgusta, unos cuantos soberbios edificios rodeados de casuchas tísicas y callejas anémicas.” (EPM, 148) Era la imagen de la ciudad que se imponía a ojos del neófito, que empezaba a dejar atrás su mirada esquiva hacia Castilla. Sin embargo, según sostiene González Egido a partir de la citada confidencia a Múgica, las palabras de Unamuno “no delatan ningún entusiasmo, más bien una tolerancia resignada”, viendo “su nueva residencia con una especie de óptica acomodaticia”.⁵⁷³ En todo caso, esta llegada a Salamanca constituiría un momento decisivo en su trayectoria vital e intelectual, pues justo entonces, dice González Egido, “comenzó un proceso de acercamiento a la ciudad y a su contexto paisajístico y significativo, que sería determinante en su vida y en su obra.”⁵⁷⁴

Tras aquella primera visita en solitario del mes de junio, Unamuno regresó a Salamanca el 2 de octubre, ya con su mujer, para el inicio del curso académico. Les esperó en la estación de tren el bibliotecario de la Universidad, Manuel Castillo, que al poco tiempo se convertiría en uno de sus aliados allí. Durante los primeros días, fue él quien acompañó a Unamuno en las visitas protocolarias a las autoridades académicas, además de mostrarle los principales edificios civiles y religiosos de la ciudad.⁵⁷⁵ En

⁵⁷³ GONZÁLEZ EGIDO, Luciano. *Miguel de Unamuno*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1997, p. 68.

⁵⁷⁴ *Ibidem*, p. 7.

⁵⁷⁵ El propio Manuel Castillo da cuenta de aquel primer encuentro: “Unamuno llegó a Salamanca para posesionarse de su cátedra, [...] en una madrugada del 2 de Octubre de 1891. Llegaba a una ciudad desconocida para él, tanto como él lo era de ella, y en la estación, sin otra representación que la propia, le esperaba, sin saberlo él, un joven a la sazón y hoy viejo también, modesto bibliotecario de la Universidad salmantina, [...] Manuel Castillo. / Yo le acompañé durante los primeros días a todas partes, tanto en las visitas protocolarias al Rector entonces, don Mamés Esperabé, como en las de apacible contemplación de

principio, el joven matrimonio se instaló en una pensión del número 16 de la calle Libreros, a escasos metros de la Universidad.⁵⁷⁶ Allí residirían de forma eventual hasta el mes de diciembre, cuando se mudaron a una casa situada en el Campo de San Francisco, en el límite del casco antiguo de la ciudad. A diferencia de la pensión, aquella casa se acercaba más al hogar con el que tanto habían soñado y del que, hasta ahora, no habían podido disfrutar.

La disposición y el ánimo de Unamuno se encontraban en buen estado. De inicio, la ciudad le satisfacía por su aparente calma y por el clima espiritual que transpiraban sus calles y edificios. Además, la excelente biblioteca con que contaba la Universidad de Salamanca le brindaba unas inmejorables condiciones para el estudio y la investigación, que eran entonces sus principales propósitos. “Hay buena biblioteca - escribe a Múgica- y una regular consignación en la Universidad para adquirir libros a petición de los profesores.” (EPM, 148) En este sentido, destaca que su compañero en la Cátedra de Lengua Griega, Enrique Soms y Castelín, había logrado completar en la biblioteca de la Universidad una buena sección de textos clásicos y de estudios sobre literatura y filosofía griegas. El joven profesor llegaba así a su nueva ciudad henchido de ilusiones y con una gran predisposición para trabajar, tanto en la docencia de su Cátedra, como en sus quehaceres periodísticos, literarios y filosóficos: “Traigo ánimo de trabajar, en mi cátedra y el griego ante todo y sobre todo, en mi eterna novela después y en otros trabajos, pues el tiempo no creo que falte.” (EPM, 152) Por fin atisbaba Unamuno un horizonte vital y laboral acorde a las que habían sido sus pretensiones durante aquellos siete años de cruzada opositora. No solo logró liberarse de la “irrespirable” atmósfera intelectual y política que le había estado asfixiando en Bilbao, sino que, además, Salamanca parecía la plaza idónea para sus proyectos y para su mismo perfil íntimo. Allí le esperan, como subraya Cerezo Galán, “el recogimiento y el sosiego que necesita para que madure su pensamiento.”⁵⁷⁷ De ahí que afirme

las innumerables riquezas artísticas que encierra esa inolvidable ciudad, que tan honda impresión le produjeron.” CASTILLO, Manuel del. Nueve lustros después. *El Adelanto* -Suplemento extraordinario-, 29-IX-1934, p. 17.

⁵⁷⁶ Sobre su llegada a Salamanca, cuenta a su amigo Pedro Múgica en carta del 4-X-1891: “Este pueblo me gusta, no es tan feo como lo ponderan en Bilbao aquellos inaguantables *parvenus*. Hay mucha casa nueva y se conoce lo están mejorando. He visitado ya la Catedral, Sto. Domingo, etc., y seguiré viendo lo que haya. Comemos bien y tenemos una habitación, cuarto y sala, independiente. Estamos de huéspedes por ahora y pagamos 6 pesetas por los dos, yo y mi mujer. Tengo la Universidad a la puerta de casa.” EPM, 153.

⁵⁷⁷ CERESO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 170. A este mismo respecto, González Egido ha subrayado de Salamanca, “la soberbia monumentalidad, que abrumba a los ojos y refleja una espiritualidad de creencias y mitos éticos y religiosos. Unamuno entra en un ambiente

González Egido que “su llegada a Salamanca representó un auténtico renacimiento para él, con todo lo que un nuevo nacimiento tiene de proyecto de vida, de disponibilidad intacta y de genésica intensidad.”⁵⁷⁸

Sin embargo, el joven profesor vasco se percataría pronto de todo lo que aquella aparente calma ocultaba, tanto en la ciudad como en la Universidad de Salamanca. Centrándonos ahora en el caso de esta última, ante la disyuntiva que tenía dividido al claustro universitario entre tradicionalistas y progresistas, su posicionamiento fue inmediato. Hay que tener en cuenta a este respecto que el ala tradicionalista era dominante en la Universidad de Salamanca, y sobre él descargó Unamuno desde primera hora sus ataques, como deja ver a Pedro Múgica en carta del 4-X-1891: “Según parece, a esta Universidad todo se le va en comisiones, misas, mascaradas y ceremonias.” (EPM, 153) Resulta igualmente ilustrativo que sus primeros amigos dentro de la Universidad fueran: el bibliotecario Manuel Castillo, republicano; el archivero José María de Onís, también republicano; el citado Enrique Soms y Castellín, que dirigía además el diario liberal-republicano *La Libertad*; Pedro Dorado Montero,⁵⁷⁹ socialista y profesor auxiliar en la Facultad de Derecho; y Luis Maldonado, también profesor auxiliar de la Facultad de Derecho, aunque su tendencia política era más bien liberal-conservadora.⁵⁸⁰ En el ala liberal del claustro de la Universidad de Salamanca,

que favorece sus proyectos y conecta con sus obsesiones, acallando sus inquietudes y gratificando su cuerpo.” GONZÁLEZ EGIDO, Luciano. *Miguel de Unamuno*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1997, p. 68.

⁵⁷⁸ GONZÁLEZ EGIDO, Luciano. *Salamanca, la gran metáfora de Unamuno*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1983, p. 14.

⁵⁷⁹ Pedro Dorado Montero (1861-1919). Era licenciado en Derecho y en Filosofía y Letras por la Universidad de Salamanca, y se había doctorado en la Universidad Central de Madrid. Fue allí donde entró en contacto con el krausismo, a través de Giner de los Ríos y la Institución Libre de Enseñanza. Su otra gran influencia fue el positivismo, que conoció gracias a una beca que obtuvo para la Universidad de Bolonia, donde realizó una estancia entre 1885 y 1887, y tuvo la oportunidad de conocer de cerca los planteamientos positivistas que triunfaban en el ámbito jurídico italiano. Esto explica que su obra se defina entre las influencias del krausismo y del positivismo. En 1891, cuando llegó Unamuno a Salamanca, Dorado Montero era profesor auxiliar de la Facultad de Derecho, si bien al año siguiente se hizo con la Cátedra de Derecho Penal. En él, encontró el bilbaíno un perfecto aliado dentro del claustro de la Universidad y quizás su mejor amigo fuera de éste. Los dos jóvenes profesores mantenían hondas conversaciones en sus frecuentes paseos y se recomendaban lecturas, nutriéndose intelectualmente el uno al otro. Unamuno sentía una gran atracción por este hombre, que compaginaba su profesión de ateísmo y sus ideales socialistas con una vida austera, casi monástica. Esta importante influencia de Dorado Montero debió estar detrás de su progresivo acercamiento al socialismo, que se había iniciado en torno a 1890 en Bilbao y siguió consolidándose en Salamanca.

⁵⁸⁰ Luis Maldonado de Guevara y Fernández de Ocampo (1860-1926). Profesor de la Facultad de Derecho de la Universidad de Salamanca y rector de ésta en dos periodos, entre 1918 y 1920, y entre 1922 y 1923. Fue además un notable escritor, cultivando géneros como el teatro y la novela corta, y destacando entre sus obras *Las querellas del ciego de Robliza* (1894) y *Del campo y la ciudad* (1904). Precisamente ésta última fue reseñada por Unamuno en el artículo “Del campo y de la ciudad”, donde recuerda sobre esta época: “Conocí a Luis Maldonado hace más de una docena de años, cuando llegué a Salamanca; así que nos conocimos, quedamos muy buenos e íntimos amigos, y esta amistad sigue y seguirá.” OCE, III, 1094.

había además otros republicanos liberales, como Jerónimo Vida, catedrático de Derecho Penal, y los profesores Lorenzo Benito y José González Alonso. Frente a ellos, el grupo de integristas conservadores del claustro estaba encabezado por Enrique Gil y Robles, catedrático de Derecho Político y Administrativo, y concejal del Ayuntamiento de Salamanca con el partido integrista. A Gil y Robles le secundaban: Santiago Martínez y González, decano de la Facultad de Filosofía y Letras; Federico Brusi, catedrático de Historia del Derecho; y Manuel Sánchez Asensio, que además de profesor, era el director del diario integrista *La Información*. Entre ambos grupos, estaba el de los denominados “mestizos”, abanderados por el padre Cámara y también con cierta presencia en la Universidad.⁵⁸¹

El curso académico 1891-92, en que Unamuno iniciaba su andadura como catedrático de universidad, había comenzado el día 1 de octubre con el tradicional Discurso de Apertura, que ese año correspondió al integrista Enrique Gil y Robles. Su discurso, titulado “El absolutismo y la democracia”, duró varias horas y fue objeto de comentario días después por parte de Unamuno, pese a que no lo presenció, pues llegó la ciudad al día siguiente. Aquel mismo 2 de octubre de 1891, don Miguel impartió su primera clase en la Universidad de Salamanca. Contaba con unos 30 alumnos en el aula, si bien en junio debería examinar también a otros 40 alumnos de la Universidad de Deusto, que desde Bilbao acudirían a examinarse a Salamanca. La juventud del nuevo profesor, pues Unamuno tenía entonces 27 años, debió llamar la atención de los alumnos, acostumbrados a profesores por encima de los 50 años. De igual modo, debió resultarles llamativa su forma de vestir, que no era la habitual en Salamanca.⁵⁸² Pero de buen seguro no fue eso lo único que les sorprendió. También el particular modo de disponer el aula del joven catedrático, que pese al frío de Salamanca no hacía uso de la

Asimismo, Unamuno escribió al hijo de éste el 24-VII-1926, tras saber del fallecimiento de su padre: “Cuando, pronto hará 35 años, llegué a esa ciudad, fue tu padre, fue Luis Maldonado, uno de mis primeros amigos, y el mejor. Desde entonces convivimos ahí en el más estricto sentido. Y hasta nos hicimos uno a otro.” UNAMUNO, Miguel de. *Epistolario inédito*, vol. II (edición de Laureano Robles). Madrid: Espasa-Calpe, 1991, p. 197.

⁵⁸¹ Cfr. RABATÉ, Colette y Jean-Claude. *Miguel de Unamuno. Biografía*. Madrid: Taurus, 2009, p. 126.

⁵⁸² De esto tenemos noticia por Federico de Onís, hijo del archivero de la Universidad de Salamanca, José María de Onís, al que antes hemos mencionado. Federico de Onís, que tiempo después se convertiría en el discípulo predilecto de Unamuno, lo conoció siendo un niño, poco después de que el profesor vasco llegara a Salamanca, merced a la amistad que cuajó con su padre. Sobre la vestimenta de Unamuno en aquellos años, cuenta: “Lo que más me chocó, como debía ocurrirle a todo el mundo, fue su indumentaria. Iba a cuerpo, cuando todo el mundo, ya en el otoño, llevaba capa o gabán. Llevaba también zapatos y no botas, y un sombrero negro flexible, cuando todos los profesores y personas de la clase media usaban soberos duros, [...] Tampoco usaba corbata y llevaba el pecho cubierto por un chaleco cerrado hasta el cuello. Su traje era todo azul y daba la impresión de ir limpio y bien vestido. / [...] Es difícil imaginar ahora la impresión de rareza que esta manera de vestir causaría en 1891,...” ONÍS, Federico de. *Unamuno en su Salamanca*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1988, p. 136.

estufa y mantenía las ventanas abiertas, debió ser motivo de asombro.⁵⁸³ Otro aspecto distintivo era que, a diferencia de los otros profesores, llegaba siempre puntual y empleaba la estricta hora y media de clase asignada. Aunque lo más sorprendente sin duda para los alumnos debió ser su modo de impartir clase, asistemático, con continuas desviaciones de la lección hacia el sentido de la enseñanza y hacia la filosofía, y sin las vacías fórmulas tradicionales de relación entre profesor y alumno, tanto en el aula como fuera de ella.⁵⁸⁴ En ese sentido, ha comentado Gómez Molleda sobre estos comienzos de la labor docente de Unamuno en Salamanca:

Algo se iba a romper en la rutina de las aulas salmantinas. Y en efecto, los alumnos de aquella época recuerdan con delectación el nuevo estilo profesoral de Unamuno. Clases que pasaban en un vuelo por lo interesantes e inolvidables, en las que el profesor explicaba pensando en voz alta, dialogaba con sus alumnos, se “salía” del programa, tocaba todos los temas divinos y humanos y continuaba su magisterio fuera de la Universidad,...⁵⁸⁵

Sobre estos inicios de su labor docente y su modo de dar clase, contamos con un testimonio más directo a través de José Balcázar y Sabariegos, que fue alumno suyo de griego en la Universidad de Salamanca durante aquel primer curso de 1891-92 y cuenta acerca de aquella experiencia en sus *Memorias de un estudiante de Salamanca* (1935):

D. Miguel apenas permanecía sentado. Parecía un adepto de la escuela peripatética; o paseaba por la plataforma o actuaba en el encerado, pero sus explicaciones eran tan claras y tan amenas que la clase se nos hacía muy corta y desde el primer momento quedábamos entusiasmados por la enseñanza del maestro.

[...] En la cátedra de Unamuno se aprendía de todo: técnica gramatical, filología comparada, medicina, ciencias naturales, historia, literatura. Su *causerie* siempre admirable era un surtidor de conocimientos, una sembradora de ideas. Y su complacencia y afecto hacia sus alumnos se exteriorizaba en todos los sitios, en clase y fuera de ella, en la calle cuando paseábamos con él, y en su casa cuando le visitábamos. Generoso moldeador de almas juveniles, jamás fue avaro de su inmensa cultura. De aquí esa sugestión que ha ejercido siempre en los que tuvimos la dicha de ser sus alumnos.⁵⁸⁶

A partir de estas evocaciones, podemos adivinar cómo Unamuno, en su labor docente, lograba compaginar sus vastos conocimientos y la complejidad de su pensamiento con una exposición fácilmente asimilable para los alumnos y dispuesta

⁵⁸³ De ello tenemos noticia directa por José Balcázar y Sabariegos, alumno suyo en aquel primer curso en la Universidad de Salamanca: “En la clase de Unamuno era todo amenidad. Don Miguel que en rigor del invierno nos decía: -Pueden ustedes cubrirse porque voy a abrir las ventanas para que se renueve la atmósfera,...” Balcázar y Sabariegos, José. *Memorias de un estudiante de Salamanca*. Madrid: Librería de Enrique Prieto, 1935, p. 14.

⁵⁸⁴ A este respecto, ha subrayado Federico de Onís: “la clase de Unamuno era un episodio diario de una relación constante, de una vida de amistad que, fuera de la Universidad, en los paseos, en el campo, en su propia casa, llevábamos, libre de toda separación formalista; y no creo que pueda llegarse más adelante en lo de romper las barreras que siempre hay, no ya entre profesores y discípulos, sino entre un hombre de edad madura y de graves quehaceres y muchachos a la puerta del vivir.” Onís, Federico de. *Unamuno en su Salamanca*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1988, p. 142.

⁵⁸⁵ GÓMEZ MOLLEDA, Dolores. *Unamuno “agitador de espíritus” y Giner de los Ríos*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1976, p. 13.

⁵⁸⁶ Balcázar y Sabariegos, José. *Memorias de un estudiante de Salamanca*. Madrid: Librería de Enrique Prieto, 1935, pp. 10-11.

ante todo a abrir en ellos nuevos surcos, como cabe a todo buen profesor.⁵⁸⁷ Y es que, prácticamente desde el primer día, Unamuno ejerció su docencia dejando a un lado las tradicionales pautas pedagógicas, con la intención de poner en ejercicio el sentido socrático del magisterio.⁵⁸⁸ Al fin y al cabo, no estaba entre sus pretensiones convertirse en un erudito de la lengua griega, ni hacer de sus alumnos consumados helenistas, sino sembrar en ellos inquietudes administrándoles el sagrado sacramento de la palabra. Por ello, sostiene Rubio Latorre que “la docencia del Griego fue un motivo en Unamuno para su más profunda labor de educador.”⁵⁸⁹ Esto implica que ponía en ejercicio una docencia “más atenta a la vibración vital de los viejos textos helenos que a su sentido gramatical y fosilizado”, como ha matizado González Egido.⁵⁹⁰ No obstante, aunque su intención principal era formar individuos, también se afaná en la enseñanza de la lengua griega a sus alumnos. Sobre este punto, considero importante desmentir un tópico que circula en torno a que Unamuno, relativo a que era un “mal profesor” y a que realmente no enseñaba griego a sus alumnos.⁵⁹¹ Eso no concuerda con el juicio de algunos de sus alumnos, como el citado Federico de Onís.⁵⁹² Sabemos, además, que Unamuno empleaba como libro de texto para sus clases de griego la obra del filólogo alemán

⁵⁸⁷ Conocemos cuál era el modo dar clase de Unamuno, entre otras fuentes, por sus alumnos José Balcázar y Federico de Onís, ya mencionados aquí. Según éste último: “Lo extraordinario en la clase de Unamuno, [...] era la fuerza de las ideas en toda su plenitud, con el calor que hombres de este temple le prestan, cayendo en las almas juveniles y removiéndolas y vivificándolas de modo que provocaban en ellas las más sanas y fecundas crisis espirituales; era el despertar constante a campos nuevos, más amplios y más puros, donde se espaciaban los ojos y se ensanchaba el corazón; era el contacto permanente y directo con una personalidad ejemplar.” ONÍS, Federico de. *Unamuno en su Salamanca*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1988, p. 142. Asimismo, José Balcázar destacaba sobre la docencia de Unamuno: “razonaba sus explicaciones con tales citas y tales alardes de erudición, usando siempre un lenguaje claro y preciso,...” Balcázar y Sabariegos, José. *Memorias de un estudiante de Salamanca*. Madrid: Librería de Enrique Prieto, 1935, p. 14.

⁵⁸⁸ En este sentido, en el prólogo a la obra de Bunge *La educación* (1902), afirmaba: “Tengo mi cátedra, procuro en ella no sólo enseñar la materia que me está encomendada, sino disciplinar y avivar la mente de mis alumnos, obrar sobre cada uno de ellos,...” OCE, I, 1022.

⁵⁸⁹ RUBIO LATORRE, Rafael. *Educación y educador en el pensamiento de Unamuno*. Salamanca: Instituto Pontificio San Pío X, 1974, p. 130.

⁵⁹⁰ GONZÁLEZ EGIDO, Luciano. *Miguel de Unamuno*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1997, p. 70.

⁵⁹¹ De esa opinión es Serrano Poncela, quien afirma: “Unamuno fue, deliberadamente, un mal profesor. No le interesaba enseñar sino ensañarse con el prójimo; excitarlo, despellejarle a tirones de paradoja. El estudiante es mal cuerpo para tales experiencias.” SERRANO PONCELA, Segundo. *El pensamiento de Unamuno*. México: FCE, 1978, p. 18.

⁵⁹² “Yo no sé de donde ha salido la especie de que Unamuno en su cátedra enseña de todo menos de griego y de filología románica; sin duda, de sus propias afirmaciones insolentes contra el helenismo y contra la ciencia. Pero de las afirmaciones de un hombre como Unamuno, de gran complejidad espiritual y de un subjetivismo exagerado, no se pueden sacar consecuencias, sino contando con todo el sistema de sus ideas y sentimientos. [...] Y en Unamuno es perfectamente compatible su desdén por el helenismo y por la ciencia con su lectura constante de los clásicos y de los libros científicos y la fiel transmisión de todo ese caudal a sus discípulos.” ONÍS, Federico de. *Unamuno en su Salamanca*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1988, pp. 139-140.

Georg Curtius, uno de los iniciadores de la filología comparada aplicada a las lenguas griega y latina.⁵⁹³ No obstante, las clases se basaban fundamentalmente en la traducción de textos de autores clásicos griegos, como Homero, Jenofonte, Demóstenes, Tucídides, Sófocles, Esquilo, Platón... En su primera clase, el texto fue *La Anábasis* de Jenofonte, y la tarea para el día siguiente, “toda la Gramática”.⁵⁹⁴ De ahí podemos deducir cuál era su metodología, que consistía en que los alumnos, una vez conocido el alfabeto griego, tradujeran directamente de los textos clásicos desde los primeros días de clase, mientras él, como profesor, realizaba observaciones gramaticales, métricas y etimológicas. Es decir, que trabajaban el conocimiento de la gramática con el ejercicio mismo de la traducción, no separando teoría y práctica, como era habitual en aquella época.⁵⁹⁵

Esta cierta heterodoxia frente a las fórmulas y usos tradicionales de la enseñanza en la universidad le valió, como podemos sospechar, la animadversión de algunos de sus compañeros de claustro. Unamuno, por su parte, criticaba a estos por su servilismo ante tales fórmulas y por su nula implicación con la enseñanza, evidenciada en las asiduas faltas de asistencia a las labores docentes, en su impuntualidad o en su tendencia a recortar la hora y media de clase consignada. A este respecto, en carta del 17-6-1892, narraba a su amigo Juan Arzadun algunas de las miserias que había vivido en la Universidad de Salamanca, atacando severamente desde ahí la situación de la enseñanza oficial en España.⁵⁹⁶ Aprovechó esta carta, además, para quejarse de lo que denominaba

⁵⁹³ En su biblioteca personal, se conservan varias obras suyas: CURTIUS, Georg. *Das verbum der griechischen sprache: seinem baue nach dargestellt*, 2 vols. Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1873-1880. CMU, u-1817-1818. CURTIUS, Georg. *Grundzüge der griechischen etymologie*. Leipzig: Druck und Verlag von B.G. Teubner, 1879. CMU, u-1673. CURTIUS, Georg. *Gramática griega elemental* (traducción de Enrique Soms y Castelín). Madrid: Ricardo Fé, 1887. CMU, u-5510. Esta última es la que parece que fue objeto de un mayor uso por parte de Unamuno, pues registra múltiples marcas de lectura.

⁵⁹⁴ Tenemos noticia de esto por José Balcázar y Sabariegos: “Unamuno, que acababa de ganar la cátedra de Griego en esta Universidad, dio comienzo a sus tareas docentes. Texto: Curtius. Libro de prácticas: la Anabasis de Jenofonte. / - ¿Lección para mañana? –preguntó un alumno, apellidado Falcón. / - Toda la Gramática -respondió sonriendo don Miguel.” BALCÁZAR Y SABARIEGOS, José. ¡Salve, maestro! *El Adelanto* -Suplemento extraordinario-, 29-IX-1934, p. 17.

⁵⁹⁵ Unamuno explicitó esta metodología docente suya en el artículo “Sobre la enseñanza del clasicismo” (1907): “Apenas mis alumnos conocen el alfabeto griego y pueden seguir la mera lectura de un texto, y mientras van imponiéndose en la declinación y conjugación regulares, voy yo traduciendo y comentando lo que se lee. Es decir, que empiezo a traducir griego desde el cuarto o quinto día de clase, y no deja de traducirse hasta el último del segundo de los dos cursos de lección diaria de que consta la asignatura. / [...] no me detengo con delectación morbosa de lingüista o de gramático, en las dificultades y pasajes oscuros, sino a las veces los paso por alto, dando la interpretación más corriente. Mi objeto es acostumar al estudiante a la fisonomía general del idioma, suministrarle un vocabulario lo más rico posible y hacer que se aficione a la literatura griega, pudiendo gustar de algunas de sus obras maestras en conjunto. / No quiero hacer helenistas, sino hombres cultos con sentido del espíritu clásico helénico y gusto por la antigüedad.” OCE, VIII, 239-240.

⁵⁹⁶ “No puedes formarte una idea de los efectos destructores de nuestra enseñanza oficial. Como si el pueblo español no estuviera bastante entontecido y embrutecido y la ignorancia no fuera aquí grande, las Universidades llevan la misión de pervertir las inteligencias remachando la obra venenosa de los

la “farsa de los exámenes” y de la pesadez que le suponía el tener que corregirlos. Aunque lo que peor llevaba eran las recomendaciones que le llegaban de Bilbao para los alumnos de Deusto.⁵⁹⁷

Por otra parte, no solo las clases en la Universidad llenaban las horas de Unamuno. Este comienzo del curso 1891-92 coincidió también con el inicio de su breve carrera como traductor, que fue posible por su condición de catedrático y empezó con la traducción por encargo de una obra de Demóstenes. No obstante, lo que más destacó él mismo de esta labor era que en el ejercicio de la traducción halló un excepcional método de aprendizaje.⁵⁹⁸

Asimismo, a lo largo de curso y aun antes de que comenzase, Unamuno ya había empezado a colaborar con la prensa de Salamanca. Su primera tribuna fue el diario *La Libertad*, que dirigía su compañero Enrique Soms y Casteln, acompañado por el bibliotecario Manuel Castillo como administrador, y por Jerónimo Vida, Lorenzo Benito, Pedro Dorado Montero y Félix de la Torriente, como colaboradores. Se trataba de un diario de ideología liberal-republicana e inspiración krausopositivista, cuyo cometido se adscribía a defender la democracia y a poner en primer plano la denominada “cuestión social”. Había sido fundado el 1-V-1891, cuando todavía estaba candente la polémica del “caso Arés” y nuevas luchas se cernían en torno a la ciudad.⁵⁹⁹ Ya en aquel primer número, dejaron claras cuáles eran sus intenciones desde un texto

institutos. Imagínate que un catedrático de Literatura Griega no sabe griego, ni ha leído los clásicos, si no es traducidos, y está todo dicho. / Cuando dije yo al catedrático de Literatura Española que, si yo la explicara, me pasaría cada curso haciéndoles leer a los alumnos obras escogidas de dos o tres, o cuatro (aunque fuera uno solo) autores y comentándolas y criticándolas, se escandalizó. [...] el alumno debe saber qué estilo gastaba cada autor y qué defectos le encuentra el profesor, aunque el alumno no lo haya leído nunca.” UNAMUNO, Miguel de. *Epistolario americano (1890-1936)* (edición, introducción y notas de Laureano Robles). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1996, p. 36.

⁵⁹⁷ A este respecto, escribe a Juan Arzadun: “Estoy dispuesto para en adelante a suspender provisoriamente a todo el que me sea recomendado y ponerlo en el libro de los protervos, hasta prueba en contrario. Te lo advierto por si algún conocido te fuera pidiendo recomendación. / Ha sido una de cartas, tarjetas y visitas por esta casa, que me traían frito. Se ha descolgado medio Bilbao, pues como los de Deusto vienen acá a examinarse, y examinaba yo de Metafísica a los del preparatorio de Derecho y corrió la voz de que en Metafísica preguntaba y calificaba yo y no el auxiliar que la ha explicado, ha sido un jubileo.” *Ibidem*, p. 34.

⁵⁹⁸ Así se lo comenta a Pedro Múgica en carta del 23-XI-1891: “También me lleva tiempo mi traducción de Demóstenes, que es un trabajo de encargo y pago. Traduciendo se aprende muchísimo. No hay cosa igual para fijarse. Al tener que verter un pensamiento de una lengua a otra, se penetran las dos lenguas y el pensamiento mismo. Es un trabajo utilísimo en que se profundiza el griego, el castellano y las ideas políticas de los griegos en tiempo de Demóstenes.” EPM, 155-156.

⁵⁹⁹ Jean-Claude Rabaté se ha referido en los siguientes términos al crispado ambiente en que apareció *La Libertad*: “El periódico republicano nace en un momento de fuertes polémicas en la prensa, algunas semanas después del entierro civil tan controvertido de Mariano Arés, y algunos días antes de las elecciones municipales, durante cuya campaña se verifican severos enfrentamientos entre candidatos republicanos y católicos.” RABATÉ, Jean-Claude. *1900 en Salamanca: guerra y paz en la Salamanca del joven Unamuno*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1997, p. 142.

titulado “Nuestras aspiraciones”.⁶⁰⁰ En poco tiempo, *La Libertad* adquirió un importante protagonismo en la agitada vida periodística salmantina, al enfrentarse con los sectores tradicionalistas de la ciudad, tanto al sector integrista encabezado por Enrique Gil y Robles, como al sector católico abanderado por el padre Cámara. La colaboración de Unamuno empezó durante el verano de 1891, es decir, antes de instalarse en Salamanca. Envío entonces tres artículos en los que, de momento, no entró en las polémicas que agitaban a la ciudad. Sin embargo, esta cierta neutralidad acabaría nada más instalarse allí en septiembre, publicando varias series de artículos en los que confrontó con Enrique Gil y Robles, con el padre Cámara y con el alcalde Francisco Girón Severini.⁶⁰¹ Teniendo en cuenta el fuerte peso que estas tres figuras ostentaban en la sociedad salmantina, podemos hacernos una idea del revuelo que los artículos del joven profesor vasco generaron en la ciudad. A ese respecto, ha subrayado Rabaté:

Salamanca descubre a un joven catedrático rebelde, extraño para muchos, que se incorpora con deleite a las contiendas políticas locales, y que no tarda en provocar polémicas con otra figura relevante de la ciudad, el Padre Cámara.

En efecto, Unamuno no se conforma con ser espectador de las luchas y de las divisiones entre los católicos salmantinos que se multiplican en la prensa. [...]

Unas semanas le bastan a Miguel de Unamuno para estar al tanto de la situación política local en todos sus pormenores, como lo prueban sus ataques sucesivos y violentos contra Gil y Robles, el Padre Cámara y el sector integrista. Sorprenden la soltura con la que el joven profesor bilbaíno se mueve en las aguas turbias de la política salmantina y su colaboración activa en la prensa republicana.⁶⁰²

Además, desde el 1-XI-1891, el compromiso de Unamuno con el diario *La Libertad* cobró más fuerza, al tener que asumir su dirección durante un tiempo por la ausencia de Enrique Soms y Castelín. Desde esa posición, dedicó en este mes de noviembre varios artículos al padre Cámara, que enconaron la ira del prelado. Dada la fuerte posición de poder de que gozaba este en la ciudad, la polémica estaba servida. Sin embargo, los problemas de Unamuno como director interino de *La Libertad* llegaron en razón de otra causa, al ser denunciado el periódico por presuntas injurias hacia el nuevo alcalde de la ciudad, Girón Severini, por un artículo publicado el 19-XI-1891 con el

⁶⁰⁰ “Venimos a la prensa a defender y propagar los ideales democráticos, consecuencia necesaria de las exigencias del derecho y de la justicia. [...] No es posible vacilar: la idea democrática se impone y no es dado a nadie resistirla. Pero para alistarse en su ejército siempre creciente, es preciso renunciar a toda complacencia, a toda debilidad con los enemigos declarados o encubiertos del progreso. [...] duro ha de ser combatir con los felices y poderosos de la derecha y con los desesperados de la izquierda; pero procuraremos mantenernos en el fiel de la balanza, [...] A la gran familia republicana pertenecemos, pero sin formar parte en ninguno de los partidos en que, por desgracia, se halla dividida; todos ellos caben en nuestro ideal.” Citado de: URRUTIA LEÓN, Manuel M^a. Un nuevo seudónimo de Unamuno: *Héteros. Letras de Deusto*, julio-septiembre 2000, n^o 88, vol. 30, p. 221.

⁶⁰¹ Del examen de estos artículos nos ocuparemos más adelante. Cfr. pp. 364-373.

⁶⁰² RABATÉ, Jean-Claude. *1900 en Salamanca: guerra y paz en la Salamanca del joven Unamuno*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1997, pp. 150-151.

título “El discurso del Alcalde”. El artículo no era de Unamuno, pero en calidad de director interino de *La Libertad*, tuvo que asumir la responsabilidad del mismo, por lo que fue procesado al año siguiente. De este modo, el 28 de junio de 1892, tuvo que acudir a los juzgados de Salamanca a causa de aquella denuncia, llevando a Luis Maldonado como abogado defensor. Finalmente, salió del juicio con una “sentencia absolutoria y con todos los pronunciamientos favorables”.⁶⁰³

Volviendo a finales de 1891, hemos visto cómo Unamuno tardó poco en meterse de lleno en las luchas intestinas que tenían dividida a la ciudad. En cierto modo, era su particular manera de integrarse dentro de la sociedad salmantina.⁶⁰⁴ Al mismo tiempo, esos polémicos artículos de primera hora respondían a su intención de empezar a influir en la vida de la ciudad a través de la opinión pública, como subraya Pedro Ribas.⁶⁰⁵ Y respondían también a su estrategia de ir haciéndose un “nombre” allí, de manera que se viese amplificado el eco de su voz y de su firma. De hecho, en poco tiempo, el nombre del nuevo profesor vasco de ideas liberales circulaba ya por toda la ciudad, cual era su objetivo, al fin y al cabo. Fernando Rodríguez Fornos, estudiante de la Universidad en aquella época, nos informa como testigo directo de esta ruidosa irrupción de Unamuno en Salamanca, destacando la “curiosidad provinciana” que despertó entonces:

Era el rum-rum del pueblo llamado tradicional, quieto y callado, por holganza nativa, que se molestaba porque un maestro venía a turbar su quietismo de muerte planteándole

⁶⁰³ El día siguiente al juicio, el diario *La Democracia*, se hacía eco del suceso: “Todos nuestros lectores saben que, hallándose de director interino del periódico *La Libertad*, antecesor de *La Democracia*, nuestra querido y constante colaborador D. Miguel de Unamuno por ausencia del director del periódico que lo era entonces en propiedad de aquel, se publicó el 19 de noviembre del año próximo pasado, un artículo que con el título de *El discurso del Alcalde* se censuraba el hecho de haber sido nombrado D. Francisco Girón Severini, alcalde presidente del concejo de Salamanca, no en virtud de la elección popular o de sus méritos, sino por intrigas de ciertos elementos reaccionarios de esta población. / Once días después fue denunciado aquel artículo por dicha primera autoridad municipal salmantina, por haber visto en él el señor Girón u otras personas, injurias graves contra su autoridad y prestigio. / La causa fue siguiendo sus trámites y no habiendo querido el director interino don Miguel de Unamuno, dar el nombre del autor del referido artículo por cuestiones de delicadeza y de conciencia, se incoó el proceso contra dicho señor, y perteneciendo la causa al juicio por jurados, se señaló la vista para el día de ayer.” Citado de: URRUTIA LEÓN, Manuel María. Un nuevo seudónimo de Unamuno: Héteros. *Letras de Deusto*, julio-septiembre 2000, nº 88, vol. 30, pp. 223-224. Por otra parte, Unamuno también recordaría todo este proceso en un artículo publicado el 29-VI-1892 en *La Democracia*, con el título de “Un proceso fallido”. Cfr. *Ibidem*, pp. 261-262. Asimismo, volvería a evocar este suceso en un discurso pronunciado en la Universidad de Salamanca en marzo de 1916: “La lucha era enconada. Yo mismo me vi procesado por un artículo que no escribí, pero del que respondía como director accidental del diario cuando apareció el artículo. Defendíome ante los tribunales, [...] Luis Maldonado, mi amigo desde que llegué. Fui entonces absuelto.” OCE, IX, 335.

⁶⁰⁴ Así lo deja ver a Pedro Múgica en carta del 23-XI-1891: “Nosotros ya nos vamos haciendo a este pueblo, que me gusta. Me intereso en sus menudencias y luchas de campanario, conozco a sus tipos, tipejos y calabazas, he empezado a hacerme sitio en él...” EPM, 156.

⁶⁰⁵ “Unamuno, catedrático de griego, no se instala en Salamanca para recluirse en su especialidad, sino que viene dispuesto a actuar en la vida pública a la manera de escritor comprometido, usando la pluma para influir en la opinión.” RIBAS, Pedro. *Para leer a Unamuno*. Madrid: Alianza, 2002, p. 31.

problemas vivos. Era la eterna inquietud de Unamuno que venía a romper el hielo en que estaban aprisionados nuestros cerebros y nuestras almas.

Sin tratarlo, sin ser de sus discípulos, sólo el torbellino de pasión que había despertado en la ciudad dormida, era para los jóvenes señal de una simpática revolución universitaria que anhelaban nuestras conciencias. Todos los estudiantes éramos de Unamuno sin discutirlo...⁶⁰⁶

La labor de agitación del joven Unamuno en Salamanca se desplegó así tanto desde las aulas de la Universidad como desde la prensa. A propósito de su colaboración con la prensa liberal salmantina, es preciso señalar que a partir de 1892 la desarrolló en el diario *La Democracia*, el cual vino en cierto modo a sustituir a *La Libertad*. El motivo era que este último desapareció a finales de diciembre de 1891, debido a las presiones de la prensa católica e integrista de Salamanca, y a ciertas polémicas originadas dentro de la redacción del diario. Pese a ello, la línea ideológica de *La Democracia* era la misma, liberal-republicana, como dejaron ver desde su primer número, que apareció el 2 de enero de 1892. Sin embargo, su andadura alcanzaría tan solo hasta el 1 de septiembre de ese mismo año, a causa de la delicada salud del director Soms y Castelín, y a que ninguno de los redactores podía sustituirle, al haber sido trasladados fuera de Salamanca Jerónimo Vida, que se marchó a Granada, y Lorenzo Benito, que se fue a Valencia. La colaboración de Unamuno con *La Democracia*, se inició el 8-I-1892 con un artículo titulado “A ‘La Libertad’”, en el que salía en defensa de su amigo Soms y Castelín a causa de cierta polémica levantada entre los sectores republicanos de la ciudad, siendo Unamuno director interino de *La Libertad*.

Otro aspecto de estos primeros años en Salamanca sobre el que conviene que detenernos es su temprano interés por las diferentes regiones de la provincia y por sus variedades lingüísticas. Tanto su espíritu andariego como su condición de filólogo le empujaron hacia ese campo de estudio. Una de las primeras excursiones que hizo fue a la dehesa “La Granja”, cerca de Alba de Tormes, acompañado por su amigo José M^a de Onís. De aquel viaje evoca el hijo de este, Federico de Onís, cómo Unamuno buscaba toda ocasión de hablar con los muleros, pastores y gañanes que iban encontrando.⁶⁰⁷ El joven profesor iniciaba así sus estudios sobre las variantes del castellano en la región de Salamanca, como había hecho antes con el euskera en su tierra. Esta investigación de campo la compaginaba, además, con sus lecturas filológicas.

⁶⁰⁶ RODRÍGUEZ FORNOS, Fernando. Unamuno, maestro; siempre maestro. *El Adelanto* -Suplemento extraordinario-, 29-IX-1934, pp. 15-16.

⁶⁰⁷ “sentados en los escaños y tajos, bajo la gran chimenea de campana, se hablaba hasta la hora de acostarse. Entonces Unamuno era, como lo fue en todas partes, el centro de la conversación. Allí le vi rodeado de pastores y gañanes, preguntando y escuchando, y a veces escribiendo, las palabras nuevas que oía...” ONÍS, Federico de. *Unamuno en su Salamanca*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1988, p. 138.

En definitiva, durante este primer curso de 1891-92, llenaron sus horas en la ciudad castellana la preparación e impartición de las clases en la Universidad, sus investigaciones y lecturas filosóficas y filológicas, las traducciones, su labor como publicista en la prensa, y los paseos por el entorno de Salamanca. Además, disponía de tiempo para seguir trabajando en sus obras de creación, especialmente en la novela *Paz en la guerra*, para la cual había empezado a recabar datos durante sus últimos años en Bilbao, aproximadamente desde 1889.

Una vez finalizadas las tareas docentes, el 28 de junio, Unamuno y Concha se marcharon de Salamanca para pasar el verano a Bilbao. Allí, pocos días después de su llegada, concretamente el 3 de julio, nació su primer hijo, al que pusieron de nombre Fernando. Ese mismo día escribía a su amigo Juan Arzadun para compartir con él el estado anímico en que se encontraba, que define como de “curiosidad sobre un fondo de grande indiferencia”, aunque añadiendo también que, al ver al niño mamar del pecho de Concha, se le despertó una “verdadera impresión de paternidad”.⁶⁰⁸

Durante las vacaciones, Unamuno dedicó buena parte de su tiempo a pasear con sus amigos por los alrededores de Bilbao, rememorando las andanzas de su infancia y recabando más datos para su novela *Paz en la guerra*. Esto último le llevó de nuevo al Valle de Somorrostro, que ya había recorrido antes de marchar a Salamanca con Enrique de Areilza, en busca de datos para su novela. En esta ocasión, además, tuvo la oportunidad de preguntar a los caseros por sus vivencias en aquellos dominios durante la III Guerra Carlista.⁶⁰⁹ Asimismo, continuó trabajando durante el verano en un estudio filológico que había iniciado en Salamanca sobre el *Poema del Cid* y que pensaba presentar a un concurso convocado por la Real Academia de la Lengua Española. El suculento premio eran 2.500 pesetas, una medalla de oro y la publicación de 500 ejemplares del estudio. Unamuno proyectó un estudio que tituló *Gramática y Glosario del Poema del Cid*,⁶¹⁰ y al que dedicó mucho empeño y no pocas horas de investigación, aunque finalmente el premio lo ganó otro joven investigador, Ramón Menéndez Pidal.

A mediados de septiembre, Unamuno y Concha regresaban a Salamanca para el comienzo del nuevo curso académico. El joven catedrático volvía así al trasiego de sus clases, que continuó compaginando con sus trabajos literarios, filológicos y filosóficos,

⁶⁰⁸ UNAMUNO, Miguel de. *Epistolario americano (1890-1936)* (edición, introducción y notas de Laureano Robles). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1996, p. 39.

⁶⁰⁹ Del proceso de recopilación de datos para esta novela nos ocuparemos más adelante: Cfr. pp. 411-417.

⁶¹⁰ UNAMUNO, Miguel de. *Gramática y Glosario del Poema del Cid: contribución al estudio de los orígenes de la Lengua Española*. Madrid: Espasa-Calpe, 1977.

y con sus colaboraciones con la prensa de Bilbao y Salamanca. Puesto que estamos a finales de 1892, fecha que establecimos como límite cronológico de este trabajo, dejaremos aquí nuestro recorrido por la biografía del joven Unamuno.

Para cerrar este bloque, faltaría comentar la significación que desde entonces alcanzó Salamanca para don Miguel. El único inconveniente que, de cara a sus propósitos, planteaba la ciudad del Tormes era su cierto aislamiento de la vida cultural europea. Sin embargo, eso quedaba compensado por la libertad con que, a diferencia de Madrid, podía moverse allí. Además, su amplio manejo de idiomas y la posibilidad de encargar libros al extranjero permitían a Unamuno estar en contacto con lo que se iba produciendo en los ambientes intelectuales de Alemania, Francia, Inglaterra, Italia... En esa dirección, ha escrito María Zambrano:

En Salamanca vive como hubiese podido hacerlo en Heidelberg, Friburgo o Milán. Su retiro provinciano le pone en comunicación con la vida intelectual europea, como con la capital de las Españas. Pero el vivir en la Corte le hubiese determinado más como español; su retiro, por tantos motivos estratégico, le dejaba menos atado a las necesidades de la vida española, menos marcado por su exigencia. Y por su avidez insaciable de lectura, por su conocimiento de idiomas extranjeros, ajustó más su sincronismo con los problemas de su tiempo. Desde Salamanca respira esa atmósfera europea que le sitúa y determina; es, en suma, un europeo de su tiempo.⁶¹¹

A esto hemos de sumar la calma y el sosiego que le brindaba Salamanca, tan necesarios para su agitado espíritu y para el continuo bregar de su oficio íntimo, de ese despliegue a compás de la palabra y el pensamiento que desde allí arrojó al mundo. De ahí que escribiese a Rubén Darío en carta del 16-IV-1899: “A mí me ha ganado este poblachón el afecto; su vida claustral me seduce [...] Aquí nada perturba la rumia espiritual, y aquí se oye uno pensar.”⁶¹² Unamuno acabó así convenciéndose de que Salamanca era una perfecta atalaya para él.

Los investigadores unamunianos no han sido ajenos a esto, como podemos apreciar con Abellán, a cuyo juicio: “Salamanca fue para él, más que un destino administrativo, un descubrimiento incesante de sí mismo, de sus posibilidades y también de sus limitaciones.”⁶¹³ González Egido y Cirilo Flórez, por su parte, han incidido en que esta llegada a la ciudad del Tormes fue fundamental para la maduración que entonces experimentó el pensamiento de Unamuno.⁶¹⁴ También Cerezo Galán se ha

⁶¹¹ ZAMBRANO, María. *Unamuno* (edición e introducción de Mercedes Gómez Blesa). Madrid: Debate, 2003, p. 68.

⁶¹² UNAMUNO, Miguel de. *Epistolario americano (1890-1936)* (edición, introducción y notas de Laureano Robles). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1996, p. 60.

⁶¹³ ABELLÁN, José Luis. *Miguel de Unamuno a la luz de la Psicología*. Madrid: Tecnos, 1964, p. 226.

⁶¹⁴ Dice González Egido: “Con Salamanca al fondo, Unamuno irá cribando sus ideas, contrastando su densidad y organizando su cosecha.” GONZÁLEZ EGIDO, Luciano. *Salamanca, la gran metáfora de Unamuno*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1983, p. 21. Cirilo Flórez, por su parte, subraya que

referido a esto, subrayando que es en Salamanca donde “nace el escritor” y “a la vez que el escritor está naciendo el intelectual”.⁶¹⁵ Efectivamente, aunque ya vino de Bilbao con cierto bagaje como filósofo y escritor, fue en la ciudad helmántica donde Unamuno hizo del castellano “su lengua propia”.⁶¹⁶ En el mismo sentido, sitúa allí González Egido el origen de la “castellanización de su espíritu”, que determinaría el resto de su vida y su obra.⁶¹⁷ Hemos de insistir, por otra parte, que ese papel central lo comparten Salamanca y Castilla, “el paisaje castellano y la ciudad de Salamanca”, como ha precisado Cirilo Flórez.⁶¹⁸ Y junto a ambas, la ya referida lengua castellana. Volviendo sobre González Egido, probablemente el investigador que con mayor tino se ha acercado a lo que constituyó para Unamuno esta llegada Salamanca y Castilla, podemos cerrar este bloque con la siguiente cita, relativa a lo determinante de este momento de la biografía del escritor vasco:

Salamanca y Castilla le proporcionaron metáforas y temas, alimentaron su inspiración, reflejaron sus obsesiones, tradujeron sus estados de ánimo; escribió permanentemente de ellas. Su llegada a Salamanca le abrió un horizonte mental y poético, que le deslumbró y le hizo madurar su pensamiento y su poesía.⁶¹⁹

fue “a partir de su encuentro con Salamanca” cuando el bilbaíno fue “abandonando su ‘filosofía positivista y científica’ tal como la misma se formara durante sus estudios en Bilbao y Madrid”, y definiendo su pensamiento como “una filosofía agónica y trágica”. FLÓREZ MIGUEL, Cirilo. Unamuno y Salamanca. *Salamanca. Revista de Estudios*, 1998, nº 41, pp. 17-18. Desde ahí, sentencia que “el encuentro con Salamanca ha sido un elemento fundamental en la formación del pensamiento maduro de Unamuno.” *Ibidem*, pp. 24-25.

⁶¹⁵ CERESO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, pp. 172-173.

⁶¹⁶ “La lengua materna de Unamuno era el castellano, pero no había hecho aún de él su lengua propia, dividido afectivamente como había estado en su juventud a causa del vascuence, la lengua de su país natal, en el que había proyectado sus primeros ensueños adolescentes. Tras la desmitificación a que había sometido en su tesis doctoral a la raza y la lengua vasca [...] Unamuno se encuentra, por así decirlo, sin raíces, es decir, sin aquella doble y necesaria referencia a un pueblo y a una lengua, que necesita todo escritor como elemento nutricio de su obra. De ahí que 1891 signifique en buena medida la busca de una identidad.” *Ibidem*, p. 174.

⁶¹⁷ “Esta identificación con Castilla y con sus signos sólo es posible explicarla aceptando una especie de afinidad electiva, que lleva a Unamuno a descubrir en el paisaje y en la historia de esta región algo consustancial a su pensamiento, a su modo de entender la vida. Sólo así podemos comprender que al poco tiempo de estar en Castilla, encuentre en ella tantas satisfacciones dialécticas y tantas sugerencias metafóricas. Unamuno se encuentra a gusto en Castilla, la mira, la absorbe, la recorre, la utiliza en sus libros, investiga e interpreta sus signos, la convierte en una proyección de sí mismo y ve en ella trasladados sus pensamientos. Pero aparte y en confirmación de esta castellanización de su espíritu, Unamuno no sólo conoció y pensó Castilla, sino que la escribió permanentemente.” GONZÁLEZ EGIDO, Luciano. *Miguel de Unamuno*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1997, pp. 9-10.

⁶¹⁸ “el paisaje castellano y la ciudad de Salamanca son el horizonte de experiencia dentro del cual va madurando la filosofía de Unamuno, que podemos interpretar como un camino hacia el espíritu a través de tres formas de conciencia: la conciencia estética de su sentimiento de la naturaleza, la conciencia ética de su quijotismo especulativo siempre en busca del ideal y la conciencia religiosa con su componente trágico,...” FLÓREZ MIGUEL, Cirilo. Unamuno y Salamanca. *Salamanca. Revista de Estudios*, 1998, nº 41, p. 31.

⁶¹⁹ GONZÁLEZ EGIDO, Luciano. *Miguel de Unamuno*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1997, p. 8.

II. OBRA DEL JOVEN UNAMUNO

Todo anuncia en Unamuno una práctica que hace del lenguaje interior su campo de acción y el instrumento privilegiado de la constitución del sujeto. El universo de la palabra dialogizada es el de la subjetividad; se percibe que el sujeto se sirve de la palabra y del discurso para representarse en recursos y solicitudes al otro, a los otros, para individualizarse o extrañarse ante sus propios ojos. Unamuno describe el diálogo interno de las palabras, de las voces, en sus contradicciones de sujetos discursivos en el auditorio interior (tablado, teatro de simulacros y apariciones).

IRIS M. ZAVALA

En este bloque nos ocuparemos de la reconstrucción y el análisis de la obra de juventud de Unamuno, ciñéndonos a sus trabajos publicados y a sus manuscritos inéditos con fecha entre 1879 y 1892. Puesto que los textos filosóficos serán objeto de análisis en el siguiente bloque, aquí nos adentraremos en aquellas otras dimensiones a que dedicó su obra incipiente: sus investigaciones sobre el euskera y la cuestión vascongada; sus estudios sobre la lengua; sus artículos de costumbres y de crítica literaria; sus primeros poemas, cuentos y piezas teatrales; el proceso de gestación de la novela *Paz en la guerra*; y los diferentes proyectos filosóficos que emprendió entonces. A fin de facilitar la consulta de la obra de Unamuno en estos años, hemos incorporado varios anexos al final de este trabajo, dedicados a clasificar según géneros y formatos sus escritos y publicaciones de esta época.¹ A este respecto, hemos de subrayar que, entre la nómina de artículos y cuentos de esta etapa recuperados póstumamente, le han sido atribuidos a Unamuno algunos cuya autoría no está clara. Me refiero a la recopilación de Elías Amézaga titulada *Prensa de juventud*,² en la que le atribuye diferentes trabajos a partir de consideraciones difícilmente sostenibles. El error radica en que Amézaga, a partir de unos supuestos pseudónimos con los que, según él, firmaba Unamuno en *El Noticiero Bilbaino*, como “M”, “U”, “X”, “Un amigo”, “Baserritar-bat” o “Peru Errotaco”, ha considerado como obra suya diversos artículos que sospechamos no fueron escritos por él. Es cierto que firmó en esta época varios artículos como “M”, “U” o “X”, pero eso no es motivo suficiente para atribuirle los artículos que aparecieron

¹ Cfr. pp. 1027-1049.

² UNAMUNO, Miguel de. *Prensa de juventud* (edición de Elías Amézaga). Madrid: Compañía Literaria, 1995.

en esta época en *El Noticiero Bilbaino* bajo dicho pseudónimo. En suma, puesto que no estamos seguros de que estos artículos sean de su autoría, su análisis lo hemos excluido del presente trabajo. Por otra parte, sí conviene subrayar sobre este punto que Unamuno firmaba sus artículos, cuentos y poemas de estos años, además de con su nombre y con los pseudónimos mencionados, con otros pseudónimos como “Tu amigo”, “Yo mismo”, “Manu Ausari”, “U. J.”, “J. U.”, “M. U.”, “Unusquisque” o “Héteros”.³ Podríamos preguntarnos qué motivos le indujeron al empleo de esta variedad de pseudónimos en sus cuentos y, sobre todo, en sus artículos de esta época. A ello responde García Blanco que fueron “motivos circunstanciales”, que desconocemos, los que le llevaron en cada caso a tomar esa decisión de “velar su personalidad”.⁴ Desde luego, no podía responder a ninguna intención de ocultar su nombre, pues, Unamuno tuvo presente desde temprano la necesidad de hacerse un nombre para que su palabra adquiriese mayor alcance. A este respecto, podemos recuperar una ilustrativa anécdota de su niñez, según la cual, siendo todavía un niño fue llevado a un Orfeón para hacer una prueba, pero en el ensayo no hizo sino desafinar. Cuando el director del coro le preguntó por qué desafinaba tanto, este contestó: “¡Desafino... para que me oigan!”⁵ Esa fue la obsesión de Unamuno desde niño, que le escucharan, hacerse oír. Por eso se dedicó desde tan temprano a la escritura y por eso cultivó a lo largo de su vida tantos géneros: artículos, ensayos, poesías, cuentos, novelas, obras teatrales, conferencias, discursos... El objetivo era que sus inquietudes y anhelos llegaran a las gentes a través del sacramento de la palabra, y así fue, probablemente, desde que el joven Miguel tomó conciencia de su condición de agitador de espíritus.

II.1. El euskera y la cuestión vascongada

En el bloque anterior, tuvimos la oportunidad de observar cómo Unamuno vivió parte de su infancia y adolescencia entregado a un romanticismo vascongado y a la defensa del fuerismo intransigente, y cómo a lo largo de sus años de estudiante en Madrid tales consideraciones dieron un giro radical, nutriéndose de tal cambio la

³ En los anexos I y III de este trabajo, dedicados a estructurar cronológicamente los artículos y cuentos que Unamuno publicó en diferentes diarios y revistas entre 1879 y 1892, se indica, además del título, la fecha y el lugar de la publicación, la firma con que aparecieron publicados.

⁴ “hubo unos años -de 1885 a 1894- en que Unamuno acudió al empleo de diferentes seudónimos para firmar sus colaboraciones en diarios bilbaínos y salmantinos. Pero la misma variedad de ellos y el carácter ocasional con que fueron empleados, nos indican que nunca pensó en hacer famoso ninguno de ellos, siendo las circunstancias las que le aconsejaron en cada caso el empleo de un recurso que velase su personalidad.” GARCÍA BLANCO, Manuel. Unamuno y sus seudónimos. *Bulletin of Spanish Studies*, abril 1947, n° 94, vol. XXIV, p. 132.

⁵ Cfr. UGALDE, Martín de. *Unamuno y el vascuence*. San Sebastián: Ediciones Vascas, 1979, p. 35.

postura que mantuvo desde su regreso a Bilbao en 1884. Si allí atendimos a las circunstancias vitales que acompañaron a este proceso, en este primer epígrafe del bloque II nos ocuparemos del análisis de sus escritos de esta época relativos al euskera y a la cuestión vascongada, tanto los artículos publicados como los manuscritos inéditos. Para una más clara comprensión, hemos distinguido tres partes fundamentales: sus escritos vasquistas de adolescencia, su tesis doctoral y los trabajos sobre este tema que publicó tras su llegada a Bilbao. De este modo, podremos trazar su evolución desde una posición de apología del euskera y fervorosa defensa de los fueros en la línea del fuerismo intransigente, a una posición crítica nutrida desde el racionalismo, el positivismo, la filología y el republicanismo federal. En todo caso, hemos de tener presente, como ha precisado Fusi Aizpúrua, que “la preocupación por lo vasco ocupó por algún tiempo lugar preferente en el quehacer del joven Unamuno.”⁶ Aunque su perspectiva de análisis y su posición ideológica fuesen cambiantes, la cuestión vascongada no dejó de ocupar una dimensión central en la obra de juventud de don Miguel, como veremos a continuación.

II.1.1. Escritos vasquistas de adolescencia

En plena etapa de fervor fuerista, el primer artículo que publicó Unamuno fue “La unión constituye la fuerza”,⁷ que apareció en las páginas de *El Noticiero Bilbaino* el 27-XII-1879, es decir, cuando contaba con apenas 15 años. Lo envió anónimamente, firmado con una X, a la redacción de dicho diario, y Antonio Trueba aprobó de inmediato su publicación, atribuyendo el artículo a un “sesudo varón”.⁸ Sin duda, debió contribuir a ello la ideología fuerista a que estaba adscrito *El Noticiero Bilbaino*.⁹ Al fin

⁶ FUSI AIZPÚRUA, Juan Pablo. Unamuno y el País Vasco. En *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno* (edición de Dolores Gómez Molleda). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1989, p. 43.

⁷ Cfr. UNAMUNO, Miguel de. *La unión constituye la fuerza* (edición e introducción de José Antonio Ereño Altuna). Bilbao: Ikur, 1994.

⁸ Elías Amézaga, en la “Explicación” con que prologa su recopilación de artículos de juventud de Unamuno, subraya a este respecto: “Lo envía anónimamente a la redacción del periódico. Con una X simplemente. Lo imprimen de inmediato. Trueba, director de la *HOJA LITERARIA*, piensa que lo redacta un sesudo varón con toda la experiencia del mundo, y por añadidura dentro de la línea foralista de la empresa.” PJ, 10. A esto ha añadido Juaristi que ese “sesudo varón” al que apuntaban las sospechas de Trueba era el escritor José María Lizana. JUARISTI, Jon. *El linaje de Aitor. La invención de la tradición vasca*. Madrid: Taurus, 1998, p. 224.

⁹ A propósito de la línea fuerista de *El Noticiero Bilbaino*, hay que tener en cuenta que en junio de 1880, *La Unión Vasco-Navarra* editaría un periódico que iba a ser la tribuna oficial del fuerismo unionista e intransigente, pero hasta entonces había sido *El Noticiero Bilbaino*, fundado por Manuel Echevarría el 8 de enero de 1875, su principal órgano de expresión. De hecho, desde finales de 1879 y bajo la dirección de Antonio Trueba, el subtítulo del diario pasó a ser “Diario político imparcial. Defensor de la Unión Vascongada y eco de los intereses vasco-navarros.”

y al cabo, el artículo era una condensación de las reivindicaciones del fuerismo intransigente y un llamamiento a la unión vascongada a partir de las consecuencias que desencadenó la derogación foral de 1876.

En tales circunstancias me sentí llamado a exhortar a mis paisanos, a mis conciudadanos a la unión, a olvidar las diferencias entre liberales y carlistas -entonces no había más-, a borrar el recuerdo del 2 de mayo de 1874, a formar todos un solo frente bajo la enseña de Euzkalerria. [...] Escribí mi artículo 'La unión hace la fuerza', procurando darle el tono más severo y grave, y se lo envié, por correo interior, a este diario, donde reinaba entonces don Antonio Trueba. Y Trueba se apresuró a publicarlo.

¿Cuál fue mi emoción al ver por primera vez en letras de molde mis juveniles elucubraciones? No lo recuerdo, pero seguramente me sentí ligado ya a mi pueblo para siempre, obligado a aleccionarle. ¡Había empezado mi carrera de apóstol civil! (OCE, VIII, 521)

En palabras de Luján Palma: “Se trata de los primeros ‘escarceos’ intelectuales de Unamuno, germinados al calor de ‘aquel vago romanticismo vascongado’.”¹⁰ Efectivamente, en el texto late el fervor juvenil que alimentaron aquellas lecturas y sus correrías adolescentes junto a sus amigos por los montes cercanos a Bilbao, en las que emulaban a los antiguos euscaldunas y declamaban contra la abolición foral de 1876. Asimismo, sorprenden la madurez y consistencia con que plantea el joven bilbaíno sus argumentos, impropias para alguien de su edad, como revela la reacción de Antonio Trueba al leerlo. Centrándonos en el texto mismo, Unamuno sostiene su llamamiento a la unión vasco-navarra sobre una concepción del hombre como “ser social por naturaleza”. Desde ahí, señala la tendencia del ser humano a la unión como condición natural de la existencia de todo pueblo: “Un pueblo sin unión no es un pueblo.” (PJ, 15) Esta es una de las bases de su argumentación, que supone que ir contra la unión de un pueblo o no trabajar en pos de ella, daría lugar a la larga a su desaparición.¹¹ La otra base es el concepto de “razón”, que aparece como “el más noble distintivo del hombre” y a la que llegó Unamuno fruto del apasionamiento filosófico en que se sumergió durante los dos últimos años de su bachillerato. Desde ahí y desde las máximas heredadas de la ideología fuerista, lanzó a vascos y navarros su exhortación para que se unieran, invitándolos antes a vencer sus pasiones desde la razón, pues quienes se oponían a aquella unión eran quienes, aferrados a sus pasiones, habían cerrado los ojos a la luz de la razón.¹² En este punto, podemos adivinar la influencia también de Pi y

¹⁰ LUJÁN PALMA, Eugenio. *Trayectoria intelectual del joven Unamuno: historia de una crisis de fundamentos*. Bilbao: Ayuntamiento de Bilbao, 2003, p. 65.

¹¹ Stephen Roberts ha definido este artículo como “una composición retórica sobre la importancia de la unidad en la vida social, la cual, aun cuando un tanto vaga, da pruebas de la sensibilidad del joven Unamuno hacia la importancia de la comunidad.” ROBERTS, Stephen G. H. *Miguel de Unamuno o la creación del intelectual español moderno*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2007, p. 44.

¹² En esta línea, escribía en el artículo: “las pasiones fomentadas y ayudadas por los enemigos de esa unión, por los interesados en que esa unión no llegue a realizarse, esas pasiones, repito, van contra la

Margall, del que ya había leído *Las Nacionalidades*. El pensador catalán había sustentado en dicha obra su programa federalista sobre la unión del pueblo, pero una unión que había de comenzar con una conquista individual, la victoria de la razón sobre las pasiones, y desde ahí, remontarse a la unión colectiva. A partir de este texto, pues, el joven Unamuno tomó partido por el fuerismo intransigente y dio forma por vez primera a su propósito de luchar por la unión vascongada empuñando el arma de la palabra.

El siguiente trabajo de esta época con resonancias de su defensa de los intereses fueristas es el *Cuaderno para el uso de "quien bien sepa usarlo"*, que escribió en 1880, estando aún en Bilbao, y al que el propio Unamuno se refirió en sus *Recuerdos de niñez y mocedad* (1908):

Todavía conservo cuadernillos de aquel tiempo, en que en estilo lacrimoso, tratando de imitar a Ossian, lloraba la postración y decadencia de la raza, invocaba al árbol santo de Guernica [...] evocaba las sombras augustas de Aitor, Lecobide y Jaun Zuría y maldecía la serpiente negra que, arrastrando sus férreos anillos y vomitando humo, horadaba nuestras montañas trayéndonos la corrupción de allende el Ebro. (OCE, VIII, 167)

El cuaderno reúne cuatro textos: "Lamentaciones", "Los médicos y el enfermo", "Es nada o no es nada?", y "La moderna Babel". Ahora bien, no todos son relativos a la cuestión vascongada y la defensa de los fueros. Tan solo dedica exclusivamente a ello el primer texto, "Lamentaciones". Si nos centramos ahí, vemos cómo desde el comienzo Unamuno llora la pérdida de las "antiguas costumbres" y de las leyes ancestrales de los vascos, y de su lengua, el vascuence.¹³ No obstante, el grueso del texto gira alrededor del símbolo vasco por excelencia, el roble de Guernica, que emplea simbólicamente para realizar su diagnóstico sobre el ambiente de tristeza y melancolía en que había quedado sumido el pueblo vasco. El roble de Guernica, dice, antes "lozano y robusto", crece ahora "lánguido y clorótico", y la causa no es otra que las embestidas de los perniciosos vientos del liberalismo.¹⁴ Esta hostilidad de los ambientes fueristas hacia el liberalismo se explica desde tres vías: porque el gobierno central que decretó la abolición de los Fueros era liberal, en concreto, liberal-conversador; porque en la España del siglo XIX se consideraba al liberalismo enemigo de la fe católica; y porque, en el caso de los fueristas vascos, la fe católica constituía una de las bases de su unidad

razón y conseguirán su objeto si no sabemos afrontar esa lucha interior, vencer nuestras pasiones, y a su despecho, en honor de la razón, que es el más noble distintivo del hombre, enarbolar la bandera de la unión." PJ, 17.

¹³ "Hijo de Aitor! Dónde están tus antiguas costumbres, dónde tus leyes, dónde tu palabra?" EISE, 45.

¹⁴ "Qué tienes triste y melancólico? qué viento ha recibido la nave que canta el alegre marinero euskalduna. / [...] Dónde el follage lozano del Roble á cuya sombra descansaba un día? / [...] Ah! Es que sopló el vendabal y arrebató en su seno su follage! / *Sopló el vendaval y el tronco vaciló en sus cimientos. Arrebató su hoja y nos privó de su sombra!*" EISE, 45.

como pueblo.¹⁵ Desde ahí, podemos comprender que el manuscrito esté poblado de lamentaciones e invocaciones a Dios, y de advertencias relativas a la necesidad de no perder la fe.¹⁶ Por otra parte, apela también de forma metafórica a los efectos nocivos del liberalismo, refiriendo que alrededor del roble de Guernica ha aparecido la “cuscuta”, planta dañina que acecha al árbol sagrado y amenaza a su raíz, y que de alcanzarla supondría la postración final del pueblo vasco.¹⁷ No obstante, puesto que aún no ha llegado ese momento, abre una puerta a la esperanza, exhortando al pueblo vasco a que deje de lamentarse y a que se una para combatir el liberalismo.¹⁸ La unión fraternal del pueblo vasco es así el objetivo al que apunta este texto, y con vistas a ello, Unamuno clama por poner fin a las disputas entre los vascos apelando a los mitos de Aitor o Lecobide.¹⁹ Finalmente, “Lamentaciones” se cierra con el tono pesimista que lo recorre.²⁰ En el resto de textos de este cuaderno, como decíamos, Unamuno no incide directamente en la cuestión vascongada, aunque sí hay cierta relación indirecta por los

¹⁵ A propósito de esto último, escribe Luján Palma: “fruto de su concepción tradicionalista de la sociedad, el Movimiento Fuerista proclama al hombre vasco religioso, católico, el *euskaldun-fedun*, en cuya vida Dios tiene un puesto tan central como las leyes civiles que rigen la convivencia diaria -los Fueros-, de ahí el lema de su lucha y de su vida *Jaungoikoa eta Foruak* (Dios y Fueros). Esta es la razón por la que el primer Unamuno tiene una concepción de la religión católica como una pieza clave en la resolución de los problemas, no sólo personales en tanto que creyente y feligrés, sino también del país.” LUJÁN PALMA, Eugenio. *Trayectoria intelectual del joven Unamuno*. Bilbao: Ayuntamiento de Bilbao, 2003, p. 97.

¹⁶ “*Caen las libertades y reaparecen al suave calor, del amor patrio, muere la fe y el pueblo muere. / Qué hemos hecho Señor, para que así seamos juguete de la adversidad? / Cuales nuestra iniquidades pues así arrastramos las cadenas? / [...] Somos indignos de nuestros padres para que así nos arrebaten nuestro patrimonio? / [...] Qué hemos Señor para que así suframos?*” EISE, 46.

¹⁷ “Y la cuscuta creció y disputó su alimento al Roble! / [...] La cuscuta creció lozana y el Roble languideció. / Pues la división es muerte al Roble; la vida á la cuscuta.” EISE, 47. “Sopló el vendabal y arrasó el follage pues la raíz aún conservaba su vigor. / Mas si la cuscuta sigue creciendo robará su vigor a la raíz. / Y vendrá el huracán y arrasará el árbol, pues le falta el sostén. / Dios mío! Dios mío! Y qué será del Roble en el seno del huracán?” EISE, 48.

¹⁸ “Debilitose el follaje del Roble pues no tenía alimento, más la raíz sigue fuerte! / Y el vendabal sopló y arrastró cual pluma al follage. Arrastró la hoja y nos privó de su sombra! / Y ahora, ya os digo: Labradores descuidados! Por qué no arrancamos de raíz las malas yerbas? / [...] Qué tenemos que llorar? Acaso el llanto hará retoñar el Roble? / [...] Dónde está el varón fuerte? Donde el hijo de Aitor y Lekobide? / Dónde aquel por quien el águila no anidó en Euskalerría? [...] / Cese el llanto! Arrójese la tristeza! Destruyamos hasta el más infimo germen de la cuscuta! / Que así el roble retoñará y descansaremos un día á su sombra. / Quien así no hiciera anatema! Quien así no hiciera no se llame euskalduna” EISE, 47. Luján Palma ha subrayado a este respecto que Unamuno “se afana en proclamar la unión del pueblo vasco-navarro, siguiendo las tesis propias de las sociedades euskalerríacas [...] buscando el aglutinamiento de la sociedad ante el proyecto fuerista para que el Roble posea una raíz fuerte y enraizada a la tierra. Es la única manera de mantenerse firme y poder contrarrestar todas las agresiones liberales contrarias a aquellas ancestrales normas vascongadas...” LUJÁN PALMA, Eugenio. *Trayectoria intelectual del joven Unamuno: historia de una crisis de fundamentos*. Bilbao: Ayuntamiento de Bilbao, 2003, p. 92.

¹⁹ “Hijo de Aitor! A qué odiar á tu hermano? / [...] Aitor, alza de tu tumba. Lekobide! Levanta tu altiva frente que yace en el polvo sepultada! / Contemplad la Euskalerría! Son vuestros hijos. / [...] Las montañas están regadas de sangre! / Mas no es la sangre del amor patrio, es la del odio fraternal!” EISE, 48-49.

²⁰ “Teniendo el remedio á mano, dejas morir la patria y luego lloras? / [...] Hijo de Aitor! Lloro; no por ti sino por tus hijos.” EISE, 51-52.

ataques que propina al liberalismo. Así, en “Los médicos y el enfermo”, a través de la metáfora que indica el título, se refiere a España como país enfermo a causa de la invasión del liberalismo desde Francia.²¹ Y en “La moderna Babel”, vuelve a atacar severamente al liberalismo y su implantación en España desde una defensa, a un tiempo, de la religión católica y la política democrática.²² Por tanto, lo que hila los textos de este cuaderno es la crítica al liberalismo, la defensa de los Fueros y la exaltación del pasado del pueblo vasco, como ha observado Luján Palma.²³

El siguiente paso nos conduce a los trabajos que Unamuno emprendió en estos años en torno a la lengua vasca que, recordemos, era uno de los elementos centrales de las acciones político-culturales del fuerismo intransigente. Tales trabajos fueron: el *Diccionario etimológico de la Lengua Bascongada*,²⁴ que inició en 1879 y siguió completando en años sucesivos; el *Diccionario vasco*,²⁵ fechado en 1880; y el manuscrito “Pareceres y opiniones relativos al euskera o idioma vascongado”,²⁶ fechado en septiembre de 1880 y centrado igualmente en la lengua vasca. A esto podemos sumar dos libretas de *Notas etimológicas*,²⁷ relativas asimismo al euskera y que podemos datar entre 1882 y 1884. De todos estos trabajos, “Pareceres y opiniones relativos al euskera o idioma vascongado” es el que puede requerir mayor atención por nuestra parte. Se dedica Unamuno aquí a recoger citas y referencias sobre la lengua vasca de autores clásicos como Scaligero o Estrabón, y de euskaristas como Juan de Mariana, Manuel de Larramendi, Joaquín Tragia, Juan Bautista de Erro o Pedro Pablo de Astarloa. Se trata, pues, de una especie de antología que combina textos antiguos en los que se menciona a la lengua vasca y textos modernos de los primeros euskaristas en los que se subraya, entre otras cosas, el carácter primigenio del euskera entre las lenguas de la península

²¹ “El enfermo es España. / Los doctores, médicos, cirujanos, practicantes, veterinarios y albéitares los partidos políticos. / El vecino demente Francia. / La Hermana de la Caridad la Religión Católica.” EISE, 55.

²² “Señores liberales [...] Hasta dónde, hasta dónde llevarán VV. la libertad! / Hay libertad de votar, libertad de escribir, libertad de pensar, y de creer; que majadería! Como si el creer ni el pensar pudieran estar sujetos á esclavitud,...” EISE, 61. “Sigan VV. ese camino que yo seguiré el mío. / Sigan VV. llamándose como quieran, que yo seguiré llamándome ultramontano, neo y demócrata á un tiempo [...] Sigan VV. confundiendo la Religión y la Política, que yo seguiré siendo en Religión neo y ultramontano, en Política demócrata.” EISE, 62.

²³ A su juicio, estos textos “responden a ese espíritu ‘fuerista intransigente’ propio de los componentes de las Sociedades Euscalerriacas: son una exaltación de un pasado glorioso y pleno en libertades [...] que los Fueros históricamente garantizaban, añorado desde un presente que no solamente los desdeña sino que los anula mediante una Ley centralista y liberal,...” LUJÁN PALMA, Eugenio. *Trayectoria intelectual del joven Unamuno: historia de una crisis de fundamentos*. Bilbao: Ayuntamiento de Bilbao, 2003, p. 91.

²⁴ CMU, 10/79.

²⁵ CMU, 11/2.

²⁶ CMU, 11/3. EISE, 71-81.

²⁷ CMU, 11/1.

ibérica, su influencia sobre el castellano, e incluso su origen divino. Pero lo más llamativo de este documento es cómo pone de manifiesto el rigor con que ya entonces trabajaba el joven Unamuno en sus investigaciones sobre el vascuence, consultando diversas fuentes y siguiendo una metodología impropia para su edad. Del mismo modo, no deja de ser sorprendente la postura crítica con que enjuicia aquí el trabajo de algunos de estos euskaristas, como el padre Juan de Mariana, al que acusa de no saber vascuence.²⁸ En definitiva, todos estos proyectos, al estar centrados en el euskera, revelan cómo el joven Unamuno asumió de los fueristas intransigentes la importancia de la recuperación de dicha lengua en la lucha por los intereses vascongados.

Una vez en Madrid, durante los tres primeros cursos en la Universidad Central, el estudiante bilbaíno permaneció fiel a su romanticismo vascongado y a los postulados del fuerismo intransigente. Incluso su vasquismo se avivó al calor de la distancia, como pone de manifiesto en el manuscrito “Al pie del árbol santo”,²⁹ fechado el 23-XI-1882, durante su tercer curso. El texto, que constituye una nueva apología de las reivindicaciones del fuerismo intransigente, está inspirado en una visita que hizo Unamuno a Guernica en el verano de 1882, para ver a su novia Concha Lizárraga. Era, además, su primera experiencia en Guernica, pues cuenta en el texto que aprovechó el viaje para contemplar al histórico roble, a cuya sombra se celebraban las históricas Juntas del Señorío de Vizcaya, dando a entender que no lo había visto antes. Más adelante, volvería a ver muchas veces el viejo roble, siempre que fue a Guernica para visitar a Concha, pero aquella primera experiencia del verano de 1882 fue la que inspiró el texto “Al pie del árbol santo”.³⁰ Empieza Unamuno dicho escrito recordando cómo su romanticismo vascongado se exacerbó ante la cercanía de aquel símbolo vivo del pueblo vasco y sus antiguas libertades, y cómo al mismo tiempo se contrajo su alma de amargura.³¹ Sin embargo, según avanza el texto, el pesimismo va dejando paso a la esperanza, pues observa que junto al viejo roble se empieza a alzar otro roble joven, que él interpreta como metáfora de un porvenir pueblo vasco en libertad.³² En el fondo, lo

²⁸ “No supo Mariana el Bascuence, como es cierto; luego cuando se mete a censurarlo hace papel de ciego que se mete a distinguir de colores.” EISE, 72.

²⁹ CMU, 8/9. EISE, 83-86.

³⁰ De hecho, en el cuaderno *Notas en Madrid y Bilbao*, evocando esa época, escribe: “Recuerdo que entonces, a luego de mi primer viaje a Guernica, [...] escribí una hinchada y altisonante invocación al Árbol de Guernica, copias del cual corren entre mis amigos.” NMB, 37-38.

³¹ “Árbol de vida, guardó un día el santo juramento y cobijó la paz y la ventura, y sombrea hoy, cual solitario sauce, tumbas y desconsuelo. / [...] Contemplando aquel símbolo hartito triste y verdadero, no lloré porque tiempo ha olvidaron el llanto mis ojos, pero el alma se me amargó.” EISE, 83-84.

³² “Presto aquel árbol vetusto vendrá a tierra, porque es viejo ya, presto su fatigada copa, agitada de continuo por los vientos, vendrá a reclinar sobre aquel panteón, [...] / Mas no importa, que enfrente del

que hay aquí es un nuevo llamamiento a la unión del pueblo vasco en la línea del fuerismo intransigente, tal y como revelan los temas que, según el análisis de Luján Palma, articulan el texto: el simbolismo del árbol de Guernica, la mitología vasca, el *euskaldun-fedenun* (“el vasco como hombre de fe”) y la unión de Euskalerría.³³ La diferencia con respecto a los textos anteriores radica en que, en lugar de llamar a la acción, lo que Unamuno sugiere aquí es la espera: “Esperad, hermanos de nuestra cara Euskalerría, esperad.” (EISE, 86)

Por último, cabe añadir que en la *Enciclopedia General Ilustrada del País Vasco*, se dice que Unamuno “perteneció primeramente a la generación foral del 76 y después a la muy conocida del 98.”³⁴ Se le incluye así en esta época juvenil en la misma generación que a Vicente Arana, Manterola, Sabino Arana..., lo cual no deja de ser un dato curioso, ya que poco después Unamuno se posicionaría frente a esta generación en lo que se refiere a la cuestión vascongada, tanto en su vertiente cultural (frente a los euskaristas) como política (frente al bizkaitarrismo y al nacionalismo vasco).

II.1.2. Tesis doctoral: *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca*

Como vimos en el bloque anterior, Unamuno experimentó en el último tramo de su etapa en Madrid una suerte de crisis ideológica que le llevó a abandonar los postulados del fuerismo intransigente y a acercarse al republicanismo federal. Ahora bien, a ese cambio drástico no llegó solo como consecuencia de su evolución ideológica, sino fundamentalmente a partir de la investigación iniciada de cara a su tesis doctoral, que transformó de forma radical su percepción de la “cuestión vascongada”. Fue en ese proceso, desde la rigurosa metodología científica exigida para la elaboración de dicho trabajo, cuando empezó a estudiar con otros ojos la cuestión vascongada y se produjo su alejamiento del fuerismo intransigente. La tesis doctoral, que Unamuno defendió en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central en junio de

panteón y del viejo roble álzase el joven arbolillo, tronco de su tronco, raíz de su raíz, y espíritu de su espíritu. / [...] Álzase el joven recto, parte del suelo elevándose al cielo, no busca apoyo cual buscaba el viejo, y le protejen tan solo unas verjas de hierro como a nuestras leyes escudarán en los venideros tiempos los pechos de hierro de los hijos de la Euskalerría. / [...] Tiende su copa protectora, árbol del porvenir nuestro suelo con sangre, lágrimas y sudor regado, y tiende tú, ángel de la esperanza, tus alas rosadas sobre el nublado cielo de nuestra patria.” EISE, 84-85.

³³ LUJÁN PALMA, Eugenio. Los escritos fueristas y euskalerríacos del joven Unamuno (1879-1882). En *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra II* (edición de Ana Chaguaceda). Salamanca: Universidad de Salamanca, 2005, pp. 354-356.

³⁴ V. V. A. A. *Enciclopedia General Ilustrada del País Vasco*, Literatura, vol. III. San Sebastián: Auñamendi, 1978, p. 167.

1884, llevaba por título *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca*.³⁵ Desde su mismo título, este trabajo evidencia la temprana implicación que el estudiante vasco había adquirido con su tierra, si bien asumía aquí una perspectiva distinta a sus anteriores escritos. Ya no eran sus guías el romanticismo vascongado y el fervor fuerista, sino el rigor de la ciencia, como ha observado la crítica unamuniana.³⁶ Desde ahí, orientó su tesis a desenmascarar desde un examen crítico las falsas teorías levantadas en torno al estudio del origen de la raza vasca; razón por la cual, él mismo la calificó como “trabajo de destrucción”. La influencia decisiva fue Antonio Sánchez Moguel, director de la tesis doctoral y casi podríamos decir que inspirador de la misma, tanto en la temática como en la metodología, pues fue él quien le condujo hacia la lingüística y la ciencia filológica como herramientas para abordar el terreno baldío de los estudios del regionalismo en España. Ese era, al fin y al cabo, el campo de investigación de Sánchez Moguel. Bajo su dirección, Unamuno emprendió el desarrollo de su tesis partiendo de una premisa, probablemente revelada por su director, que consistía en que el origen del pueblo vasco había que buscarlo en su lengua, el euskera, y desde la ciencia filológica, lo cual deslegitimaba buena parte de los estudios de los euskaristas. Como ha destacado Ereño Altuna, se trata de “un trabajo poco desarrollado y esquemático, pero algo más que un ejercicio escolar, banal y desdeñable, [...] Fue la primera oportunidad de arreglar las cuentas con la visión que se había hecho hasta entonces del País Vasco, de su historia, su lengua y sus hombres, y de formular los nuevos proyectos a los que pensaba consagrar su vida.”³⁷

³⁵ Para el estudio de esta tesis, recomendamos la edición de Ereño Altuna: UNAMUNO, Miguel de. *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca* (estudio introductorio, edición y notas de José Antonio Ereño Altuna). Bilbao: Beitia, 1997. Asimismo, para completar la documentación sobre este trabajo, conviene acudir a un cuaderno datado entre 1882 y 1884, que lleva por título: Notas para la “Crítica sobre el origen y prehistoria de la raza vasca.” CMU, 1.2/551. EISE, 87-117.

³⁶ En este sentido, afirma Cerezo Galán que: “En buena medida, la obra lleva a cabo una destrucción del mito vasco de su adolescencia, dejándolo reducido a la cuestión vasca.” CEREZO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 132. Asimismo, Luján Palma sostiene al respecto que: “el espíritu que mueve a Unamuno a elaborar este trabajo es el puramente científico, exponente de su remozada personalidad. Ya no le valen viejos sueños de grandeza, leyendas sobre heroicas actitudes y comportamientos de distintos antepasados más o menos gloriosos, paisajes nebulosos llenos de mitos osiánicos, románticas fórmulas de hilvanar lo puramente onírico y sugestivo con la dura realidad. Es la ciencia, y solamente ella, la que determina la veracidad de un hecho, la que debe dirigir toda investigación...” LUJÁN PALMA, Eugenio. *Trayectoria intelectual del joven Unamuno: historia de una crisis de fundamentos*. Bilbao: Ayuntamiento de Bilbao, 2003, p. 208. Pedro Ribas, por su parte, escribe sobre la tesis doctoral de Unamuno: “fue su primera incursión seria sobre la lengua y la cultura vascas, a la vez que su ajuste de cuentas con el entusiasmo que había mostrado en sus años de bachillerato por las leyendas románticas acerca de una pretendida tradición vasca.” RIBAS, Pedro. *Para leer a Unamuno*. Madrid: Alianza, 2002, p. 161.

³⁷ UNAMUNO, Miguel de. *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca* (estudio introductorio, edición y notas de José Antonio Ereño Altuna). Bilbao: Beitia, 1997, p. 15.

A la hora de analizar las fuentes que empleó Unamuno para la elaboración de esta tesis doctoral,³⁸ hay que tener en cuenta que el principal foco de influencia, por encima de las lecturas particulares, fue el “horizonte de pensamiento” de la época, cuyos dos componentes fundamentales, según Ereño Altuna, eran el romanticismo y el positivismo evolucionista.³⁹ A ello hemos de sumar, como principales fuentes directas: la *Revue de Linguistique et de Philologie Comparée*, donde colaboraban Jules Vinson y Abel Hovelacque, entre otros; y la *Revista Euskara*, que era el órgano de expresión del grupo fuerista Asociación Euskara de Pamplona, uno de los más activos en el trabajo por la conservación de la lengua vasca.⁴⁰ Con respecto a esas dos revistas, ha señalado Ereño Altuna que la *Revue de Linguistique et de Philologie Comparée* agrupaba a los denominados “vascófobos”, posicionados en una actitud considerada “disolvente” hacia la tradición vascongada y de un “histerismo antieuskaro”.⁴¹ Por el contrario, la *Revista Euskera* la formaban los denominados “vascófilos”, entre los que podemos contar a investigadores como Bonaparte, Antoine D’Abbadie, Duvoisin, Arturo Campión, Manuel Gorostidi..., todos ellos enemigos de la tesis defendidas por Vinson y su grupo. Así pues, antes de que Unamuno escribiera su tesis doctoral, ya había dos bandos enfrentados en relación al estudio de la lengua y la cultura vasca. Asimismo, debemos tomar en consideración que para la elaboración de la tesis es muy posible que Unamuno utilizase sus notas de lectura de euskaristas como Larramendi, Astarloa, Joaquín Traggia, el padre Fita, Chaho..., que había ido recopilando en sus cuadernos de notas.⁴²

³⁸ Tales fuentes han sido minuciosamente estudiadas por Ereño Altuna, Cfr. EREÑO ALTUNA, José Antonio. El Unamuno de la Tesis (1884). Entre la ‘*Revue de Linguistique et de Philologie Comparée*’ y la ‘*Revista Euskara*’. *Letras de Deusto*, julio-septiembre 1998, nº 80, vol. 28, pp. 9-52.

³⁹ “Estas dos fuerzas ideológicas, en íntimo contacto y penetración, son, a nuestro juicio, el fundamento último de donde surge todo, el horizonte inevitable de problemas con que se vio obligado a contar durante sus años universitarios en Madrid. Es por referencia a estas dos tendencias del pensamiento como se hacen más patentes las crisis, el resultado y el sentido de su primera obra. [...] Sólo después, y siempre que sean identificadas con precisión a partir del propio texto de la tesis, será posible ir descendiendo a influencias más concretas y personales.” *Ibidem*, p. 14.

⁴⁰ Cfr. UNAMUNO, Miguel de. *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca* (estudio introductorio, edición y notas de José Antonio Ereño Altuna). Bilbao: Beitia, 1997, pp. 115-129.

⁴¹ “El eusquera, por ejemplo, estaría, según estos autores, lejos de ser esa lengua única e incomparable, ese idioma perfecto, maravilloso, filosófico que algunos se imaginaban. Era, al contrario, una lengua incapaz de convertirse en lengua de cultura.” EREÑO ALTUNA, José Antonio. Dos importantes fuentes lingüístico-etnológicas de la tesis de Unamuno. En *Tu mano es mi destino* (edición de Cirilo Flórez). Salamanca: Universidad de Salamanca, 2000, p. 135. Ereño Altuna ha subrayado también que Unamuno hizo suyas en su tesis las “afirmaciones más escandalosas” de estos investigadores, como la designación de la pobreza de la lengua vasca en términos abstractos, el augurio de la muerte del euskera en tanto que lengua inferior, o las denuncias de falseamiento propio de la literatura popular y mitológica vasca. Cfr. *Ibidem*, pp. 136-138.

⁴² En este sentido, Colette y Jean-Claude Rabaté remiten a las notas recogidas en el cuaderno “Pareceres y opiniones relativos al euskera o idioma vascongado”: “son apuntes sacados de sus numerosas lecturas en las que presenta una apología del *basco* y demuestra con razones lingüísticas que el vascuence es una

No obstante, la influencia más fuerte de esta tesis a nivel individual fueron las obras de lingüística de August Schleicher, que Unamuno cita en diversas ocasiones y que debieron servirle como referente teórico, siguiendo las indicaciones de Sánchez Moguel, ferviente seguidor del lingüista alemán. Schleicher fue, por tanto, “su primer guía en cuestiones lingüísticas”,⁴³ aunque Ereño Altuna matiza en este sentido que se trata de “la influencia capital, pero sólo en la medida en que supuso una orientación decisiva en la vocación lingüística de Unamuno.”⁴⁴ Cabe añadir por último que a esta primera investigación sería le dedicó el joven bilbaíno no pocas horas de lectura y estudio en la Biblioteca Nacional, pues solo allí podía tener acceso a la bibliografía especializada que su investigación requería.⁴⁵ En definitiva, todas estas fuentes, sumadas a otras lecturas que pudo consultar en la Biblioteca Nacional, constituirían la bibliografía de su tesis doctoral. Es preciso advertir, sin embargo, como han probado las investigaciones de Ereño Altuna sobre las fuentes de esta tesis doctoral, que dicho trabajo no era tan original como a primera vista pudiese parecer. Lo que hizo Unamuno fundamentalmente fue recopilar de modo sistemático los contenidos de aquellas lecturas que mejor se

lengua primigenia. Sin embargo, para su trabajo de investigación, si bien el doctorando recopila unos textos de este ensayo de juventud, los utiliza para contrarrestar las afirmaciones anteriores.” RABATÉ, Colette, y RABATÉ, Jean-Claude. *Miguel de Unamuno. Biografía*. Madrid: Taurus, 2009, p. 65.

⁴³ Según Ereño Altuna, la pretensión de Unamuno apuntaba a “aplicar al estudio del vascuence el mismo espíritu y método que había aplicado Schleicher al estudio de la lingüística comparada indo-europea. En él veía realizados y unidos el ideal de ciencia positiva con las ideas que venían en línea directa del ideario romántico e historicista...” UNAMUNO, Miguel de. *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca* (estudio introductorio, edición y notas de José Antonio Ereño Altuna). Bilbao: Beitia, 1997, pp. 107-108. Por otra parte, a propósito de esta influencia de Schleicher, ha escrito también Pedro Ribas: “Unamuno emplea a menudo los elementos y supuestos de la obra de Schleicher, pero no sin advertir que éste, por más que insista en el rigor y método científico, se mueve a menudo en las coordenadas del idealismo...” RIBAS, Pedro. *Para leer a Unamuno*. Madrid: Alianza, 2002, p. 23. A lo dicho ha añadido Ereño Altuna en otra investigación sobre las fuentes de la tesis de Unamuno, que este recibió cuatro “ideas claves” de Schleicher: “a) La idea de la asimilación de la lengua a un organismo natural que nace, crece y se desarrolla, envejece y muere según leyes inmutables y necesarias, independientemente de la voluntad humana. / b) La identificación y análisis de los dos elementos esenciales del organismo lingüístico, los *elementos de significación* o raíces (simples sílabas, son el elemento primitivo de las lenguas) y los *elementos de relación*, los que determinan la significación de las raíces [...] / c) La idea de la reconstrucción fonética. Se trataba, según Schleicher, que creía en el comportamiento uniforme y necesario de las lenguas, de remontar, a la luz de auténticas y reguladoras correspondencias fonéticas conseguidas por la comparación de distintas lenguas conocidas del trono indoeuropeo, hasta las formas más antiguas y no atestiguadas del primitivo indoeuropeo común. / [...] d) la idea de la tipología lingüística, o las tres posibilidades que podían adoptar la estructura morfológica de las lenguas, es decir, las tres maneras en que podían entrar en contacto esos elementos de significación y de relación de los que hemos hablado: monosilabismo, aglutinación y flexión.” EREÑO ALTUNA, José Antonio. Dos importantes fuentes lingüístico-etnológicas de la tesis de Unamuno. En *Tu mano es mi destino* (edición de Cirilo Flórez). Salamanca: Universidad de Salamanca, 2000, pp. 133-134.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 134.

⁴⁵ En ese sentido, recuerda en el artículo “Cruce de miradas” (1934): “¡Qué horas de recogido trabajo en aquella biblioteca. Unos pobres tinteros de plomo y unas plumas de ave, que se hincaban, después de usadas, en unas tacitas de loza llenas de perdigones. Y tener que ir casi siempre al encargado del índice, pues los libros que yo pedía, como no eran los de pedido corriente, no los conocían los bibliotecarios de servicio diario.” OCE, VIII, 1221.

adaptaban a su análisis de la cuestión, apropiándose así de teorías ajenas.⁴⁶ Por otra parte, tampoco sería justo, como precisa el mismo Ereño Altuna, reducir la tesis doctoral de Unamuno a un “catálogo de préstamos”, eximiéndola de toda originalidad.⁴⁷

Dos son los problemas que hilan la investigación de esta tesis doctoral: “El uno se refiere al iberismo de los vascos; el otro, a su origen independientemente de si son o no los antiguos íberos; la primera es una cuestión histórica tanto como etnológica; la segunda, [...] es filológica.” (OCE, IV, 95) Con respecto al primer problema, el vasco-iberismo, que fue afirmado desde los primeros euskaristas hasta Humboldt, Unamuno lo discute y pone en tela de juicio,⁴⁸ pero no le dedica un desarrollo profundo. Su investigación se centra sobre todo en el segundo problema, el origen étnico del pueblo vasco, para el cual, acude a la lingüística y a la filología moderna, partiendo de que el análisis del euskera constituye “el único medio de investigación que tenemos para remontarnos a los orígenes del pueblo vasco y para examinar el tan agitado problema de su lugar entre los aborígenes españoles.” (OCE, IV, 91) De este modo, Unamuno se inscribía en una tendencia moderna que se remonta a los reclamos de Herder hacia la vinculación entre la filosofía y la filología comparada, y de Humboldt de cara a la unión de los estudios históricos y lingüísticos. Dicha tendencia, que se basaba en la estrecha relación entre idioma e identidad nacional, revolucionó los estudios históricos, filosóficos, literarios y antropológicos de buena parte de Europa, alcanzando también a España. Desde ahí, sostiene Ereño Altuna, pasó a entenderse “la lengua como el mejor observatorio de la mentalidad y de la sensibilidad que se habría hecho un pueblo a

⁴⁶ Después de repasar casi uno por uno a los autores citados, concluye Ereño Altuna “que muchos de los desarrollos de Unamuno no son tan originales como creíamos, que lo que parece personal y propio es de otros. Hemos podido comprobar, por ejemplo, que sus afirmaciones más escandalosas pertenecen a una serie de autores de uno de los dos campos en que, a fines del siglo XIX, estaban divididos los estudios sobre el País Vasco.” EREÑO ALTUNA, José Antonio. El Unamuno de la Tesis (1884). Entre la ‘*Revue de Linguistique et de Philologie Comparée*’ y la ‘*Revista Euskara*’. *Letras de Deusto*, julio-septiembre 1998, nº 80, vol. 28, p. 46. Este juicio lo suscribe Laureano Robles: “Debo decir, no obstante, que en este período veo a Unamuno más como un recopilador que no como el creador que será luego. Su misma tesis doctoral no deja de ser un *fantón* o mosaico de citas de autores yuxtapuestos, sin haber entrado, a las veces, en el fondo de los problemas que otros habían planteado.” ROBLES, Laureano. Unamuno y su “Lexicología vascongada”. *Letras de Deusto*, julio-septiembre 1998, nº 80, vol. 28, p. 238.

⁴⁷ “Sería engañoso, sin embargo, reducir la tesis de Unamuno a este catálogo de préstamos. Es cierto que no leyó tanto directamente como a primera vista parece [...] pero es igualmente cierto que toda la bibliografía utilizada por él cae en terreno abonado. Sabe lo que lee, como si su espíritu ya estuviese orientado en una dirección. [...] de ahí la seguridad de los juicios certeros con que salpica toda su obra, la independencia de juicio que en varios momentos manifiesta respecto a sus guías habituales, [...] Y queda lo más fundamental, el impulso científico, la voluntad de ciencia positiva en el análisis lingüístico e histórico del pueblo vasco. Esto, que anima y da sentido a todo, es lo que hay de más original en la tesis de Unamuno,...” UNAMUNO, Miguel de. *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca* (estudio introductorio, edición y notas de José Antonio Ereño Altuna). Bilbao: Beitia, 1997, p. 147.

⁴⁸ “el iberismo de los vascos, sostenido por Humboldt [...] no reposa sobre bases sólidas, y [...] es tan aventurado afirmar como negar...” OCE, IV, 98.

través de la historia. Los estudios lingüísticos se convertían así en una auxiliar de la psicología colectiva, de la ‘psicología de los pueblos’.”⁴⁹ En el caso de Unamuno, como acabamos de adelantar, su referente en los campos de la lingüística y la filología fue August Schleicher. Según la distinción de Schleicher, a la lingüística correspondía el estudio del funcionamiento de una lengua en sus elementos constitutivos a partir de los parámetros de las ciencias naturales, mientras que la filología comprendería la búsqueda, desde los parámetros de la ciencia histórica, de toda información (histórica, literaria, artística...) que pudiese adquirirse a partir del estudio de la lengua.⁵⁰ Pues bien, lo que hizo Unamuno en su tesis doctoral fue conjugar la lingüística con la filología, o siendo más precisos, poner la lingüística al servicio de la filología, y los resultados de sus análisis filológicos al servicio de un estudio etnopsicológico, que es lo que en el fondo estaba abordando en este trabajo.⁵¹ Esta metodología, por otra parte, era la propia de la *Völkerpsychologie* o “psicología de los pueblos”.⁵² De hecho, según La Rubia

⁴⁹ EREÑO ALTUNA, José Antonio. El Unamuno de la Tesis (1884). Entre la ‘*Revue de Linguistique et de Philologie Comparée*’ y la ‘*Revista Euskara*’. *Letras de Deusto*, julio-septiembre 1998, nº 80, vol. 28, p. 18.

⁵⁰ “La lingüística estudiaría la lengua en sí, en su naturaleza íntima, en sus elementos gramaticales primordiales, en sus leyes de su formación y su desarrollo, en su vida, [...] La filología, en cambio, en una línea más romántica e idealista, se ocuparía de la vida histórica de las naciones, buscaría alcanzar, más allá de la lengua pero apoyándose en ella, la cultura y mentalidad, la vida material y espiritual del pueblo que la hablaba.” *Ibidem*, p. 19.

⁵¹ En este sentido, señala Ereño Altuna que Unamuno “pone los análisis lingüísticos al servicio de preocupaciones filológicas, en concreto de preocupaciones históricas y de etno-psicología o psicología de los pueblos. Unamuno, pues, pertenece a esa tradición a la que los estudios lingüísticos interesan en la medida en que se ponen al servicio de un fin histórico o psicológico que los trasciende.” *Ibidem*, pp. 19-20. Sobre esto mismo, matiza Ereño Altuna en otro trabajo: “Conviene, pues, tener muy presente que el análisis lingüístico al que recurre Unamuno en su tesis está al servicio de preocupaciones que van más allá de la lingüística. Se trata de aplicar los resultados lingüísticos a una cuestión fundamentalmente etnológica (el problema del origen y de la cultura primitiva de la raza vasca), y de aplicarlos de tal manera (lo más científicamente posible) que una solución del problema del origen del pueblo vasco y de las manifestaciones de su alma oculta sea por ello mismo posible.” EREÑO ALTUNA, José Antonio. Dos importantes fuentes lingüístico-etnológicas de la tesis de Unamuno. En *Tu mano es mi destino* (edición de Cirilo Flórez). Salamanca: Universidad de Salamanca, 2000, p. 133.

⁵² Los padres de esta disciplina fueron Heymann Steinthal (1823-1899), filósofo y lingüista alemán, y Moritz Lazarus (1824-1903), filósofo y sociólogo también alemán. Ambos fundaron la *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft -Revista para Psicología de los Pueblos y Lingüística-* (1869-1890), desde la que pusieron en circulación los planteamientos y metodologías de investigación de la desde entonces denominada *Völkerpsychologie*. En España, alcanzó una gran repercusión en el último cuarto del siglo XIX, tanto en ámbitos académicos como no académicos. Según la definición que ofrece La Rubia Prado: “la *Völkerpsychologie* estudia científicamente la noción psicológica de *Volksgeist* o ‘espíritu del pueblo’ en su desarrollo histórico. [...] los rasgos que definen la esencia espiritual de los diferentes pueblos o culturas [...] se han ido fraguando a lo largo de la historia, de ahí la importancia de estudiarla en su desarrollo o desenvolvimiento histórico.” LA RUBIA PRADO, Francisco. *Völkerpsychologie* y filosofía orgánica en la obra de Miguel de Unamuno (1884-1895). CCU, XXIX, 125. Asimismo, sostiene La Rubia Prado que la *Völkerpsychologie* se servía en sus estudios de una metodología científica y de un criterio positivista, distanciándose así del concepto romántico de *Volksgeist*: “En efecto, en la *Völkerpsychologie*, en lugar de pura especulación racionalista a propósito de este concepto, se hará del *Volksgeist* un objeto de investigación científica por procedimientos científicos. El carácter empírico de la *Völkerpsychologie* se deriva de que opera en base a hechos que deben guiarnos

Prado, la tesis doctoral de Unamuno es “el primer resultado de importancia” de su contacto con la *Völkerpsychologie*.⁵³ Si esta disciplina estudia desde el presente, siguiendo una metodología científico-positiva, los rasgos que han definido históricamente el espíritu de un pueblo, eso fue lo que hizo el estudiante bilbaíno aquí. Asimismo, la *Völkerpsychologie* se caracteriza por la importancia que concede al lenguaje dentro de este procedimiento de investigación sobre el espíritu de los pueblos, con el fin de descubrir las leyes psicológicas del lenguaje.⁵⁴ Esta herramienta también la empleó Unamuno en su tesis doctoral, convencido de que el estudio científico del euskera constituía el único medio legítimo para acercarnos al origen del pueblo vasco.⁵⁵ No negaba con ello la importancia de otras fuentes para el estudio de los orígenes de los pueblos. Al contrario, consideraba que tales orígenes se pueden manifestar desde diversos órdenes, como la literatura y el arte. Pero en el caso del pueblo vasco, su lengua era el único campo fidedigno, pues ni la literatura, ni los restos arqueológicos conformaban un legado firme desde el cual poder reconstruir su pasado. Así pues, concluye Unamuno:

El alma oculta de un pueblo se manifiesta en varios órdenes de ideas, pero bien podemos asegurar que del pueblo vasco no nos queda más que el idioma, el euskera.

En el pueblo vascongado es inútil buscar una literatura propia y de abolengo, es más aún, ni tan siquiera posee tradiciones o leyendas que pudiesen guiarnos en el dédalo oscuro de sus prehistóricas antigüedades.

[...] No nos queda más que el idioma, monumento vivo y patente que pasando por siglos y siglos ha llegado hasta nosotros, única herencia de un pueblo en perpetuo suceder.

El estudio científico o sea constructivo del idioma vasco es lo único que nos puede guiar a la resolución del problema sobre el origen de este pueblo. (OCE, IV, 88-90)

Tal y como señala Ereño Altuna, este procedimiento respondía a una doble herencia. Por un lado, del positivismo, de donde el joven Unamuno asumió “el impulso científico, la voluntad de ciencia positiva en el análisis lingüístico e histórico del pueblo

a la existencia de ‘reglas y regularidades’ [...] en el desarrollo histórico del *Volksgeist*, tal como éste se manifiesta en el momento presente. [...] En su aspecto científico, la *Völkerpsychologie* continúa la tradición positivista, no sólo en su presupuesto general de que ‘la ciencia es el único conocimiento válido y los hechos los únicos objetos posibles de conocimiento’...” *Ibidem*, pp. 126-127.

⁵³ “Unamuno, por su parte, se familiariza con la *Völkerpsychologie* en su etapa de estudiante en Madrid y el primer resultado de importancia de esta toma de contacto es su tesis doctoral *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca*, de 1884.” *Ibidem*, p. 124.

⁵⁴ Efectivamente, como subraya La Rubia Prado a propósito de la importancia del lenguaje dentro de la *Völkerpsychologie*: “No sólo es el primer producto mental y la más completa expresión de la mente, sino que, además, el lenguaje constituye al *Volksgeist*. El lenguaje unifica espiritual y mentalmente a los individuos en el espíritu del pueblo, cuya *Weltanschauung* contiene.” *Ibidem*, p. 130.

⁵⁵ En ese sentido, sostiene Ereño Altuna: “Al poner, por lo tanto, a la lengua en la base de la *Völkerpsychologie*, tal como fue pensada por sus creadores en 1859 de la *Zeitschrift für Völkerpsychologie*, Lazarus y Steintal, Unamuno convertía a la filología en la disciplina básica para el estudio del ‘alma oculta’ del pueblo vasco.” EREÑO ALTUNA, José Antonio. El Unamuno de la Tesis (1884). Entre la ‘*Revue de Linguistique et de Philologie Comparée*’ y la ‘*Revista Euskara*’. *Letras de Deusto*, julio-septiembre 1998, nº 80, vol. 28, p. 20.

vasco.”⁵⁶ Y por otro lado, del romanticismo, pues fueron los románticos quienes sentaron las bases de la “estrecha relación entre el idioma y el carácter nacional, los que hicieron de la lengua el mejor observatorio de la mentalidad y de la sensibilidad de un pueblo, tal como éste se había hecho a través de la historia.”⁵⁷ Gracias a ese impulso romántico, añade Ereño Altuna, “la lengua se convertía, no sólo en auxiliar de la [...] ‘psicología de los pueblos’, sino de los estudios históricos en cuestiones de orígenes o de la cultura de los pueblos alcanzada en los tiempos más remotos.”⁵⁸ Por otra parte, ahí radica uno de los puntos débiles de esta tesis doctoral, según han detectado Antonio Tovar y Ángel Goikoetxea, en que Unamuno se centró demasiado en el problema de la lengua y en la metodología de la lingüística.⁵⁹

Desde esta confianza en la metodología de la lingüística y la filología comparada, una de las argumentaciones que sirvió de base a esta investigación fue la comparación entre el euskera y el castellano, ante la cual, Unamuno parte de la superioridad del castellano en tanto que idioma de “mayor cultura”. A este respecto, arguyó diferentes razones sobre la inferioridad del euskera, como sus carencias en el orden especulativo, es decir, en su nula capacidad de abstracción.⁶⁰ Otras razones las

⁵⁶ UNAMUNO, Miguel de. *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca* (estudio introductorio, edición y notas de José Antonio Ereño Altuna). Bilbao: Beitia, 1997, p. 147. Ereño Altuna también ha subrayado en otra investigación, a propósito de esta influencia del positivismo en su tesis doctoral: “Unamuno habría hecho suyo en el momento de la tesis un ideal de ciencia empirista y baconiano basado en la secuencia, observación, experiencia-inducción-generalización y ley.” EREÑO ALTUNA, José Antonio. El Unamuno de la Tesis (1884). Entre la ‘*Revue de Linguistique et de Philologie Comparée*’ y la ‘*Revista Euskara*’. *Letras de Deusto*, julio-septiembre 1998, nº 80, vol. 28, p. 21. En la misma línea, ha escrito Pedro Ribas: “Su tesis doctoral ofrece un buen botón de muestra del contexto positivista en el que se mueve su pensamiento cuando culmina, en 1884, los cuatro años de estudios universitarios en Madrid.” RIBAS, Pedro. *Para leer a Unamuno*. Madrid: Alianza, 2002, p. 20. A esto, añade unas páginas más adelante: “El bagaje positivista con el que Unamuno aborda el estudio de la lengua es tan llamativo, que sorprenderá a quienes sólo conozcan al Unamuno de años posteriores, ya que aquí hay una verdadera exaltación del espíritu científico, una verdadera demarcación de lo que es historia respecto de lo que es leyenda y una feroz crítica de la arbitrariedad con que a menudo se ha entrado en el estudio de la lengua vasca, tanto en su dimensión gramatical como en lo referente a sus orígenes y a su vigencia.” *Ibidem*, p. 27.

⁵⁷ UNAMUNO, Miguel de. *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca* (estudio introductorio, edición y notas de José Antonio Ereño Altuna). Bilbao: Beitia, 1997, p. 39.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 40.

⁵⁹ Unamuno habría caído aquí en un error, ya que, según Antonio Tovar: “Es preciso considerar separadamente el problema del origen de los vascos y el del origen de su lengua.” TOVAR, Antonio. *La lengua vasca*. San Sebastián: Biblioteca Vascongada de los Amigos del País, 1954, p. 96. Desde una perspectiva similar, Ángel Goikoetxea sostiene que: “Hay otros parámetros que definen a un pueblo, además del idioma, pero don Miguel no supo verlo así. Su error fue ceñir toda su investigación al terreno de la Lingüística, ignorando ciencias como la Antropología, la Prehistoria, la Arqueología o la Etnografía.” GOICOETXEA MARCAIDA, Ángel. Unamuno y la psicología étnica del pueblo vasco. En *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno* (edición de Dolores Gómez Molleda). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1989, p. 480.

⁶⁰ “el euskera es pobrísimo en voces significativas de objetos espirituales o suprasensibles y hasta carece de términos que expresen ideas abstractas en general. Árbol en general, planta, animal, color, son voces

toma de la lingüística, según la cual, la historia de una lengua es la historia de una declinación, de manera que las lenguas se perfeccionan evolucionando hacia estructuras gramaticales y sintácticas cada vez más sencillas, y a medida que los pueblos entran en el periodo de la historia y la literatura, más se degrada y simplifica su lengua. En este sentido, según la lingüística comparada, la riqueza y complejidad del euskera sería un defecto que lo sitúa en un nivel evolutivo inferior y que lo incapacita para convertirse en lengua de cultura.⁶¹ Como vemos, Unamuno centra su análisis sobre todo en las debilidades internas del euskera como lengua, acudiendo para ello a la lingüística. Desde ahí, volverá a insistir en la superioridad del castellano, en tanto que idioma flexivo, frente al euskera, que se hallaría entre la aglutinación y la flexión.⁶² Haciendo un inciso, en este punto podemos percibir también la presencia del evolucionismo aplicado a los estudios filológicos, que Unamuno tomó de Schleicher para desarrollar sus análisis sobre el euskera en base a la analogía entre toda lengua o idioma y un organismo vivo.⁶³ Partiendo de ahí, decreta la desaparición del euskera como

que en vano se buscarán en el léxico puro euskárico, cuanto menos alma, inteligencia u otra análoga. Cuantas palabras hoy se emplean para designar tales ideas, que desde el cristianismo han entrado en circulación en todos los pueblos, son vocablos o de origen románico o de formación muy reciente.” OCE, IV, 113. Este juicio del joven Unamuno lo comparte José Miguel de Azaola que, como Unamuno, ubica ahí una de las causas de la desaparición del euskera: “el carácter primordialmente pragmático de los vascos ha tendido tradicionalmente a alejarlos de actividades (y, más aún, de investigaciones y disquisiciones) cuya utilidad práctica no fuera evidente. (Esta es una de las principales causas del secular descuido del cultivo de la lengua vasca, y es también una de las causas [...] de que la labor de este pueblo en las capas superiores de la cultura haya sido, durante largos siglos, notoriamente desmedrada.)” AZAOLA, José Miguel de. *Vasconia y su destino*, vol. I. Madrid: Revista de Occidente, 1976, pp. 24-25.

⁶¹ Sobre este punto, añade Ereño Altuna: “La incapacidad del euskera para convertirse en lengua de cultura residiría, precisamente, en esa multiplicidad de sus formas gramaticales. La supuesta perfección del euskera sería una auténtica imperfección en la lucha por la supervivencia.” EREÑO ALTUNA, José Antonio. El Unamuno de la Tesis (1884). Entre la ‘*Revue de Linguistique et de Philologie Comparée*’ y la ‘*Revista Euskara*’. *Letras de Deusto*, julio-septiembre 1998, nº 80, vol. 28, p. 50.

⁶² En este sentido, podemos leer en su tesis doctoral: “Todos los lingüistas colocan hoy el euskera entre los idiomas aglutinantes, en esa segunda fase del desarrollo de todo organismo lingüístico, [...] que con tal precisión determinó Schleicher por el carácter de la diferencia entre la significación y la relación, [...] Pero debo añadir que el idioma vasco guarda un lugar intermedio entre la aglutinación y la flexión, es un idioma aglutinante en el cual se desarrollan hoy mismo formas flexivas,...” OCE, IV, 91.

⁶³ “Todo idioma es un organismo y un organismo que pasa en su desarrollo por tres momentos o fases, que los lingüistas llaman monosilabismo, aglutinación y flexión.” OCE, IV, 104-105. A este respecto, unas páginas atrás, había subrayado Unamuno el “valor que en esta investigación puede darse a la teoría evolucionista que explica las diferentes fases morfológicas en los idiomas como momentos de un desarrollo único”, y había abierto la posibilidad de “aprovechar la hipótesis evolucionista y, franqueando los límites que se quieren trazar entre unos idiomas y otros, compararlos en su desarrollo.” OCE, IV, 98-99. La fuente aquí, inequívocamente es Schleicher, que desde la lingüística evolutiva, en palabras de Ereño Altuna, “trata de dar cuenta de las transformaciones múltiples y sucesivas de ese organismo vivo que es una lengua y de las leyes que presiden esas variaciones.” UNAMUNO, Miguel de. *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca* (estudio introductorio, edición y notas de José Antonio Ereño Altuna). Bilbao: Beitia, 1997, p. 109. Jon Juaristi también ha precisado que fue Schleicher quien instauró el concepto de “evolución” en el ámbito de la filología y que de ahí heredó Unamuno esta concepción de la lengua como organismo vivo y sometido a evolución. “Para Schleicher, como para Hegel, la lengua es, ante todo, espíritu, *Geist*, y hablar de nacimiento, crecimiento y muerte refiriéndose a

consecuencia de la selección natural, es decir, de su lucha con el castellano, y observa esta extinción como necesaria para la irrupción del País Vasco en la modernidad, de cara a lo cual, su antigua lengua no era sino un obstáculo.⁶⁴ De este modo, fue en su tesis doctoral donde por primera vez proclamó Unamuno la inminente desaparición del euskera, aduciendo como razones, además de las debilidades internas de dicha lengua, un factor externo decisivo como fue el final del aislamiento histórico que había abierto en el País Vasco el proceso de industrialización.⁶⁵ Por otra parte, es preciso insistir en que la mayoría de estos planteamientos los tomó de Schleicher y de los autores de la *Revue de Linguistique et de Philologie Comparée*. De Schleicher toma, por ejemplo, la idea de la asimilación de la lengua a un organismo natural en evolución, la metodología de reconstrucción fonética de la lengua y la tipología lingüística basada en el monosilabismo, la aglutinación y la flexión. Igualmente, de la *Revue de Linguistique et de Philologie Comparée* toma la tesis relativa a la pobreza del euskera como lengua de cultura y en relación a lo especulativo, y el augurio de su desaparición inminente.

Otro aspecto de la tesis doctoral de Unamuno sobre el que conviene llamar la atención es que buena parte de la misma está dedicada a someter a crítica los estudios de los “euskaristas”. Por un lado, critica el nulo rigor científico y el “espíritu de localidad” con que han operado históricamente los euskaristas, así como al vago conocimiento del vascuence de muchos de ellos.⁶⁶ De ahí, dice el joven bilbaíno, han derivado teorías tan absurdas como atribuir un origen “divino” al euskera, que sostuvieron además no pocos euskaristas. Por otro lado, incide también en que en el seno del euskarismo se hubiese

ella no pasa de ser una metáfora, [...] De ahí que haya que entender también como una metáfora su teoría de la evolución de las lenguas, que, por cierto, naturalizó el concepto de *evolución* en el ámbito de la filología.” JUARISTI, Jon. *Miguel de Unamuno*. Madrid: Taurus, 2012, p. 152.

⁶⁴ Sobre este punto, escribe Juaristi: “El evolucionismo de Unamuno resultó particularmente deletéreo para su vasquismo romántico y fuerista. Le forzó a ver el vascuence, lengua inequívocamente aglutinante, como el principal obstáculo para la modernización de los vascos [...] Se creyó así obligado, desde sus posiciones radicalmente progresistas, a abogar por el abandono del euskera, en la convicción de que no había otra solución para despejar el camino de la sociedad vasca hacia la libertad y el bienestar de las sociedades industriales.” *Ibidem*, pp. 154-155.

⁶⁵ “el pueblo vascongado ha corrido cuasi indiferente siglos de poderosa renovación para otros, y así es como ha conservado por tantos siglos su carácter específico y su idioma peregrino. / Pero hoy que el pueblo vasco empieza a entrar de lleno en el concierto general, [...] todo cambia con curso rápido. Todos los vascongados vemos la pronta asimilación de las costumbres y maneras de nuestro pueblo a muchas antes extrañas a él, el idioma se va desvaneciendo en su roce con el oficial, que simboliza una mayor cultura, y todo va pasando...” OCE, IV, 88.

⁶⁶ En este sentido, Corcuera Atienza sostiene, en la misma línea que Unamuno aquí, que “los primeros estudios lingüísticos sobre el euskara tendrán un carácter más apologetico que científico, y el sistema etimológico que comienza a utilizarse por Astarloa en los primeros años del siglo XIX, [...] dará lugar a unos disparatados análisis que persistirán todavía a finales de siglo, impidiendo un adecuado desarrollo científico de la lingüística vasca.” CORCUERA ATIENZA, Javier. *La patria de los vascos. Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco (1876-1903)*. Madrid: Taurus, 2001, p. 146.

trabajado sobre “fantasmagorías, más que doctrinas”. En este punto, sitúa al bayonés Agustín Chaho en el blanco de sus críticas, considerándolo principal responsable de la nueva mitología vascongada⁶⁷ y atacando sus infundados estudios sobre el euskera. Destaca así, “entre sus incoherencias y despropósitos”, su pretensión de ver en la Biblia huellas del vascuence o el referirse a dicha lengua como la “lengua de los sabios” (OCE, IV, 102-104). En los mismos términos se refiere a Navarro Villoslada, creador de leyendas como la de *Amaya*, “bellísimas, pero poco reales”. Pero el mayor inconveniente, a juicio de Unamuno, era el fuerte peso que adquirieron tales creaciones en el pueblo vasco, lo que dio pie a que se falsifique la verdadera religiosidad de los antiguos euscaldunes.⁶⁸

En definitiva, el problema más grave de los estudios sobre el origen del pueblo vasco radica en que carecían del criterio de objetividad propio de la ciencia. Por esa razón, define Unamuno a su pueblo como “muda esfinge cerrada a las preguntas ansiosas de la ciencia moderna.” (OCE, IV, 88) Añade, además, que tales estudios no resultan fiables debido al “exagerado espíritu de localidad que vicia nuestras investigaciones, el deseo que turba la razón, y [...] la precipitada ignorancia y los trabajos de segunda mano...”⁶⁹ (OCE, IV, 87) Desde ahí, uno de los propósitos de este trabajo era desenmascarar a las falsas teorías que infectaban los estudios de los euskaristas, fuertemente politizados y con un claro residuo romántico, y sentar las bases desde el rigor de la ciencia para posteriores estudios que operasen limpios de prejuicios

⁶⁷ “Cuando un pueblo carece de tradiciones y leyendas, no falta quien las invente, para luego atribuírselas al pueblo, y esto ha sucedido en el país vasco. [...] Chaho fué el que inventó aquella fábula, a la verdad bellísima, de Maitagarri y Luzaide, [...] él inventó la Soughe, fuego o serpiente, [...] aquello de que los ‘adivinos euskáricos’ habían descubierto la cifra de las imponentes renovaciones del globo en sus relaciones con la rotación diurna del sol; [...] aquella su invención de que los vascos reconocen por su patriarca al sublime Aitor, el primer nacido de los videntes, y debe advertirse que hasta que nos la contó Chaho no se conocía tal novedad,...” OCE, IV, 109-110.

⁶⁸ Su crítica en este punto se orientaba hacia la creación de una falsa imagen de los antiguos vascones como adoradores de las fuerzas naturales y de los demonios, que celebraban a *Jaungoikoá* en las noches de plenilunio. De ahí ha derivado, a su vez, la falsa creencia de un carácter supersticioso como propio del vascongado, cuando, por el contrario, dirá Unamuno, el vasco es de “carácter práctico, nada especulativo, ayuno de fantasía e imaginación creador y, por ende, poco crédulo. Sólo Jaungoikoá y la religión cristiana, [...] son sus creencias.” OCE, IV, 115.

⁶⁹ Sobre este último punto, conviene subrayar que Unamuno también cayó en el mismo error que atribuía a los trabajos de los euskaristas, pues muchas de las fuentes que citó en su tesis las tomó de trabajos de segunda mano, como ha probado Ereño Altuna: “lo que creíamos afirmación personal y propia para solucionar el problema del origen y prehistoria de la raza vasca estaba pedido en préstamo a unas pocas obras y a unos pocos autores, la mayoría de ellos hoy muy poco conocidos. [...] Nos parecía que tampoco su autor escapaba de los reproches que él mismo dirigía a los trabajos de segunda mano.” EREÑO ALTUNA, José Antonio. El Unamuno de la Tesis (1884). Entre la ‘*Revue de Linguistique et de Philologie Comparée*’ y la ‘*Revista Euskara*’. *Letras de Deusto*, julio-septiembre 1998, nº 80, vol. 28, p. 10.

y centrándose en el análisis filológico y lingüístico del euskera.⁷⁰ Desde su punto de vista, era urgente reparar estas carencias en el estudio del euskera, y la clave para ello radicaba en el seguimiento de una metodología rigurosa y con una base científica.

La causa de la deficiencia es la falta de método, que bien decía Schleicher: “fuera del método no hay salvación”. [...]

Una causa gravísima de error, fuente de contradicciones e inexactitudes, es la ligereza en pronunciar dictamen sin haber estudiado bien el asunto. Nada ha dañado más a los estudios euskéricos que la ingerencia en ellos de escritores que sólo conocen el euskera de referencia, y la multitud de trabajos de segunda mano, verdadera plaga de todo estudio [...]

Pero el error fundamental, la causa de la invalidez y disparidad de opiniones estriba en la falta de método, y es lo urgente fijarle.

[...] Proceder con método vale tanto como acercarse a la verdad. (OCE, IV, 104)

Esta insistencia en la metodología, cuyas raíces se ubican en Descartes y que en el siglo XIX alcanzó a la lingüística gracias al impulso del positivismo, Unamuno la heredó de Schleicher y del cientificismo positivista.⁷¹ De ese modo, se convirtió en uno de los primeros en llevar el estudio de la lengua vasca a la metodología científica de la filología moderna, como ha subrayado Juaristi.⁷² Desde este propósito por reorientar los estudios sobre el euskera, otro aspecto que va a criticar Unamuno en los trabajos de los euskaristas es el no haber tenido en cuenta en sus estudios comparativos el factor del tiempo, lo cual les llevó a comparar el euskera de su época con otros idiomas en fases morfológicas muy anteriores, como el sánscrito, las lenguas semíticas, el griego...⁷³ Frente a esta tendencia y recogiendo las recientes aportaciones de la lingüística evolutiva, Unamuno propone en su tesis la necesidad de estudiar toda lengua como un organismo compuesto de materia y forma, es decir, léxico y gramática. En el caso de los estudios sobre el euskera, dice, han de seguir un método y, a la hora de entrar en análisis comparativos, tener en cuenta factor del tiempo, la evolución de “las diferentes fases

⁷⁰ En este sentido, dice Juaristi sobre la tesis doctoral de Unamuno: “con la aprobación de su mentor académico, Sánchez Moguel, se propuso dedicar su tesis doctoral al desbroce del enmarañado territorio de las especulaciones acerca del origen de los vascos y su lengua. La revisión de las diferentes hipótesis lingüísticas y antropológicas sobre este particular, a la luz de diamantinos criterios positivistas, le permitió despejar el campo de los estudios vascos, devolviéndolo a una suerte de virginidad inicial desde la que se haría preciso comenzar de nuevo, planteando los problemas en términos auténticamente científicos.” UNAMUNO, Miguel de. *En torno al casticismo* (introducción de Jon Juaristi). Madrid: Biblioteca Nueva, 1996, p. 18.

⁷¹ A este respecto, sugiere Luján Palma: “¿Hay algún aspecto más significativo del ‘afán científico’ en cualquier estudioso que el preocuparse por la cuestión metodológica de su investigación? [...] De nuevo vuelve a mostrarse esa ‘vena positivista’ que caracteriza al Unamuno doctorando.” LUJÁN PALMA, Eugenio. *Trayectoria intelectual del joven Unamuno: historia de una crisis de fundamentos*. Bilbao: Ayuntamiento de Bilbao, 2003, p. 209.

⁷² “Unamuno tiene un lugar en la historia de la filología vasca. Fue uno de los precursores de su fase moderna, que implicó el paso de la mitografía a la ciencia.” JUARISTI, Jon. *Miguel de Unamuno*. Madrid: Taurus, 2012

⁷³ “Los antiguos euskaristas, artistas más que hombres de ciencia, se limitaban a tomar el idioma vascongado tal como le hallaban y comparar sus palabras a las veces de segunda o tercera formación con vocablos de otros idiomas...” OCE, IV, 105.

morfológicas en los idiomas como momentos de un desarrollo único, de un suceder constante” (OCE, IV, 98).

Asimismo, tales estudios han de tener en cuenta la extraordinaria pluralidad y heterogeneidad del euskera, y no caer en la tentación analítica de la homogeneización. Con ello, Unamuno reaccionaba frente a la propensión a reducir el estudio de una lengua a su gramática, considerando que “daña no poco a la ciencia el deseo justificado, pero prematuro e imprudente, de dar unidad a todos los idiomas, pues buscando lo uno es como las ciencias olvidan lo múltiple, y corriendo tras la forma abandonan el estudio de la materia.” (OCE, IV, 105) Precisamente en ese error cayeron no pocos euskaristas que, empeñados en regular el euskera, forzaron una uniformización que no se correspondía con su realidad lingüística, caracterizada por su extraordinaria heterogeneidad.⁷⁴ Según Unamuno, no se trata de renunciar a buscar la unidad de una lengua, pues eso es algo necesario para su análisis comparativo con otras lenguas, pero tampoco hay que forzarla al precio de ahogar su pluralidad. Lo que él propone como alternativa, siguiendo de nuevo a Schleicher, es remontarnos hipotéticamente a la forma primitiva de ese idioma previa a su dispersión. El problema es que el euskera planteaba varios obstáculos para ello, dada su diversidad en las diferentes regiones del País Vasco y, sobre todo, dados el carácter oral de su transmisión y su carencia de fijación desde una gramática y una literatura.⁷⁵ En estas circunstancias, para alcanzar la forma primitiva del euskera, concluye Unamuno, el único medio posible es el euskera actual.⁷⁶ De cara a ese fin, privilegió el estudio de su fonética y la importancia de las variaciones dialectales del euskera en el País Vasco.⁷⁷ Se posicionaba así tanto frente a las reduccionistas tendencias analíticas de la lingüística, como frente a los estudios de los

⁷⁴ Sobre este punto, matiza sin embargo Antonio Tovar que ese paso lo han atravesado todas las lenguas, incluido el castellano: “Cuando Unamuno creía, en su falta de fe en el futuro del euskera, que operar en las lenguas y hasta cierto punto dirigirlas es imposible, desconocía, como hombre de su época historicista, que siempre han sufrido las lenguas tales operaciones, y como ahora nos lo recuerda F. Marcos Martín, también la castellana y la española las ha sufrido a manos del Rey Sabio en el siglo XIII o de la Real Academia de Felipe V en el XVIII.” TOVAR, Antonio. *Mitología e ideología sobre la lengua vasca*. Madrid: Alianza, 1980, p. 201.

⁷⁵ “Un idioma puramente hablado, no fijado en una literatura, como es el euskera, presenta al estudio todas las desventajas [...] el continuo suceder, el cambio bajo la acción externa...” OCE, IV, 90.

⁷⁶ “Por desgracia, no poseemos monumentos escritos en vascuence cuya autenticidad sea probada y cuya antigüedad suficiente para servir de base a este estudio. Es un idioma que en su desenvolvimiento orgánico no ha dejado huella alguna de su paso; nos es imposible sorprender ninguno de sus estados. Si hemos de remontarnos a su primitiva e hipotética forma, ha de ser sacando el pasado del presente, su suceder del estado actual...” OCE, IV, 105-106.

⁷⁷ “Los idiomas se desenvuelven y cambian obedeciendo a leyes fonéticas, y van determinándose como varios dentro de su unidad por las diferencias dialectales. De aquí deriva como consecuencia lógica la necesidad de un estudio detenido y serio de la eufonía euskárica y de sus diferencias dialectales.” OCE, IV, 106.

euskaristas, propensos a privilegiar ciertas formas dialectales del euskera como el vizcaíno o el guipuzcoano. Haciendo un inciso, sobre esto mismo insistiría Unamuno durante toda su trayectoria como filólogo, tanto en sus estudios del euskera como del castellano. Así lo prueban las muchas horas que pasó recorriendo pueblos y caseríos del País Vasco para recoger voces vivas del euskera, y también aldeas y pueblos de Castilla en busca de variaciones y de voces castellanas autóctonas en riesgo de extinción. Pues bien, el origen de esta metodología de trabajo está, al menos a nivel teórico, ya en su tesis doctoral, donde señaló la trascendencia de los “estudios de las variaciones dialectales” desde las formas actuales del euskera como el “medio más seguro de llegar a la unidad primitiva y homogénea del organismo lingüístico” (OCE, IV, 106). Ese era el camino que trazó Unamuno aquí para la reconstrucción hipotética de la forma primitiva del euskera. Y en este sentido, establece como “causa fundamental de todo error en este problema”, es decir, en el estudio del euskera, el pretender “estudiarle por fuera, sin haberle estudiado aún por dentro.” (OCE, IV, 109) Salta a la vista la fuerte presencia de la lingüística en este punto. Así pues, concluye Unamuno: “sólo nos queda el estudio de las radicales del idioma vascongado como medio de llegar al conocimiento de aquella cultura, es decir, el euskera examinado a la luz de la paleontología lingüística,…” (OCE, IV, 113)⁷⁸

Estas son las conclusiones a que llegó el joven bilbaíno en el “trabajo de destrucción” en que se convirtió su tesis doctoral, cuyos objetivos eran reorientar los estudios sobre el origen del pueblo vasco para que fuesen guiados por la razón y la ciencia hacia sus verdaderas raíces, y poner fin a las perniciosas fantasías con que habían confundido ese origen la imaginación mitificadora de sus literatos románticos. Desde esta convicción, cierra la tesis clamando por la necesidad de “volver a empezar, [...] firme y seguro, y alumbrando el camino con la luz clara, tranquila y sosegada del entendimiento, y no la turbia, falsamente brillante y deslumbradora de la imaginación.” (OCE, IV, 118) A este respecto, Antonio Tovar calificó de “logro notable” la tesis

⁷⁸ Sobre este punto particular, Ereño Altuna ha abierto la posibilidad de que hubiese influido en Unamuno su profesor Marcelino Menéndez y Pelayo, desde su obra *Historia de los Heterodoxos Españoles* (1880). “A este libro de quien fue su profesor en la Universidad Central de Madrid le debe más de lo que en un primer momento podría parecer. [...] Le debe especialmente la frase con que define a la paleontología lingüística y que aparece en la tesis entre comillas, ‘historia de los pueblos antiquísimos que no tienen otra’. En la página 236 del tomo I de la *Historia de los Heterodoxos Españoles* (1880) decía Menéndez Pelayo: ‘A los vascófilos pertenece averiguar su origen, para lo cual serviránles mucho las radicales de la lengua, cotejadas con las de los demás dialectos turanios. La paleontología lingüística debe ser la historia de los pueblos antiquísimos y que no tienen otra.’” EREÑO ALTUNA, José Antonio. El Unamuno de la Tesis (1884). Entre la ‘*Revue de Linguistique et de Philologie Comparée*’ y la ‘*Revista Euskara*’. *Letras de Deusto*, julio-septiembre 1998, nº 80, vol. 28, p. 41.

doctoral de Unamuno, señalándola como “uno de los primeros intentos serios en España” de adentrarse científicamente en las muchas incógnitas de la lengua vasca, y como un ejemplo de valiente osadía al haberse posicionado frente a las autoridades reconocidas de su época en torno al euskera, como Larramendi, el padre Fita, Astarloa...⁷⁹ Quedaría por añadir que estas conclusiones a que llegó Unamuno en su tesis doctoral permanecerán y obtendrán un mayor desarrollo en las conferencias y artículos filológicos sobre el euskera que escribió al regresar a Bilbao en 1884.

II.1.3. Escritos polémicos sobre el euskera y el espíritu de la raza vasca

Como vimos en el bloque anterior, el Unamuno que regresó a Bilbao tras su periplo como estudiante en Madrid ya no era aquel joven extasiado de fervor fuerista y de romanticismo vascongado. Su renovada visión del País Vasco, consecuencia de la investigación desarrollada en su tesis doctoral, distaba mucho de los sentimientos que le llevaron en su adolescencia a impregnarse de la mitología vasca, a aprender el euskera, a perderse en los montes próximos a Bilbao emulando a los antiguos euscaldunes y a llenar de exaltación patriótica las páginas de sus primeros cuadernillos. Como subraya Emilio Salcedo: “El Unamuno que regresa a Bilbao ha depurado su vasquismo a golpe de nostalgia sobre el yunque del estudio.”⁸⁰ En efecto, los aires de ciencia y modernidad que había respirado en Madrid habían hecho mella en sus juveniles convicciones, diluyendo el aire mítico y fantástico de entonces. Aquí vamos a analizar, a través de textos de esta época, las consecuencias de este cambio en su percepción de la cuestión vascongada; cambio que el propio Unamuno rememoraba en el cuaderno *Notas entre Madrid y Bilbao*:

Recorriendo estos cuadernillos y en ellos mis escritos de hace tres o cuatro años suelo hallar largas invocaciones al país vasco que era entonces mi manía, invocaciones en estilo semi-bíblico, semi-ossianico.

Aquel amor patriótico que allí quería expresar y aquellas pinturas fantásticas de mi país las escribí bajo la impresión de ideas extravagantes y extraviadas. Habíame yo imaginado todo aquello leyendo a Araquistain, a Goizueta, a Navarro Villoslada y soñé un país vasco lleno de poéticas leyendas, algo parecido a la Bretaña de tiempos del rey Arturo.

Recuerdo que entonces, a luego de mi primer viaje a Guernica, [...] escribí una hinchada y altisonante invocación al Árbol de Guernica, copias del cual corren entre mis amigos. Hoy he variado mucho, y ya no extraviado por las locuras de ciertas gentes me parece mi país sencillo, natural, nada fantástico. (NMB, 37-38)

Dicha confesión constituye un fiel testimonio del abandono de aquella visión del País Vasco gestada en la imaginación y el ensueño, y de su acercamiento a una visión

⁷⁹ Cfr. TOVAR, Antonio. *Mitología e ideología sobre la lengua vasca*. Madrid: Alianza, 1980, pp. 179-194.

⁸⁰ SALCEDO, Emilio. *Vida de Don Miguel*. Salamanca: Anthema, 1998, p. 66.

crítica, científica y racionalista, que le llevará a contemplar aquellos viejos escritos suyos como fruto “de ideas extravagantes y extraviadas”. Como decíamos, esa fue la revelación a que le condujo la investigación de su tesis doctoral, y en esa línea seguirán los artículos y conferencias que sacará a la luz tras su regreso a Bilbao, que elaborará desde aquella misma perspectiva crítica de base científica, radicalizando incluso sus argumentos respecto de la cuestión vascongada. La tesis doctoral abonará así muchos de sus textos de esta segunda etapa bilbaína. En ese sentido, sostiene Rafael Chabran que: “Su tesis fue el principio de un proceso de formación intelectual que le iba a proporcionar mucha materia de estudio en los próximos años de su vida. Como sabemos, la lengua y la cultura vasca iban a ser el tema principal de sus investigaciones de esa época.”⁸¹ Asimismo, Ereño Altuna y Ana Isasi han subrayado a propósito de estos escritos:

Es, ciertamente, a la luz de los desarrollos ‘críticos’ y positivistas [...] como cobran sentido estas y otras de sus publicaciones primeras en Bilbao, llenas de ‘desvío vasquista’ y empeñadas en marcar la distancia con lo que hasta entonces había adorado. Decididamente, el Unamuno que había vuelto de Madrid a Bilbao en 1884 no era el mismo que había marchado a Madrid empapado de ilusiones vasquistas... [...] ahora era ya visible el impacto de aspiraciones científicas irreprimibles sobre su primer y fervoroso vasquismo. (EBIL, 49)

Pese este cambio, hemos de insistir en que la cuestión vascongada continuó siendo uno de los referentes fundamentales de sus reflexiones, investigaciones, escritos y conferencias. Es decir, que la transformación de su visión del País Vasco no supuso para Unamuno una ruptura total con sus anteriores preocupaciones, sino un cambio de perspectiva. De hecho, incluso amplió el horizonte de sus indagaciones, mostrando un interés creciente por el folclore vasco. En esta dirección, subraya Ereño Altuna:

Todo su afán durante esta primera época era, ciertamente, conocer el *Espíritu de la raza vasca*, el espíritu de esa individualidad colectiva que es el pueblo vasco, depurando rigurosa y críticamente su historia, su lengua, su literatura, sus costumbres, sus creencias, tradiciones y leyendas populares auténticas, que muchos habían o estaban embrollando de manera inauténtica, con “fantasmagorías”, ficciones, “fantásticas elucubraciones”, e innovaciones extrañas.⁸²

Por tanto, este giro de su reflexión sobre la cuestión vascongada, que viró de la ensoñación romántica al análisis científico, no supuso una ruptura tan radical como a primera vista pudiera parecer. Ereño Altuna ensaya incluso una articulación entre sendas posturas al observar que estos trabajos relativos al euskera y a la cultura vascongada obedecen, al igual que su tesis doctoral, a una “doble inspiración” romántica y positivista:

⁸¹ CHABRAN, Rafael. El joven Unamuno. Los años madrileños (1880-1884). *Anuario del Departamento de Historia de la Filosofía II* -Universidad Autónoma de Madrid-, 1985-1986, p. 39.

⁸² EREÑO ALTUNA, José Antonio. *De psicología de los pueblos y de folclore. Con motivo de tres textos desconocidos de Unamuno*. Bilbao: Ikur, 1995, p. 22.

La mayor parte de la primera obra de Unamuno, dedicada a estudios lingüísticos, históricos, etc. del País Vasco, nace, ciertamente, del deseo de traducir positivamente las tendencias fundamentales del ideario romántico. El País Vasco será el campo privilegiado de experimentación de la ciencia que había descubierto, [...] el primer Unamuno es una mezcla especial, por una parte, de preocupaciones claramente románticas, que casaban muy bien con su propio talante psicológico dado a todo tipo de ensoñaciones, y, de otro, de voluntad de traducir positivamente ese talante y esas preocupaciones. En todo lo que emprendió durante esos primeros años es fácil ver que se trata de una obra que obedece a esa doble inspiración. La materia de sus preocupaciones (las expresiones culturales populares, la lengua vernácula, el folklore, la psicología colectiva del pueblo vasco, [...]), venía en línea directa del Romanticismo; la forma, por su parte, venía del positivismo hacía poco descubierto, [...] fue el afán de ciencia y de ciencia verdadera el que podó y canalizó [...] aquel “fondo romántico” en que tanta resonancia encontraban las lecturas muy tempranas de los escritores románticos vascos.⁸³

Una vez realizadas estas matizaciones, podemos dar el salto al análisis de los textos relacionados con el País Vasco de esta segunda época de Unamuno en Bilbao. Lo conveniente sería, por seguir un orden cronológico, empezar con el artículo “Guernica - Recuerdos de un viaje corto-”, publicado en *El Noticiero Bilbaino* el 31-VIII-1885. Sin embargo, puesto que se trata de un artículo de costumbres, aplazaremos su análisis para el capítulo correspondiente,⁸⁴ no sin antes anticipar que en él se percibe ya un tono crítico, oculto tras la ironía, frente a los símbolos y reivindicaciones del movimiento euskalerríaco. Comenzaremos, pues, por el artículo “Del elemento alienígena en el idioma vasco”, que publicó entre febrero y marzo de 1886 en *Revista de Vizcaya*. Se trata del primer trabajo en que Unamuno retomó las investigaciones iniciadas en su tesis doctoral, sobre todo, de la parte relativa al euskera. Su objetivo era realizar desde la lingüística un estudio sobre el verdadero origen de la lexicología vasca y que se alejase de las aventuras etimologistas (“sueños cabalísticos, monótonos e infecundos”, los denomina) reinantes en los estudios sobre el vascuence. El medio ideal para esta publicación era sin duda la *Revista de Vizcaya*, que daba cabida a planteamientos diversos y, a diferencia de otros medios vascos, se mantuvo en cierto modo ajena a la instrumentalización política entonces en boga. Por otra parte, dado el ambiente crispado que reinaba en el País Vasco y la importancia que los euskalerríacos concedían al euskera, Unamuno era consciente de la hostilidad con que sería recibido este artículo por buena parte de la sociedad vasca, y así lo reconoce en las palabras con que abre el artículo:

Bien sé lo que me propongo y cómo ha de ser acogido por muchos este ensayo, [...] Por fortuna hay muchos a quienes la pasión no ciega y ven lo que se debe ver.

Declaro que no es mi deseo desafinar en el casi general concierto para que se me oiga; canto mi papel y nada más. (OCE, IV, 120)

⁸³ UNAMUNO, Miguel de. *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca* (estudio introductorio, edición y notas de José Antonio Ereño Altuna). Bilbao: Beitia, 1997, pp. 52-53.

⁸⁴ Cfr. pp. 355-356.

Tras esta advertencia, comienza el artículo con una mención a eminentes euskaristas como Larramendi o Astarloa, cuyos trabajos sobre el euskera, basados en la gramática general y en las etimologías, tacha de “pueriles tanteos”. No obstante, justifica las limitaciones de tales trabajos aduciendo que en aquella época apenas balbuceaba la filología. Lo que no pasa por alto es que a finales del siglo XIX continuasen siendo obras de referencia para muchos euskaristas y que estos obviasen los avances que la ciencia filológica había realizado en el terreno de la lengua. Desde ahí, insiste Unamuno, al igual que en su tesis doctoral, sobre la importancia del método científico y de la filología.

El método lo vivifica y renueva todo. [...] Hoy que la corriente experimentalista lleva la ciencia Dios sabrá a dónde, crece y arraiga la filología, hija y heredera de la vieja gramática general; se acumulan hechos, y de ellos se deja deducir la ley. [...]

En lingüística, a aquellas etimologías de sonsonete, ridículas e infantiles, [...] ha sucedido el minucioso observar de las más imperceptibles diferencias. Entonces se decía que tal cosa debía ser de otro modo que como era porque no ajustaba al tipo ideal, y lo cierto es que las cosas son como son, que la ciencia estudia lo que es y que el *deber ser* no tiene sentido más que en la práctica moral de la vida. (OCE, IV, 120-121)

De este criterio positivista, expone abiertamente que el propósito de su artículo, tal y como sugiere el título, no era otro que demostrar la influencia y presencia del latín y los idiomas neolatinos en la lexicología vascongada. De este modo, se posicionaba frente a la tradición de los euskaristas que habían operado en sentido contrario, es decir, buscando en el latín voces procedentes del euskera.⁸⁵ Además del positivismo, también el evolucionismo está muy presente en este trabajo, pues Unamuno sostiene una concepción de la lengua marcada por la influencia de la biología⁸⁶ y acude a la ley de la selección natural para afirmar que, al entrar en contacto dos lenguas, la lengua dominante se impone a la más débil. Ese era, a su juicio, el caso del euskera en su contacto con otras lenguas, fundamentalmente, con el latín.⁸⁷ Como es obvio, cualquier

⁸⁵ A este respecto, ha subrayado sobre este artículo Antonio Tovar: “Su tesis era demostrar que en la lengua vasca hay muchos elementos tomados del latín o del románico. Esto ahora parece obvio, pero entonces se oponía a una doctrina que tenía a su favor la inmensa autoridad de Larramendi y había sido aceptada por Astarloa y por Hervás mismo. Tal doctrina suponía que, una vez demostrado el carácter primitivo del vascuence, y supuesto que esta lengua se había extendido también por Italia, las palabras latinas en vascuence no eran préstamos tomados en Hispania de los conquistadores romanos, sino al revés, herencia en el latín del vasco.” TOVAR, Antonio. *Mitología e ideología sobre la lengua vasca*. Madrid: Alianza, 1980, pp. 187-188.

⁸⁶ “Todo idioma es un gran organismo vivo, respira, se nutre, asimila y segrega. Todo vocablo, al pasar de un idioma a otro, sufre una alteración fónica, necesaria para adaptarse al nuevo organismo en que entra.” OCE, IV, 121.

⁸⁷ “No se ha visto todavía que un pueblo deje de tomar vocablos del idioma de otro de superior cultura con el cual se pone en contacto, y no es posible que el euskera guardase intacta su pureza entre tantos y tales embates, movimiento de pueblos y flujo y reflujos de tan diversas gentes.” OCE, IV, 124. José Miguel Azaola ha suscrito este juicio de Unamuno al afirmar que: “La importancia que, para el

euskalerrriaco que leyese esta concepción del euskera como lengua débil empezaría a sospechar del artículo, ya que su visión del euskera era la inversa. Para ellos, se trataba de una lengua pura que había permanecido incontaminada durante siglos y veían en eso una señal de fuerza, no de debilidad. Tengamos en cuenta que el euskera era su principal seña de identidad vascongada y el testimonio más fidedigno de su pasado; de ahí que entendieran que de su supervivencia dependía la supervivencia misma del pueblo vasco. No debe extrañarnos, pues, la indignación que en este tipo de lector hubiese podido despertar el vaticinio abierto aquí por Unamuno sobre la inminente desaparición del euskera en su lucha con el castellano, que afirma desde el comienzo del artículo⁸⁸ y reitera a lo largo del mismo.

El euskera no es ni más ni menos perfecto que otros idiomas; todo es perfecto relativamente; cada idioma es el mejor para el pueblo que le habla, [...] El castellano es un idioma más hecho, más integrado, más analítico, se presta más al grado de cultura que hemos alcanzado, [...] Hablando del euskera se dice: ¡esto se va!, y ¿qué le vamos a hacer? Esfuerzos de eruditos nada pueden; [...] No me acusen de pesimista; digo lo que creo y lo digo claro.

El vascuence se va porque no puede resistir el choque, porque lucha desesperadamente por la existencia contra un idioma más fuerte; [...]

El día que el idioma se haya ido el pueblo agonizará; pero nada muere, todo se transforma, todo cobra nueva vida, [...]

Los latinos nos sacaron de la barbarie, ellos nos han civilizado, ellos nos arrastran consigo a fundirnos en la gran familia latina [...]

Yo quiero mucho a mi pueblo vasco; pero hace mucho tiempo que dejé los entusiasmos románticos. (OCE, IV, 135)

Sin embargo, esta forma de amor patrio no fue comprendida ni aceptada, especialmente dentro de los círculos euskalerrriacos, pero tampoco fuera de ellos. Volviendo al artículo, Unamuno dedicó buena parte del mismo a deslindar los diferentes “órdenes” o áreas léxicas en que el latín ha influido sobre el euskera, o mejor dicho, en que el euskera ha paliado sus carencias con la asimilación de vocablos latinos. Tales órdenes son: ideas religiosas, suprasensibles y psicológicas; ideas universales; utensilios domésticos; vocablos relativos a la industria y agricultura; vocablos generales de flora y fauna; y términos correspondientes a relaciones sociales. Sin detenernos en cada uno de estos órdenes, conviene destacar con respecto al primero que las carencias del vascuence en vocablos relativos a lo suprasensible ya fueron objeto de examen por parte de Unamuno en su tesis doctoral.⁸⁹ Lo que hace aquí es desarrollar las consecuencias de

vascuence, tuvo el contacto con el latín y, más tarde, con los idiomas romances, fue enorme...” AZAOLA, José Miguel de. *Vasconia y su destino*, vol. I. Madrid: Revista de Occidente, 1976, p. 30.

⁸⁸ “No me refiero ni con mucho en este trabajo a la actual influencia del castellano en el vascuence, que es grandísima y acabará con éste en esta lucha por la existencia;...” OCE, IV, 121.

⁸⁹ En su tesis escribe: “el euskera es pobrísimo en voces significativas de objetos espirituales y suprasensibles, y hasta carece de términos que expresen ideas abstractas.” OCE, IV, 113. Y en este

esas carencias a partir de la influencia del latín, aportando diversos ejemplos y aprovechando para argumentar contra el supuesto de una primitiva religiosidad naturalista de los euscaldunes.⁹⁰ En cuanto a las limitaciones del euskera para la expresión de ideas generales, sobre este punto podemos tachar esta afirmación de Unamuno de cierta debilidad, justificada solo por su juventud, por su condición de *euskaldunberri* y por la baja calidad de los diccionarios de la época, como sugiere Antonio Tovar.⁹¹ En el caso de los otros órdenes mencionados, se dedica a intentar probar en cada uno de ellos los precarios recursos léxicos del euskera, acudiendo para ello a la filología. Se posicionaba así frente al modo de proceder de los euskaristas que, ante estas carencias léxicas del euskera, lejos de seguir un examen filológico, consistía en crear nuevos vocablos a partir infundadas combinaciones de raíces, prefijos y sufijos. Por ello condena que “los entusiastas mantenedores del resurgimiento euskérico [...] sólo han conseguido crear un vascuence literario que casi nadie entiende...” (OCE, IV, 125-126) Este será uno de los blancos principales de su crítica a los euskaristas, tanto aquí como en trabajos posteriores, puesto que este procedimiento implicaba ahogar la extraordinaria riqueza y heterogeneidad de la lengua vasca, su compleja realidad por un simple artificio.⁹² Cabe añadir, además, que el joven Unamuno no solo sostuvo esto a nivel teórico, sino que lo llevó también a la práctica en sus investigaciones sobre el euskera. Me refiero a que completó sus conocimientos filológicos con un importante trabajo de campo, desde el cual recorrió multitud de pueblos y caseríos de Vizcaya y Guipuzcoa para seguir registrando voces, giros y modismos del euskera. Así lo

artículo: “Afirmo y sostengo que el vascuence carece casi en absoluto de vocablos que expresen ideas suprasensibles.” OCE, IV, 126.

⁹⁰ “De los latinos recibimos la religión; de ellos, los vocablos que expresan ideas religiosas.” OCE, IV, 126.

⁹¹ “Un observador imparcial no puede menos de reconocer que en su afán de negar toda cultura primitiva a la lengua, niega la capacidad del vasco para expresar ideas generales. [...] En descargo del joven estudioso que era Unamuno entonces hay que decir que en su copiosa y bien fundada lista de préstamos latinos y románicos, la más completa hasta entonces, él no contaba más que con su conocimiento práctico del vizcaíno, con limitadas lecturas, pues los libros vascos debían ser entonces raros, y sin ayuda de diccionarios buenos, pues todavía el mejor, y casi único, era el de Larramendi.” TOVAR, Antonio. *Mitología e ideología sobre la lengua vasca*. Madrid: Alianza, 1980, p. 188.

⁹² En esta línea, Martín de Ugalde ha criticado la actitud de quienes se obcecaron en negar la presencia de influencias extranjeras sobre el euskera y en defender un “purismo euskérico”; actitud que tacha de “una vanidad absurda”. “Y aquí me parece que la actitud de muchos vascos frente al problema del desarrollo de nuestra lengua ha sido contraproducente. Y doy la razón a don Miguel cuando protesta contra la corriente absurda de crear neologismos, a veces absurdos, en una pretensión ilógica de mantener la lengua vasca limpia de impurezas, [...] creo firmemente que desde hace más de cincuenta años venimos los vascos tratando, sin darnos cuenta, de fosilizar, de conducir al euskera a un callejón sin salida, convirtiéndola en una lengua artificial incomprensible para el vasco eusko-parlante, con grave daño para las posibilidades de desarrollo y de futuro.” UGALDE, Martín de. *Unamuno y el vascuence*. San Sebastián: Ediciones Vascas, 1979, pp. 89-90.

demuestran algunas notas recogidas en sus cuadernos de notas, en las que podemos observar cómo contrastaba incluso las variantes de un mismo término en diferentes pueblos de Vizcaya, como Guernica, Marquina o Lequeitio.⁹³

Ya en las conclusiones del artículo, encontramos diversas afirmaciones que de buen seguro despertaron la ira de los lectores euskalerriacos. Por ejemplo, cuando tacha de “atrasadísima” la cultura del pueblo euskaldún antes de su contacto con otros pueblos y sugiere que su grado de civilización llegó a través de ese contacto.⁹⁴ En este punto, también podemos acusar a Unamuno de ser injusto, pues solo apela a la capacidad de transmisión de las lenguas de “superior cultura”, pero no a la “capacidad de asimilación” del euskera, que ha sido ensalzada en cambio por Antonio Tovar y José Miguel de Azaola.⁹⁵ Asimismo, tampoco debieron ser bien recibidos sus ataques a la mitología vascongada creada, entre otros, por Agustín Chaho, de cuya “fecunda imaginación -dice- brotó toda una mitología vasca.” (OCE, IV, 127) Pese a ello, Unamuno no cejó en su empeño de desenmascarar tales fantasmagorías que, a su juicio, no contribuían sino a un falseamiento de la historia y a la pérdida, en definitiva, de la verdadera realidad histórica del pueblo vasco.

¿A qué conduce enturbiar una historia sencilla y clara con invenciones extrañas? El pueblo vasco puede decirse que es un pueblo sin historia hasta el siglo VIII, y por eso lleva en su seno toda la fuerza virgen de la naturaleza no gastada. Nuestra historia ha sido emborronada con fantasmagorías, supuestas creencias religiosas, leyendas forjadas, y ha contribuido a ello un entusiasmo patrio falto de crítica. Debe cerrarse la época de los sueños cabalísticos, [...] y conviene barrer de una vez aquellas fantásticas elucubraciones de Erro, Chaho... (OCE, IV, 134)

En suma, la importancia de este artículo no radica tanto en la originalidad de sus planteamientos críticos en torno al euskera, que son prácticamente los mismos que defendió en su tesis doctoral, sino en el hecho de que los hiciese públicos. A este respecto, hemos de tomar en consideración la valentía de Unamuno al sacar a la luz estas conclusiones, aun a sabiendas de cómo habían de ser recibidas por buena parte de

⁹³ Cfr. CXVII, 99 y CXXVI, 48.

⁹⁴ “Hemos visto que en el vascuence, único monumento auténtico en el que se puede estudiar la prehistoria del pueblo vasco, hay un elemento indígena grandísimo, y que este elemento representa aquellas ideas que acusan un cierto grado de cultura. Tengo por indudable que el pueblo euskalduna era antes de su comercio con los íberos, celtas, latinos y españoles un pueblo de cultura atrasadísima, casi nómada, que debía vivir de la caza y la pesca, sin que podamos conjeturar tuviera una religión y un culto si no es la religión naturalista sin templos ni sacerdotes [...] / Toda, absolutamente toda la civilización que poseemos los vascos se la debemos al cristianismo y a los pueblos extraños: ellos nos han civilizado.” OCE, IV, 134.

⁹⁵ Antonio Tovar afirma a este respecto que “el vasco recibe todo este copioso caudal alienígena con una enorme capacidad de asimilación; vasquiza cuanto toca, rasgo común a toda lengua mixta;...” TOVAR, Antonio. *La lengua vasca*. San Sebastián: Biblioteca Vascongada de los Amigos del País, 1954, p. 34. Por su parte, Azaola estableció en esa “inusitada capacidad asimiladora” una de las causas de la “asombrosa pervivencia del vascuence.” AZAOLA, José Miguel de. *Vasconia y su destino*, vol. I. Madrid: Revista de Occidente, 1976, p. 100.

la sociedad vasca. Resulta obvio, por otra parte, que en un ambiente tan exasperado, este artículo despertase una oleada de críticas destinadas a tachar su mensaje de derrotista y antipatriota, pues muchos debieron sentirse heridos por sus augurios.⁹⁶ De hecho, en el artículo “El pueblo español” (1902), recordaba:

Nunca olvidaré los insultos que hace años me dirigió uno de los escritores vascos más inteligentes y más cultos, porque publiqué un trabajo acerca del elemento alienígena en el vascuence, demostrando que todo el caudal de vocablos expresivos de cierto grado de cultura es en vascuence de origen latino. (OCE, III, 715)

Se refería a las observaciones que Tomás Escriche había realizado a su artículo el 1-IV-1886 en la misma *Revista de Vizcaya*, en un artículo titulado “El vascuence”, donde se quejaba del “pesimismo” con que Unamuno vislumbraba el futuro de la lengua vasca. A su vez, este respondió a Escriche el 15-IV-1886, también desde *Revista de Vizcaya*, con otro artículo titulado “Más sobre el vascuence”. Empezaba alegando el joven bilbaíno que sus investigaciones filológicas sobre el euskera no perjudicaban en modo alguno a dicha lengua, sino que, al contrario, eran una prueba de amor patrio, aunque despojado de entusiasmos irracionales.⁹⁷ A continuación, se adentraba en los tres puntos de discrepancia subrayados por Escriche con respecto a su artículo: la perfección relativa de los idiomas, la superioridad del castellano sobre el euskera, y la decadencia de la lengua vasca.⁹⁸ Estamos, en definitiva, ante la primera polémica que

⁹⁶ A este respecto, subraya Fusi Aizpúrua: “Lógicamente, tales ideas no podían satisfacer a quienes veían en el euskera o la lengua nacional de los vascos o, en todo caso la expresión sublime del espíritu de éstos, ni a quienes, mitificando el mal conocido pasado remoto de los vascos [...] querían ver en su autoctonía inmemorial el fundamento de su supuesta y ancestral independencia. En tales condiciones, la ruptura era inevitable, y se produjo: [...] / Donde los nacionalistas veían una lengua única y admirable, Unamuno veía un idioma declinante y arcaico, incapaz de servir de vehículo a la cultura moderna. Donde los nacionalistas veían una mentalidad particularista, una historia propia y una colectividad unitaria y diferenciada, Unamuno discernía un espíritu universal, una historia capaz de circunscribirse al ámbito local y una comunidad fragmentada por profundas diferencias regionales y, ante todo, por un secular enfrentamiento entre sus villas y sus zonas rurales...” FUSI AIZPÚRUA, Juan Pablo. Unamuno y el País Vasco. En *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno* (edición de Dolores Gómez Molleda). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1989, pp. 43-44.

⁹⁷ “No creo que mis apreciaciones redunden en menoscabo del vascuence. Es menester someterlo a crítica, pues no basta entusiasmarse ante él, acaso irreflexivamente. La mayor prueba de cariño es estudiarlo y perfeccionarse en él.” OCE, IV, 141.

⁹⁸ Sobre el primer punto, Unamuno sostiene que, al igual que “hay pueblos más cultos que otros, hay idiomas más perfectos y acabados.” OCE, IV, 142. Desde ahí, respondía al segundo punto: “un idioma aglutinante no puede nunca ser tan perfecto y claro como uno de flexión. La perfección de los idiomas consiste en simplificar los medios, en pasar de la expresión sintética a la analítica”. OCE, IV, 142. Y en eso, dice, el castellano supera con creces al euskera. Por último, en cuanto a la decadencia de la lengua vasca, Unamuno manifiesta sentirse dolido ante las acusaciones apuntadas por Escriche de “abandono de los suyos” y aduce que es el mismo pueblo vasco quien está cayendo en el abandono del euskera por serle más útil el castellano, pese al trabajo que los euskaristas se estaban tomando para evitarlo: “El aldeano sencillo, libre de entusiasmos románticos y de imposiciones de toda clase, lo que desea es que le entiendan, aprende castellano y se cuida poco de no dejar olvidar el vascuence. El abandono no viene de arriba; viene de abajo y de fuera. [...] El renacimiento euskárico tropieza en el positivismo práctico de la masa del pueblo vasco.” OCE, IV, 143.

originó a Unamuno su postura ante el euskera y la cultura vascongada. Y no será la única, sino que en estos años se verá enzarzado en diversas controversias en torno a la lengua vasca, como veremos.⁹⁹ No le falta razón, pues, a Emilio Salcedo cuando afirma que este joven Unamuno: “Vive polémicamente el problema de la lengua vasca”.¹⁰⁰

El siguiente motivo de controversia fue la conferencia *Orígenes de la raza vasca*, que leyó en la Sociedad El Sitio el 9 de abril de este mismo año, y generó todavía una mayor polémica. Aunque no contamos con el texto, sí conocemos las porfías que a través de diversos medios de la prensa vasca generó la conferencia.¹⁰¹ Además, con los remitidos que cruzó Unamuno entonces, y lo que hemos visto en su tesis doctoral y en el artículo “Del elemento alienígena en el idioma vasco”, podemos acercarnos a reconstruir lo que debió exponer en aquella polémica conferencia. Lo más probable es que expusiese sus diatribas contra las fantasmagorías de la mitología vasca y contra las investigaciones politizadas de los euskaristas, y que volviese a hacer un augurio sobre la muerte inminente del euskera en su lucha con el castellano. El primer medio que se hizo eco de la conferencia fue el diario *El Norte*, que publicó al día siguiente una reseña crítica de la misma. Tras leerla, Ismael Olea, que confiesa no haber asistido a la conferencia pero sí tener noticias de ella por los comentarios oídos a algunos asistentes, envió un remitido a *El Noticiero Bilbaino* en el que planteaba la siguiente pregunta: “¿Se propuso acaso el Sr. Unamuno atacar la autonomía foral que la inmensa mayoría de los bascongados defendemos, fundándola principalmente en nuestras tradiciones históricas de independencia y de gobierno propio?” (PJ, 262) En respuesta a esta pregunta, Unamuno salió al día siguiente en su propia defensa desde *El Noticiero Bilbaino* con una “Aclaración”, en la que se lamentaba de la mala interpretación con que eran recibidos sus juicios¹⁰² y aprovechaba para reafirmar su vasquismo y su particular concepción del patriotismo: “Me tachan de mal patriota porque al patriotismo

⁹⁹ A este respecto, ha subrayado Rafael Chabran: “From 1885 to 1887, Unamuno was actively involved in general disputes and controversies surrounding the Basque language.” CHABRAN, Rafael. *The young Unamuno. His intellectual development in Positivism and Darwinism (1880-1884)*. Tesis Doctoral, Universidad de California -San Diego-, 1983, pp. 104-105.

¹⁰⁰ SALCEDO, Emilio. *Vida de Don Miguel*. Salamanca: Anthema, 1998, p. 67.

¹⁰¹ Para un estudio detallado de esta polémica: Cfr. EREÑO ALTUNA, José Antonio. Remitidos polémicos. A propósito de la conferencia de Unamuno en El Sitio, el año 1886, “Orígenes de la Raza Vasca”. *Letras de Deusto*, octubre-diciembre 1994, nº 65, vol. 24, pp. 89-146.

¹⁰² “Nada temo más que las malas entendederas. El viernes di una conferencia en *El Sitio* acerca de los orígenes de la raza vasca, y ha sucedido lo que sucedió con la anterior y sucederá siempre. Me están haciendo decir mil cosas que no dije ni pensé decir, y lo mejor del caso es que quienes más las propalan son los que no me oyeron.” PJ, 262. En este sentido, ha subrayado Luján Palma que “el ataque al que se ve sometido Unamuno fue porque sus palabras se entendieron como un desprecio de la identidad y autonomía foral del pueblo vasco.” LUJÁN PALMA, Eugenio. *Trayectoria intelectual del joven Unamuno: historia de una crisis de fundamentos*. Bilbao: Ayuntamiento de Bilbao, 2003, p. 231.

inconsciente del sentimiento opuse el patriotismo crítico de la razón: porque admiro no la Vasconia legendaria de pasados siglos, sino las actuales Provincias Vascongadas industriosas y viriles.” (PJ, 262) Esta defensa la completó Unamuno unos días más tarde, el 14 de abril, con un nuevo remitido a *El Noticiero Bilbaino*, en el que volvía a exponer las máximas fundamentales de su visión de la cuestión vascongada, declarándose a favor de la autonomía foral y explicitando cuáles habían sido los contenidos de su conferencia.

Yo no atacé la autonomía foral que defiende la mayoría de los vascongados (no bascongados) y yo con ellos; y no la atacé porque estoy convencido de su utilidad. Quien diga que la atacé miente. Verdad es que yo no la defenderé jamás con razones históricas, porque a mi juicio los derechos históricos no son derechos. Tenemos a la autonomía como un derecho natural, fundado no en la historia, sino en la utilidad y conveniencia práctica y en la naturaleza humana.

Lo que atacé y seguiré atacando con fuerza fue las patrañas históricas, las leyendas y tradiciones puramente fantásticas, las aberraciones de los neo-euscaristas, ciertas opiniones históricas problemáticas o falsas,... (PJ, 263)

A partir de aquí, la polémica tomó otro curso, pues, una vez realizada esta aclaración, Ismael Olea salió en defensa de Unamuno desde *El Noticiero Bilbaino*: “¿A qué, pues, pintarle al Sr. Unamuno como el Antecristo, como al Sansón bilbaino que pretende abrazar y derribar las firmes columnas del edificio histórico del país euskaro?” (PJ, 265) Pese a ello, Unamuno no podía dejar marchar a Olea sin el pertinente reproche. Al fin y al cabo, era él quien había originado la polémica. De modo que el 16 de abril publicó en *El Noticiero Bilbaino* un nuevo remitido, en el que reprobaba a Olea su actitud.¹⁰³ Este, por su parte, contestó el día 18 con un nuevo remitido, en el que manifestaba un tono cordial y declaraba que no se arrepentía de haber originado la polémica, pues con ello había obligado a Unamuno a hacer pública su defensa de la autonomía foral.¹⁰⁴ Con este remitido se cerraba el diálogo en *El Noticiero Bilbaino* entre Unamuno e Ismael Olea, que celebraba a su interlocutor como “partidario ilustrado de la autonomía euskara”, “nuevo compañero de estudio” y “buen amigo”. Sin embargo, el joven bilbaíno tenía la impresión de no haber convencido a nadie, salvo a Olea, de que su posicionamiento ante la cuestión vascongada era científico y no político. Sospechaba que sus remitidos y aclaraciones de nada habían servido, pues conocía la actitud cerril de los euskalerriacos en su defensa de lo vascongado. Y

¹⁰³ “Dije y le repito al Sr. Olea debía haberme preguntado a mí lo que dije antes de echar a volar su remitido, antes, entiéndalo bien, sin hacer publica aquella pregunta que juzgo casi una ofensa, y me parece pregunta indiscreta. Porque eso de preguntar a un bascongado si ataca la autonomía foral, es muy duro para hacerlo en público.” PJ, 267.

¹⁰⁴ “me glorio de haber mortificado su amor patrio a trueque de haberle arrancado aquella confesión pública que le honra y enaltece tanto.” PJ, 269.

efectivamente, no se cerró aquí la polémica. Al día siguiente, el 19 de abril, apareció en *El Noticiero Bilbaino* un nuevo ataque, esta vez por parte de la revista *Lau-buru* de Pamplona, que bajo el título “Ciencia anti-patriótica” calificaba la postura de Unamuno de “actitud disolvente” contra las tradiciones vascongadas.

Desde las aulas de la Universidad central llega el joven doctor a la culta villa de Bilbao, no a servir, con el ingenio que Dios le ha dado y la erudición que su índole estudiosa ha sabido proporcionarle, la causa noble y justa de las reivindicaciones vascongadas, sino a esgrimir las frías armas de la crítica, a derramar las corrosivas hieles de las dudas sobre todos los entusiasmos, a zaherir las obras de defensa levantadas en las esferas del arte o de la ciencia por honrados espíritus que llenan, [...] deberes de carácter filial, dignos, por lo tanto, si no de adhesión, por lo menos de respeto.

Ufánese el señor Unamuno con su misión de socavar monumentos y derribar ídolos; [...] agote todos sus bríos juveniles en las civilizadoras funciones de dinamitero del antieuskarismo; lance a la ensangrentada frente de Euskaria la patada del sabio: sea la niebla que empaña, el tizón que mancha, el diente que roe, la carcajada impetuosa, la negación insolente... (PJ, 271-272)

Sorprendentemente, Unamuno respondió el 20 de abril a esta sarta de insultos con un tono cordial, invitando a la revista *Lau-buru* a que discutieran los errores que le habían atribuido y rogando que lo dejaran tranquilo, quizás porque era consciente de que avivar la polémica pondría las cosas todavía más en su contra. Pese a sus ruegos, los fueristas intransigentes no estaban dispuestos a cerrar la polémica, que convenía a sus intereses. *La Unión Vasco-Navarra* tomó el relevo de *Lau-buru* y publicó una serie de textos dirigidos indirectamente a Unamuno, entre los cuales destacaba un capítulo de la obra *El Genio de Navarra* de Arturo Campión. Dicha obra fue presentada como antítesis de las máximas defendidas en su conferencia por Unamuno, a quien retaban además a que refutase las tesis de la obra de Campión. Entretanto, también se había querido incorporar a la polémica Sabino Arana, con un artículo escrito el 21 de abril y que tituló “Observaciones acerca de los remitidos de los Sres. Olea y Unamuno”. En el mismo, el padre del bizkaitarrismo se sumaba a la querrela a fin de sintetizar “el pensamiento del bizkaino patriota” y de rebatir las tesis expuestas por Unamuno. Sin embargo, ni *El Noticiero Bilbaino*, ni *La Unión Vasco-Navarra*, ni *Euskal Herria* aceptaron el artículo, publicándolo Arana por su cuenta dos años después, bajo el título de “Pliegos histórico-políticos I”.¹⁰⁵ El 25 de abril, Unamuno contestó a *La Unión Vasco-Navarra* con “Una carta” en la que negaba que su posición fuese antitética a la de Campión y aprovechaba, además, para refutar algunas de las bases sobre las que este había realizado sus indagaciones sobre el pueblo vasco al no haber trabajado desde un criterio científico. Una vez más, se veía obligado a definir su posición: “La cuestión del

¹⁰⁵ ARANA, Sabino. *Obras Completas*. Buenos Aires: Ed. Sabindiar-Batza, 1965, pp. 70-77.

origen del pueblo vasco es puramente científica y nada tiene que ver con el patriotismo...” (EBIL, 99) Al fin y al cabo, esa era la raíz de la polémica. El problema, como bien han indicado Ereño Altuna y Ana Isasi, radicaba en que “todo se interpretó, finalmente, en clave política.” (EBIL, 50) Y la principal consecuencia fue que Unamuno salió de esta polémica con la etiqueta de enemigo del euskera y de lo vascongado.

Durante ese mes de vaivén de polémicas y remitidos cruzados, Unamuno había publicado el 1-IV-1886 en *Revista de Vizcaya*, otro artículo titulado “¿Vasco o basco?” Como se puede adivinar por el título, estaba dedicado a la tendencia, entonces en boga entre los euskaristas, de escribir vasco con b. El joven filólogo considera dicha tendencia ilegítima aduciendo como razones etimológicas las raíces latinas del término con que eran designados los antiguos vascones; en el latín de Estrabón, *uascones*. Desde ahí, pone en tela de juicio la presunta derivación de “vasco” de *baso-ko*, “montañés”, que tacha de “ficticia”, e insiste en que “lo que se debe explicar no es la actual forma de *vasco*, sino la primitiva de *uascon*.” (OCE, IV, 137) Ese es el origen etimológico de la voz “vasco” y su forma léxica legítima, por lo que concluye que: “ni por el uso, ni por la etimología, ni por la fonética hay razón, sin incurrir en inconsecuencia, para escribir *basco* y no *vasco*.” (OCE, IV, 138) Evidentemente, tras estos matices estaba la pretensión de Unamuno de seguir arremetiendo contra la tendencia de los euskaristas de eximir a la lengua vasca de toda influencia, contra aquellos que hacían un uso político del euskera y contra los forjadores de la tradición mitológica vascongada. Al fin y al cabo, esa era una de las labores con que se había comprometido en estos años en pos de reencauzar el porvenir de su pueblo, como reconoce en las últimas palabras del artículo.

Si Dios mi da salud y tiempo, quisiera barrer, con la ayuda de aquellos que no tienen la venda de la pasión ante los ojos, la máquina formidable de quimeras y fantásticas invenciones con que han echado a perder una historia sencilla de un pueblo cuya gloria es ser pacífico, morigerado, laborioso y libre. Aitor, Lelo, Lecobide y hasta Juan Zuria y la batalla de Arrigorri son, o hechos totalmente desprovistos de fundamento, o hechos muy problemáticos [...]

¿Cuándo entraremos en el período crítico? ¿Cuándo daremos de mano a los entusiasmos patrios faltos de medida y dejaremos para siempre el período infantil en que los pueblos buscan en sus orígenes y antigüedades misterios, grandezas y quimeras? Lo pasado es pasado; busquemos glorias para el porvenir. (OCE, IV, 139-140)

Antes de que acabase este agitado año de 1886, Unamuno volvió a publicar el 13 de diciembre un nuevo artículo filológico sobre el euskera, esta vez en *El Noticiero Bilbaino*. Lo tituló “De ortografía” (OCE, IV, 150-152) y estaba dedicado a subrayar las carencias ortográficas del euskera, que seguían siendo latentes a pesar de los intentos de Manterola por establecer una “ortografía convencional” de dicha lengua. Este artículo también volvió a despertar cierta polémica, pues Sabino Arana le respondió saliendo en

defensa de Manterola con un artículo que envió a la revista *Euskal Herria*, aunque finalmente no se publicó hasta año y medio más tarde, en *Pliegos euskarófilos*.¹⁰⁶

Lo que está claro es que Unamuno no se dejaba arredrar por estas disputas constantes, como prueba el que el 3 de enero de 1887 volviese a subirse a la tribuna de la Sociedad El Sitio, esta vez, para dictar una conferencia titulada “Espíritu de la raza vasca”. Dicha conferencia la definió él mismo, además, como una “continuación” de la que había pronunciado allí mismo el 6 de abril del año anterior, es decir, la controvertida “Orígenes de la raza vasca”. En este caso, sí contamos con el texto de la conferencia, que abrió con la siguiente cita de *Las Nacionalidades* de Pi y Margall:

Vencidos, se trata actualmente, no de arrancarles sus fueros, pero sí de quitarles la exención del servicio militar y los tributos. ¿Serán porque se los quiten más españoles? ¿Participarán más de nuestras ideas y de nuestros sentimientos? ¿No será resultado natural de la diversidad de razas ese antagonismo que entre ellos y nosotros existe?

A poco que se combinen aquí los diversos criterios para la teoría de las nacionalidades, tengo para mí que se habría de estar por la independencia de los vascos. (OCE, IV, 153)

Con esta cita inicial, parece evidente que la intención de Unamuno apuntaba a despejar desde primera hora toda duda con respecto a su posición ante la autonomía foral, que tanta confusión había levantado en la conferencia anterior. No se trataba de plegarse ante la presión de los euskalerriacos, sino de evitar que se tomaran en sentido político sus afirmaciones sobre la raza vasca y sobre el euskera, que él analizaba desde una perspectiva puramente científica. Por eso, en estas palabras iniciales insistía en afirmar su independencia de juicio:

Yo no exijo que os conforméis con mis ideas; no me exijáis tampoco vosotros que me conforme con las vuestras. No es una falta pensar de otro modo que como piensan los demás; es vergonzosa cobardía callar por falsos respetos, mal entendidos. (OCE, IV, 153)

Una vez realizadas estas advertencias, comenzaba Unamuno su conferencia remitiendo al concepto de “alma del pueblo” *-Allgeist-*, que toma de la *Volkerpsychologie*, aunque lo sustituye por el de “espíritu de la raza”, matizando que este es fruto del “choque y concurso de las almas” (OCE, IV, 154). También se apoyó aquí en uno de los principios fundamentales de su primera filosofía, como es el de que la unidad procede de la pluralidad,¹⁰⁷ desde el cual sostiene que el “espíritu de la raza” ha de devenir desde su diversidad a la integración, es decir, que “la integración viene después de la diferenciación” (OCE, IV, 155). Adonde quería llegar es a que la integración debe ser libre y espontánea, obra del pueblo mismo y no de imposiciones

¹⁰⁶ “Observaciones al artículo titulado *Ortografía* escrito por don Miguel de Unamuno y publicado en ‘El Noticiero Bilbaino’.” *Pliegos euskarófilos*, 12-V-1888. ARANA, Sabino. *Obras Completas*. Buenos Aires: Ed. Sabindiar-Batza, 1965, pp. 43-47.

¹⁰⁷ Cfr. pp. 691-695.

externas destinadas a absorber la diversidad. Partiendo de ahí, se dedicó a trazar los elementos diferenciadores de la raza vasca, mencionando en primer lugar su lengua: “Nada diferencia más al espíritu de una raza que su idioma” (OCE, IV, 156). Retomaba con ello una de las premisas de su tesis doctoral, que recordemos apuntaba a indagar sobre los orígenes de la raza vasca desde el euskera como testimonio más fidedigno. En esa línea, señalaba que lo que caracteriza al euskera es que se trata de un idioma “rico” para expresar “matices de la realidad”, pero “pobrísimo” de cara a lo ideal (OCE, IV, 157), como también había desarrollado en su tesis doctoral. Además del euskera, Unamuno apuntó a otros elementos diferenciadores de la raza vasca derivados de su condición de “pueblo montañoso y costero”, de los cuales, deduce como elementos diferenciadores de los vascos, la bravura, la individualidad, la independencia y el espíritu aventurero.¹⁰⁸ De este modo, hacía uso el joven bilbaíno de una tesis positivista, que pudo heredar de Taine o de la misma *Volkerpsychologie*, y según la cual, todo pueblo está determinado por el espacio geográfico que habita.¹⁰⁹

Sobre estos dos pilares, la importancia de la lengua de un pueblo y del medio físico que habita, Unamuno se dispuso a penetrar en el espíritu de la raza vasca a partir de las tres dimensiones que consideraba fundamentales en el ser humano: la inteligencia, el sentimiento y la voluntad. En cuanto al primer término, a su juicio, se compensa “la escasez de grandes pensadores y vigorosas inteligencias en el país vasco” con un “nivel intelectual medio satisfactorio.” (OCE, IV, 159) En cuanto al segundo, afirma: “El vasco es pobre en imaginación artística, no en sentimiento; [...] Siente, pero no sabe expresar;...” (OCE, IV, 161). Esto explica, según él, que apenas existan en el País Vasco “poetas de genuina inspiración de raza”, a excepción de los *bertsolaris*, si bien éstos se encuadran más bien en la sátira que en la poesía misma. Lo que sí tiene como genuino el vasco es un fuerte “sentimiento patrio”¹¹⁰ y un “sentimiento religioso”

¹⁰⁸ “El montañoso, [...] es terco, con la santa terquedad de la independencia. La montaña nos ha hecho amantes de la primitiva libertad y prontos a turbar nuestro suelo con discordias. El mar, aventureros y expansivos, recios y flexibles.” OCE, IV, 158.

¹⁰⁹ A partir de estas tesis, Stephen Roberts ha puesto el texto de esta conferencia en relación con los ensayos *En torno al casticismo*. “Tanto en su perspectiva como en su metodología, esta conferencia es sorprendentemente similar a *En torno al casticismo*: aquí, Unamuno adopta las ideas de Taine y demás con el fin de estudiar el alma de su pueblo -la psicología del pueblo vasco, el espíritu o genio de su raza-, y el escritor lleva a cabo esta empresa igual que lo hará ocho años después en relación al pueblo español, concentrándose en factores tales como los efectos del entorno en la formación del carácter.” ROBERTS, Stephen G. H. *Miguel de Unamuno o la creación del intelectual español moderno*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2007, p. 48.

¹¹⁰ “Para el euscalduna no adulterado por la influencia alienígena, la patria es la Euzkerría, el sentimiento patrio amor al terruño, patriotismo de campanario. ¡Santo patriotismo del que ha de brotar el patriotismo ideal de la patria histórica!” OCE, IV, 164.

estrechamente ligado al cristianismo.¹¹¹ En cuanto a la tercera dimensión del espíritu, la voluntad, la nota distintiva de la raza vasca sería su “individualismo”, en el cual radica su “espíritu de independencia”.¹¹² Desde aquí, volvía a adentrarse Unamuno en la cuestión del fuerismo, afirmando que: “Aquí todos somos fueristas por sentimiento, por raciocinio lo son pocos” (OCE, IV, 171-172). No es difícil adivinar que afirmaciones de este corte fueran las desencadenantes de las críticas que volvieron a lloverle por esta conferencia, y que derivaban en su mayoría de los prejuicios que ya muchos tenían ante el joven investigador bilbaíno. De otra manera no se explica la hostilidad con que nuevamente fue recibida esta intervención pública suya, pues el texto de la conferencia contiene numerosos halagos al espíritu vascongado, e incluso se pueden respirar en él por momentos ciertos aires fueristas, como podemos apreciar al hilo de la siguiente cita:

El espíritu del fuero es el espíritu de todo pueblo no contaminado con enredos especulativos, es la inspiración de la naturaleza. Allí se muestra viril el espíritu de individualismo: defender al individuo contra los abusos de toda autoridad civil o religiosa. [...]

Más que por leyes nos regíamos aquí por costumbres y buenos usos. Siempre la costumbre ha precedido y determinado a la ley, menos hoy, que en vez de sacar las leyes del espíritu del pueblo, las sacan del espíritu de los libros. Lllaman utopía a convertir las leyes de la vida en leyes de la sociedad, y llaman sensato a doblegar los pueblos a sistemas preconcebidos.

Hace ya tiempo que ahogaron el espíritu del pueblo. [...]

Hace ya tiempo que murieron nuestras leyes; hace ya tiempo que, a cambio de la libertad de gobernarnos, nos dan otras libertades, que para nada hacen falta; hace ya tiempo que la fuerza se impuso a la razón; la barbarie civilizada a la independencia primitiva. (OCE, IV, 172)

A mi juicio, el motivo de las críticas que recibió de nuevo puede radicar en el hecho que Unamuno no tomase partido por ninguno de los bandos, ni por el fuerismo intransigente vasco, ni por el centralismo liberal-conservador del gobierno de la Restauración. En esa dirección, él mismo afirmaba en su conferencia: “No os hagáis ilusiones; nuestro espíritu de raza repugna ese despotismo viejo y carcomido a que quieren volvernos algunos, [...] repugna también este despotismo nuevo que algunos llaman liberal.” (OCE, IV, 173) A eso mismo se refiere Cerezo Galán cuando, a propósito de esta conferencia, define la propuesta de Unamuno como una superación de

¹¹¹ En este caso, su objetivo, al igual que en anteriores trabajos, era desenmascarar el mito de una supuesta religión naturalista indígena, carente de pruebas, y demostrar que fue el cristianismo quien marcó la religiosidad de la raza vasca. Por ello matiza que las prácticas religiosas próximas a las artes adivinatorias y a la brujería corresponden tan solo a la vertiente francesa País Vasco, y que, lejos de ser supersticioso, el vasco es “de carácter práctico y nada especulativo, ayuno de fantasía e imaginación creadora y, por ende, poco crédulo. Sólo Jaungoikoá y la religión cristiana, [...] son sus creencias.” OCE, IV, 169. A esto, añade que el carácter práctico del vasco determina que su concepción religiosa se funde a la “acción”, como prueba esa encarnación del “genio vasco” que es Iñigo de Loyola: “La religión es en nosotros, más que idea, sentimiento; más que sentimiento, acción. [...] Un hombre simboliza el espíritu religioso de los vascos: Iñigo de Loyola, hombre de acción, soldado primero de la patria, luego de Cristo, [...] cuya religión es la lucha terca y sostenida.” OCE, IV, 170.

¹¹² “el sentimiento más vivo, el alma del alma de nuestro pueblo, el individualismo, el espíritu de independencia.” OCE, IV, 171.

“la dicotomía entre absolutismo y liberalismo” desde el “espíritu del porvenir”.¹¹³ Y es que, tal y como advertía al comienzo de su conferencia, no confiaba en los cambios impuestos desde fuera, sino en la “integración” libre y espontánea que era obra del pueblo mismo, y en la “diferenciación”, que implica el respeto a la “libertad individual”. Con esta reivindicación de la “libertad de conciencia” cerraba la conferencia, dejando descontentos tanto a los fueristas como a los liberales.

Volviendo sobre el Unamuno filólogo, sus trabajos sobre el euskera a lo largo de este año de 1887 se concentraron en torno al léxico, como pone de manifiesto en el artículo “El Diccionario Vascongado de Novia de Salcedo”, publicado el 15-X-1887 en *El Norte*,¹¹⁴ y en el manuscrito “Lexicología vascongada”, del que posiblemente se sirvió para el artículo. Ya vimos que la indagación en el léxico del euskera fue una temprana inquietud de Unamuno, evidenciada en los diferentes proyectos de diccionarios que emprendió desde su etapa de estudiante de bachillerato. Asimismo, en su tesis doctoral y en artículos posteriores de corte filológico reprobó a los euskaristas por el haber creado un “vascuence artificial” desde su tendencia a forzar etimologías y su obsesión por alcanzar un euskera puro e incontaminado. Estas críticas se agudizaron en 1887 con motivo de la publicación del *Diccionario etimológico del idioma Bascongado* de Pedro Novia de Salcedo,¹¹⁵ que fue lo que le llevó a escribir los dos textos anteriormente referidos.¹¹⁶ En ambos trabajos se hace visible la irritación que produjo a Unamuno tanto la publicación misma como, sobre todo, el éxito de que gozó. A su juicio, se trataba de un trabajo ayuno de rigor científico y cargado de “patriotismo vascongado”, en la línea de esa instrumentalización ideológica entonces en boga y de la

¹¹³ “se acoge Unamuno a lo que llama ‘espíritu del porvenir’, que está más allá de la dicotomía entre absolutismo y liberalismo. Según parece, Unamuno persigue con su propuesta una síntesis entre lo autóctono y lo cosmopolita, capaz de trascender las posiciones antitéticas, que han estado siempre enfrentadas en el pueblo vasco. [...] Ni absorberse en el terruño ni perderse en una homogeneización universal, sino lograr la síntesis entre lo castizo propio y lo universal humano. Ésta es la nueva frontera que demanda la historia.” CEREZO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 135.

¹¹⁴ Aunque finalmente se publicó en *El Norte*, Unamuno lo había enviado antes a *El Noticiero Bilbaino*, donde fue rechazado. No quedó aquí la cosa, sino que recibió poco después una carta de Antonio Trueba en la que le solicitaba “que renuncie por ahora a publicar ese trabajo no sólo en el *Noticiero* sino también en todo otro periódico”, por ser el editor de dicho diccionario, Eusebio López, “benemérito editor y hombre de bien”. GRANJA PASCUAL, José Javier. Dos cartas de Antonio de Trueba a Miguel de Unamuno. *Letras de Deusto*, septiembre-diciembre 1984, nº 30, vol. 14, p. 167.

¹¹⁵ NOVIA DE SALCEDO, Pedro. *Diccionario etimológico del idioma Bascongado*. Tolosa: Eusebio López, 1887.

¹¹⁶ Con respecto al primero, el mismo título del artículo lo indica. En cuanto al manuscrito “Lexicología vascongada”, lo abre con la siguiente reflexión: “Volvemos á las andadas. Fue la primera reflexión que se me ocurrió á las mientes al recibir la primera entrega del Diccionario vascongado del Sr. Novia y Salcedo.” EISE, 135.

que él abominaba. Sin embargo, esa fue precisamente la razón de su éxito; de ahí la indignación de Unamuno.¹¹⁷ Desde su punto de vista, los anteriores diccionarios del euskera, como el de Larramendi o el de Astarloa, habían sido útiles en su momento, pero ya se habían quedado obsoletos, pues estaban exentos de una metodología científica. Lo grave, a su modo de ver, era que el reciente *Diccionario* de Novia de Salcedo, perteneciente ya a otra época, cayese en esas mismas carencias al no atender a la filología y estuviese además repleto de erratas etimológicas. De ahí que entienda que “su publicación no llena ni mucho menos el vacío de un buen diccionario vascongado...” (EISE, 137) Lo que está detrás de la protesta de Unamuno, nuevamente, es el compromiso que había adquirido con el euskera, su disposición por alejarlo de investigaciones politizadas y por someterlo al rigor de la ciencia filológica. Ese compromiso, que reafirma aquí,¹¹⁸ fue lo que le impelió a escribir los dos textos citados y a criticar el *Diccionario* de Novia de Salcedo y otros diccionarios anteriores, como el de Aizquibel, reservando en cambio palabras de elogio para el de Larramendi.¹¹⁹ Por

¹¹⁷ “yo me hubiera guardado de criticar esta obra tan duramente, lo comprendo, si no hubiera visto que la alaban a destajo; me irrita, no la obra, sino las alabanzas. Aquí llaman en seguida patriótica a cualquier obra que trate de cosa del país y sólo contenga elogios, encomios o magnificencias, sin comprender que hay alabanzas que avergüenzan. / Hasta hay quien quiere hacer de todo esto algo como arma política...” OCE, IV, 177.

¹¹⁸ “Nadie más interesado que yo en el actual renacimiento vascongado, en este cultivo de nuestro idioma, que, aunque sea triste el decirlo, parece algo así como los últimos cuidados que se prodigan al tísico para alargar su vida.” OCE, IV, 175. “Dudo que nadie siga con más atención é interés que yo el movimiento literario de nuestro país, el renacimiento euscárico. Este movimiento, bien dirigido, será fecundísimo para el país y para la ciencia filológica. / Los que me han juzgado hostil á este renacimiento ni me conocen ni saben lo que dicen. He combatido y seguiré combatiendo las exageraciones, la falta de crítica, la carencia de método y espíritu científico [...] ni he pensado jamás ni pienso hoy en combatir el actual movimiento euscárico, porque soy vascongado y aficionado á los estudios filológicos...” EISE, 135.

¹¹⁹ A este respecto, alude Unamuno a sus propias excursiones por el País Vasco recogiendo voces del euskera y a las carencias que, por contraste, presentaban los diccionarios referidos: “Muchas palabras que he oído en mis excursiones por esta provincia y Guipúzcoa y en mis conversaciones acerca del vascuence con vascongados no figuran en Aizquibel ni en Novia y, en cambio, están atestados de vocablos que sólo se ven usados en libros.” OCE, IV, 177. En este sentido, reconoce un cierto respeto al *Diccionario* y la *Gramática* de Larramendi, no por sus procedimientos etimológicos, erróneos en su mayoría, sino por el registro de voces que reunió. “Larramendi, según él mismo dice, recorrió los pueblos, los montes y caseríos de nuestro país en busca de materiales para su obra, y este trabajo fue realmente lo mejor que hizo. Necesitamos datos más que teorías.” EISE, 140. El polo opuesto, a sus ojos, es el *Diccionario* de Aizquibel, “que trabajó un diccionario del idioma vasco, en Toledo...” EISE, 143. Por otra parte, en el ensayo “Sobre el cultivo del vascuence” (1893), Unamuno persistirá en su juicio positivo sobre el *Diccionario* de Larramendi: “El más antiguo es el de Larramendi, y puede decirse que en ciertos respectos es el mejor. Al componer su *Diccionario Trilingüe*, castellano-vasco-latino, Larramendi [...] no pudiendo echar mano de trabajos anteriores análogos, que estimulan y favorecen la pereza, no tuvo otro remedio que acudir *en gran parte*, para hacer el suyo, a la fuente viva de la lengua hablada, e ir recogiendo vocablos de valle en valle, de monte en monte, de casería en casería.” OCE, IV, 194. El problema de este diccionario, como matiza aquí mismo, es que Larramendi “se proponía demostrar que pueden decirse en vascuence con raíces vascongadas todo lo que en castellano se dice”, y de ese modo, “vició su obra, pues en su empeño de dar correspondencia indígena vasca a toda voz española, se permitió inventar no pocas palabras que el vascuence corriente y hablado ni posee ni puede poseer, e inventarlas no pocas veces con falta de tino...” OCE, IV, 194.

otra parte, en estos dos textos aprovechó también Unamuno para trazar las pautas con las que, según él, debía elaborarse un buen diccionario de la lengua vasca. Este debía ser una obra colectiva, realizada según procedimientos filológicos rigurosos, y basada en un trabajo de campo que atendiese a las variedades dialectales del euskera.¹²⁰ El problema es que intuía que un trabajo así, inspirado por una fuerte dosis crítica y científica, no sería bien recibido por el pueblo vasco, donde la legitimación y el aplauso de los trabajos científicos e históricos pasaba por su fidelidad al “patriotismo”, como deja ver en “Lexicología vascongada”:

Parece que algunos se empeñan en convertir el problema puramente científico del vascuence en asunto sentimental y aun político. [...] Yo no dudo que la conservación y fomento de nuestro lenguaje nativo sea medida política y patriótica, pero de esto á encerrarnos en ciertas teorías averiadas va mucha distancia. (EISE, 138)

De este modo, Unamuno reclamaba una vez más la separación entre política y ciencia, que a su juicio no hacía sino alimentar un pernicioso “patriotismo” y conducir al pueblo vasco por fatales derroteros.¹²¹ Su alternativa era otra forma de “patriotismo” con base en la razón y la ciencia, pero no fue ni entendido ni bien recibido, por lo que continuó siendo tachado de “antipatriota”. Aquella ignominia, sin embargo, no le hizo desistir en su empeño, pues estaba convencido de que no existía otra vía para reconducir al pueblo vasco hacia un porvenir fecundo. Podríamos enumerar un sinnúmero de ejemplos que evidencian la continuidad del compromiso que, a lo largo de esta época, Unamuno había contraído con su pueblo desde sus estudios sobre el euskera y la cultura vasca. Su inscripción como socio en 1888 en la Sociedad Vasca Alemana (*Deutsche Baskische*

¹²⁰ En ese sentido, escribe en “Lexicología vascongada”: “Creo que en el país vasco se podría formar una asociación de personas amantes del euskera que tomaran el cuidado de ir recogiendo de boca del pueblo vocablos, giros é idiotismos y remitirlos con designación del pueblo de su procedencia á un centro donde personas competentes y libres de todo espíritu de sistema ordenaran y clasificaran los materiales. Así y sólo así llegaremos á tener un verdadero diccionario del euskera. / Al mismo tiempo los eruditos en la literatura euscárica extraerían de las obras escritas en idioma vasco los vocablos allí tenidos y que no se usan vulgarmente, [...] y señalar el autor de que proceden. / Para este proyecto, que creo factible, cada cual tendría que renunciar á sistemas preconcebidos y aficiones individuales, absteniéndose de hacer comentarios por su cuenta [...] los datos reales, *los hechos* como son del dominio general y son indiscutibles, deben ser obra colectiva. El inventario del vascuence está por hacer y no se hará mientras no haya unión, renuncie cada cual á teorías y modos de ser preconcebidos, se convenza de que se trata de una obra científica á la vez que patriótica [...] / Celebraría en el alma que esta mi idea arraigara, que otros, mas aptos que yo, la prohicieran, y ruego á quienes lean este trabajo mediten bien en la viabilidad de este proyecto,...” EISE, 144-145. Más adelante, en el ensayo “Sobre el cultivo del vascuence” (1893), Unamuno marcó de forma más precisa las directrices de esta “labor colectiva”. Cfr. OCE, IV, 198-199. Sin embargo, años después, en el artículo “De nuestra Academia otra vez (1917), rechaza esta idea de elaborar un diccionario de forma colectiva: “Toda obra colectiva y anónima, en que la responsabilidad se reparte, sale mal. [...] Las obras colectivas resultan siempre muy endeble en ciencia. / [...] Un diccionario, una gramática, tienen que obedecer a un plan, uno; a una dirección personal.” OCE, IV, 424.

¹²¹ “Sé que hay algunos que me miran con cierta ojeriza porque antepongo la verdad científica á una cosa que ellos llaman patriotismo, y no lo es, porque no quiero dejarme arrastrar por ciertas rutinarias corrientes y porque me opongo á exageraciones que mas nos dañan que nos aprovechan.” EISE, 145

Gesellschaft), de la que tenemos noticia por Pedro Ribas, puede ser una prueba de ello.¹²² Ni siquiera el inesperado fracaso en el concurso para la Cátedra de Euskera del Instituto Vizcaíno hizo que cesara en su empeño, como ha señalado Emilio Salcedo: “Este fracaso no significó, en modo alguno, que Miguel dejase de sentir preocupación por el vascuence y sus problemas.”¹²³ Pese a ello, no han faltado investigadores de la lengua y la cultura vascas, tanto contemporáneos de Unamuno como posteriores, que le hayan acusado de cierta actitud vindicativa hacia el euskera por no haber ganado ni la Cátedra de Euskera, ni el puesto de archivista y cronista de Vizcaya.¹²⁴ De hecho, es posible que fuese el comentario que pululó entonces en la sociedad bilbaína.¹²⁵ Sobre este punto, conviene aclarar que sus ataques al euskera y sus vaticinios sobre la desaparición inminente de dicha lengua se remontaban algunos años atrás, como han subrayado otros investigadores.¹²⁶ Sí es cierto que, a raíz de estos acontecimientos, sus

¹²² Sobre dicha inscripción, Pedro Ribas ha descubierto “una carta de Theodor Linschmann, secretario de la Sociedad Vasca Alemana (Deutsche Baskische Gesellschaft), en la que éste, seguramente contestando a una solicitud de Unamuno, le inscribe como socio de dicha sociedad y le ofrece información acerca de ella. Es, por cierto, una muestra más del interés del joven Unamuno por las cuestiones relacionadas con lo vasco, siguiendo los trabajos iniciados dos años antes de esta carta (1886) con su tesis doctoral...” RIBAS, Pedro. Unamuno: aproximación a sus contactos con Alemania. En *Tu mano es mi destino* (edición de Cirilo Flórez). Salamanca: Universidad de Salamanca, 2000, p. 406.

¹²³ SALCEDO, Emilio. *Vida de Don Miguel*. Salamanca: Anthema, 1998, p. 68.

¹²⁴ Es el caso de Sabino Arana, que recuerda en su crítica al discurso de Unamuno en los Juegos Florales de Bilbao de 1901: “Había padecido sufriendamente en Bilbao, su pueblo natal, tres distintos revolcones: presentóse para la cátedra de euzkera (él, a quien nunca se le ha ocurrido tener aprecio a esta lengua, como tampoco le tiene a la castellana), y no le fue otorgada; hizo oposiciones para la de Filosofía del Instituto, y él quedó a la zaga de dos bilbainos, uno de los cuales ganó la plaza; pretendió la de Archivero de la provincia, y ni en esta ocasión fue tampoco más afortunado.” ARANA GOIRI, Sabino. *Obras Completas*. Begris-Bayona: Sabindiar-Batza, 1965, pp. 1991-92. Y es el caso también de Justo Garate, que acusó a Unamuno de arremeter “con ademanes pseudo-históricos” a la débil lengua Euskara con motivo de aquellos sucesivos fracasos. GÁRATE, Justo. Pasión y Sofismas en Unamuno. *Boletín del Instituto Americano de Estudios Vascos*, Enero-Marzo 1958, nº 32, vol. 9, pp. 56-58.

¹²⁵ Rescatamos a este respecto un comentario que hizo Enrique Areilza a Jiménez Ilundain, en una carta del 30-VIII-1901, después del polémico discurso de Unamuno en los Juegos Florales de Bilbao de ese mismo año: “Se interpretan los motivos de su discurso de un modo variado. Unos los creen hijos del despecho al pueblo que le negó la cátedra de Psicología, la plaza de cronista y la Cátedra de Vascuence.” AREILZA, Enrique de. *Epistolario* (introducción y notas de José María de Areilza). Bilbao: El cofre del Bilbaíno, 1964, p. 56.

¹²⁶ Adolfo Careaga escribe a este respecto: “Lo sorprendente es que se siga insistiendo sobre este tema, cuando mi amigo D. Manuel Llano Gorostiza ha demostrado con toda claridad que el pensamiento de D. Miguel a este respecto fue el mismo antes y después del concurso citado. / Este tuvo lugar en el año 1888 y es lo cierto que en 1886, es decir, dos años antes, se expresa Unamuno en iguales o parecidos términos a los que empleó en 1901 y 1902. / [...] Discútase, pues, si las doctrinas de Unamuno eran acertadas o erróneas, pero déjese de atribuir a una rabieta lo que fue firme convicción de D. Miguel mucho antes de que se dieran los hechos que habrían podido producirla.” CAREAGA, Adolfo. Unamuno y la lengua vasca. *Cuadernos para el Diálogo*, diciembre 1965, nº 27, p. 23. Asimismo, Martín de Ugalde sostiene que en su tesis doctoral y en los artículos “Sobre el elemento alienígena en el idioma vasco” y “Más sobre el vascuence”, ambos de 1886, Unamuno ya había anunciado el final del vascuence. “Así es, pues, injusto atribuir la actitud de Unamuno al simple despecho por haber perdido unas oposiciones. Sin duda alguna que esto contribuyó a acrecentar la antipatía de don Miguel contra el ‘bizkaitarrismo’. Por otro lado, es posible que hubiese alguna razón válida en el recelo que tuvo don Miguel del resultado de este

juicios relativos a la muerte del euskera fueron cada vez más radicales, pero esto obedecía a otras razones y, desde luego, no implica que Unamuno abandonase sus estudios e investigaciones sobre el euskera. De hecho, sus artículos y conferencias de esta época, dedicados predominantemente a temas vascos, así lo demuestran.

Otro fenómeno que corrobora la permanencia del interés y el compromiso de Unamuno con su tierra fue su participación en diversas actividades relacionadas con el folklore vascongado. En el bloque anterior, ya referimos su pertenencia como socio a la Sociedad Erriajakintza desde 1884.¹²⁷ De igual modo, cabe destacar que desde 1888 ejerció como cronista en diferentes festejos vinculados con la cultura popular vasca. La primera ocasión fue en las Fiestas Euskaras de Guernica de ese año, en las que desde su pseudónimo “Manu Ausari” firmó la serie de artículos “Las fiestas euskaras -Carta del aldeano-”, publicados en *El Norte* los días 12, 15, 20 y 26 de septiembre. Dentro de las actividades de dichas fiestas, Unamuno había participado además en una velada literaria el 10 de septiembre, formando parte del jurado del certamen literario. Él mismo, desde la firma de Manu Ausari, realizó la crónica del certamen, mencionando a Felipe Arrese, Antonio Trueba, Vicente Arana..., y también a Miguel de Unamuno.¹²⁸ Desde esta crónica, podemos adivinar cierta intención por su parte de desmentir el antipatriotismo al que había sido ligado su nombre dentro de la sociedad vasca. Por eso subraya, vía pseudónimo, la implicación mostrada en aquellos festejos por Miguel de Unamuno con la literatura en euskera. Sin embargo, ni así quedó exento de polémica. A raíz de unos comentarios publicados en *El Euskaro*, en los que se criticaba el tono liberal que había marcado a aquellos festejos, una nueva disputa se desató en la prensa vasca. Desde las páginas de *El Norte*, Manu Ausari respondía a *El Euskaro* saliendo en defensa de Unamuno y del resto de participantes en la velada literaria:

¡Pero hombre! Don J. Valerio de Vidaurre, sacerdote; D. Resurrección M^a de Azcue, sacerdote también, haciendo alarde de libre examen. [...] estos dos señores en compañía de Unamuno, han dado el informe de literatura vascongada. [...]

Y Antón el de los cantares, el idílico Antón, el hombre de más buena fé que hay en Vizcaya, ¡llamarle librepensador! [...]

certamen,...” UGALDE, Martín de. *Unamuno y el vascuence*. San Sebastián: Ediciones Vascas, 1979, p. 129.

¹²⁷ Cfr. pp. 203-204.

¹²⁸ “Unamuno leyó el informe en vascuence, Valle el de música y Enciso el de pintura. / A seguida se dio lectura a la composición del Sr. Arrese, en vascuence, premiada. La leyó el Sr. Unamuno y aunque yo no entendí una palabra, me gustó la musiquilla aquella...” EBIL, 113-114. El poema premiado de Felipe Arrese fue “Udabarría”, que junto con otro poema titulado “Or konpon”, fueron editados por Laureano Robles, ambos con traducción de Unamuno. Cfr. EISE, 125-127 y 129-130. Asimismo, en esa velada literaria Unamuno también leyó “El Canto de Altabiscar”, de Louis Duhalde, texto recuperado por Ereño Altuna y Ana Isasi. EBIL, 65.

Y Arana, D. Vicente Arana. [...] Entre estos íntegros, fastidiosos, pesados, cargantísimos, pelmas, que convierten el mundo en cementerio, y el señor D. Vicente, empeñado en embellecerlo todo, regocijado, hay un abismo. [...]

El otro jurado de literatura, el Sr. Unamuno. Este señor, según yo le he oído varias veces, como aún es joven, se dispensa de tener ideas y se dedica a estudiar.

A él se le va un bledo de todo ello, vive contento y se ríe de todo. (EBIL, 117-118)

Clausuraba su artículo Manu Ausari entre elogios a la villa de Guernica y celebrando el éxito de las fiestas, sin dejar de aprovechar la ocasión para dirigirse mordazmente al remitente de *El Euskaro* y espetarle: “le duele que en la hermosa capital foral sean tan escasos los íntegros rebeldes y tan abundantes los leales;...” (EBIL, 118) Como era de prever, no se cerró aquí la polémica, sino que *El Euskaro* contraatacó reiterando que: “Las fiestas han sido liberalescas y sectarias, el liberalismo tiene ganada la partida”. La respuesta de Manu Ausari tampoco se hizo esperar, contestando con un nuevo artículo en el que, entrelíneas y protegido bajo su pseudónimo, emergía el talante reactivo de Unamuno contra el fuerismo radical y exclusivista. (EBIL, 119-121)

Una vez cerrada esta polémica, Manu Ausari prosiguió con su papel de cronista de festejos vascos, cubriendo las fiestas de Bilbao de 1888 para *Revista de Vizcaya* en sustitución de Jocundo de Gatika, que era el pseudónimo de Vicente Arana. Firmó dos artículos: “Crónica local”, publicado el 30-IX-1888 y que estaba dedicado a las fiestas de Bilbao; y “Crónica de la provincia”, publicado el 15-X-1888 y en el que se ocupó de la invasión de Bilbao por parte de los “jebos” (EBIL, 123-129). Más allá de estas crónicas, lo que quisiéramos subrayar aquí es la continuidad por parte de Unamuno de su compromiso con la cultura vasca, pese a que esta la copaban entonces quienes pretendían instrumentalizarla con fines políticos. En ese sentido, quizás tenga razón Juaristi cuando afirma a propósito del joven Unamuno que “todos estos contactos con los vascófilos de su tierra resultaron decepcionantes”, debido al escaso rigor científico con que trabajaban “los bienintencionados pero incapaces activistas culturales del fuerismo, muchos de los cuales desconocían la lengua vasca.”¹²⁹

Por otra parte, en torno a estas fechas encontramos también entre los escritos de Unamuno diferentes textos en euskera desde su condición de *euskaldunberri*. En una carta a Emiliano de Arriaga, fechada en 1897, confesaba él mismo a este respecto: “Yo he escrito poco en vascuence, por ser su conocimiento y uso para mí adquirido y reflejo, pero he escrito algo: un saludo en prosa al árbol de Guernica, que se publicó en *La Euskalerría*, y algunas poesías inéditas. Me he dedicado más bien a estudiarlo como

¹²⁹ UNAMUNO, Miguel de. *En torno al casticismo* (introducción de Jon Juaristi). Madrid: Biblioteca Nueva, 1996, p. 32.

lingüista.”¹³⁰ El primer texto al que se refiere aquí es “*Agur, arbola bedeinkatube!*” (“Adiós, árbol bendito”), que apareció en la revista *Euskal Herria* el 10-X-1888. Como podemos adivinar por su título, se trata de una exhortación al simbólico árbol de Guernica, que había sido objeto de su ironía en un artículo costumbrista de 1885, titulado “Guernica -Recuerdos de un viaje corto-”. Sin embargo, Unamuno rectificaba aquí aquel tono, volviendo a proclamar la unión vascongada y a invocar a sus símbolos, lo cual no deja de ser sospechoso, pues revela una suerte de retorno a la retórica del fuerismo intransigente, nítidamente visible en el texto.

Nos arrebataron las leyes viejas, que eran nuestra vida, pero guardemos nuestra alma euskaldún y de aquí nos saldrán de nuevo los fueros, sí, saldrán cuando brille el sol de la justicia [...]

Los vascos que no saben euskera, ¡que lo aprendan!, para el corazón fuerte es fácil amar a su pueblo; el que sepa, para que no lo olvide, porque el euskera es el nudo que une a abuelos con los nietos y recipiente de la sabiduría de los padres.

[...] ¡Te saludo, árbol viejo, regado por la sangre de los hermanos y las lágrimas de las madres, pero bendito por la mano de Dios, amado roble, tú que hundes tus raíces en esta tierra, honrado por los corazones de hombres nobles, cobíjanos a todos bajo tu sombra!

¡Te saludo, también a ti, Gernika, el mejor pueblo, pueblo santo para todos los vascos, porque en ti está asentado el árbol santo: si eres amado entre los euskaldunes, más que ellos te amo yo, porque en ti no he visto más que sueños de felicidad, [...]!

¡Os saludo, también a vosotros, a mis queridos hermanos. El tiempo que viene será mejor; tras el invierno oscuro viene la primavera!

¡Hasta ahora os han dicho, ¡adelante!, pero nuestro árbol, que levanta su cabeza al cielo del Dios que hizo nuestros montes de hierro, nos muestra el cielo como diciendo, arriba, siempre arriba!¹³¹

Una lectura de este escrito, sin tener en cuenta el nombre de su autor, nos llevaría sin duda a interpretarlo como obra de un euskalerrriaco. No en vano, habla de las “leyes viejas” (*legezarrak*), del “alma euskaldún” (*euskaldun arimie*), del “árbol santo” (*arbola santube*)..., y se deshace en elogios hacia Guernica, “pueblo santo para todos los vascos” (*euskaldun danentzaco erri santube*). También son llamativos en el texto la reivindicación que hace del euskera como condición de posibilidad del enlace entre el pasado y el porvenir del pueblo vasco, y la exaltación de su resistencia pese a los choques mantenidos con otros idiomas y culturas. Desde luego, se trata de una postura lejana a las consideraciones críticas que en sus conferencias y artículos filológicos estaba desarrollando en torno al euskera. Por eso resulta sorprendente esta invocación de los símbolos del fuerismo, sobre los que pocos años antes había ironizado, y que llame al pueblo vasco a aprender euskera, cuando simultáneamente estaba augurando en otros trabajos la irremediable desaparición de dicha lengua. Por nuestra parte, no

¹³⁰ BILBAO, Jon. Archivo epistolar. Tres cartas de Unamuno sobre el habla de Bilbao y los “Maketos” de Vizcaya. *Boletín del Instituto Americano de Estudios Vascos*, abril-junio 1955, nº 21, vol. 6, p. 70.

¹³¹ UNAMUNO, Miguel de. *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca* (estudio introductorio, edición y notas de José Antonio Ereño Altuna). Bilbao: Beitia, 1997, pp. 26-27.

encontramos una explicación clara a este aparente nuevo giro hacia los símbolos del fuerismo, ni tampoco nos convencen las explicaciones que aporta la crítica.¹³² Quizás respondía a un intento de limpiar su nombre, tras las polémicas a las que se había visto abocado, y de dejar clara su posición favorable a la autonomía foral, que los euskalerriacos ponían en tela de juicio. Hay que tener en cuenta, además, que el republicanismo federal que entonces abrazaba apostaba por el régimen foral.

En cuanto a las “poesías inéditas” escritas en euskera que menciona en la citada carta a Emiliano de Arriaga, Gabino Garriga ha dado cuenta de los títulos de dos poemas, “*Iru erregue andiak*” y “*Gora*”.¹³³ Sin embargo, a lo largo de mis indagaciones tanto en la Casa-Museo Unamuno como en el Archivo de la Diputación Provincial de Vizcaya, no he encontrado nada. El único poema de Unamuno en euskera recuperado ha sido “*Gabon abestia*”,¹³⁴ un conjunto de villancicos o poemas navideños dedicados a su amigo Bartolomé Ercilla. En esta composición, cabe destacar unos versos en los que narra cómo los ángeles y los pájaros cantan la llegada del Señor, y cómo “con más alegría / canta nuestro dulce euskera / el nacimiento de Dios.” Pero lo más significativo son los versos que dedica a cantar las excelencias del euskera: “No hay lengua / más bonita que el euskera / para celebrar / esta gran ocasión.”¹³⁵ En cuanto a su datación, fue el editor de estos villancicos quien señaló que Unamuno los compuso en su juventud, pero sin ofrecer ningún dato más. No obstante, cabe la posibilidad de que los presentase,

¹³² Por un lado, Ereño Altuna sostiene sobre este texto que: “Aunque publicada en 1888 (¡poco antes de presentarse a la cátedra de Euskera creada por la Diputación de Vizcaya!) es posible que su redacción pertenezca [...] a la misma época que la escrita en español; reflejaría pues el espíritu de unos años atrás.” UNAMUNO, Miguel de. *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca* (estudio introductorio, edición y notas de José Antonio Ereño Altuna). Bilbao: Beitia, 1997, p. 26, nt. 13. Con “la escrita en español” se refiere a “Al pie del árbol santo”, texto fechado el 23-XI-1882 y con el que efectivamente coincide este en algunos fragmentos, sobre todo al final. Al margen de esta coincidencia, no es posible que Unamuno publicase “*Agur, arbola bedeinkatube!*” en la revista *Euskal Herria* para demostrar su conocimiento del euskera y su implicación con la cultura vasca, y ganar así algún voto a favor en la carrera por la Cátedra de Euskera, puesto que Resurrección M^a Azkue ganó dicha Cátedra el 11 de junio de 1888, mientras que el artículo salió en *Euskal Herria* el 10 de octubre de ese mismo año. Por otro lado, Antonio Tovar destaca a propósito de este texto que: “En el acercamiento de Unamuno al vascuence vivo fue sin duda decisivo su noviazgo con Concha Lizárraga, su amada mujer.” TOVAR, Antonio. *Mitología e ideología sobre la lengua vasca*. Madrid: Alianza, 1980, p. 190. Probablemente se refiere a que Concha hablaba euskera, aunque Unamuno jamás mencionó nada al respecto, o bien a que sus visitas Guernica supusieron un mejor adiestramiento en su dominio de dicha lengua y una prolongación de sus trabajos de campo. De una forma u otra, esta explicación sobre el aparente giro que dio Unamuno aquí hacia a los postulados y los símbolos fueristas no nos satisface.

¹³³ GARRIGA, Gabino. Algunos euskeldun-berri. *Boletín del Instituto Americano de Estudios Vascos*, enero-marzo 1957, nº 28, vol. 8, p. 124.

¹³⁴ ONAINDIA, Aita. *Milla euskal olerki eder*, vol. II. Bilbao: La gran enciclopedia vasca, 1976, pp. 675-676.

¹³⁵ “Zeruko aingeruak, / txoriak bezela, / danok kantatzen dute / Jauna eldu dala. / Arek kantatzen dute... ta poz aundiagoz, / Jaungoikoaren jaiotza / geure gozo euskerak. / Geure euskera baño / berba ederago / ezta gauza ain aundi / zelebratutako.” ONAINDIA, Aita. *Milla euskal olerki eder*, vol. II. Bilbao: La gran enciclopedia vasca, 1976, p. 676.

junto a “*Agur, arbola bedeinkatube!*”, al concurso a la Cátedra de Euskera del Instituto Vizcaíno, pues consta que presentó entonces diversos textos suyos escritos en euskera. Lo que no sabemos es si este fue uno de ellos. Pero de ser así, este poema debió ser escrito antes de 1888. Por otra parte, sobre la escasa producción de Unamuno en euskera se han pronunciado algunos críticos, como Gabino Garriga y Martín de Ugalde, afirmando que el joven bilbaíno dejó de escribir en euskera porque, pese a aprenderla, no llegó a intimar con dicha lengua, es decir, que no llegó a hacerla suya.¹³⁶

En todo caso, estamos en unos años enigmáticos a propósito de la relación de Unamuno con el euskera y la cuestión vascongada, tanto a la luz de los textos que acabamos de ver, como de algunos fragmentos de sus cuadernos de notas escritos entre 1890 y 1891, donde también aparecen frases sueltas escritas en euskera. Estas, además, son fundamentalmente exhortaciones a la difusión de la lengua vasca y llamamientos a la unión vascongada, que hace extensiva aquí a las siete provincias vascas, las españolas y las francesas, como podemos apreciar en el siguiente fragmento:

Euskalerría = euskeraz berbeiten dabeenen erija. Tierra madre. Un mismo mar, al regazo del Pirineo. Una misma luna vela por sus muertos y por los nuestros.
Francia y España.
Euskara como la luz, una en siete colores, todos hermosos.
Dios, hermanos, nos separaron los pueblos. Cuando todos nos unamos.
Vuestras hermanas son hermosas como nuestras hermanas, porque son nuestras hermanas.
El Bidasoa nos une y nos separa.
El alma de un pueblo es su lengua. En ella oramos a Dios.
Guian ta zabaltzazu, etc.
Las mismas nubes llueven. Amad a Francia como nosotros a España, un euskara nuestro euskara, un romance su romance. (CST, 4-5)

Podríamos empezar el análisis de este texto con la traducción de los fragmentos escritos en euskera. El primero (“Euskalerría = euskeraz berbeiten dabeenen erija”) se traduciría como “Pueblo vasco = el pueblo de quienes hablan en vasco”. Unamuno estaría así situando en el euskera la seña de identidad de los vascos a partir de la tesis, ya formulada en otros artículos, de que “el alma de un pueblo es su lengua”. El segundo fragmento (“Guian ta zabaltzazu”) se podría traducir como “difúndelo” y es relativo

¹³⁶ Gabino Garriga afirma al respecto: “Unamuno, que comenzó su estudio con el ardor que le caracterizaba, alcanzando a producir algunas pequeñas composiciones [...] suspendió la noble empresa en su mitad, pues no sólo vio, sino que experimentó en el examen público la distancia que le faltaba para alcanzar el arte euskérico de los Iza, Madina y, sobre todo, Azkue, el victorioso, y además se tenía trazado concomitantemente otro plan, el de trasladarse a Castilla y entregarse de lleno al cultivo del romance español. Entonces fue cuando soñó descubrir defectos esenciales en el euskara, que sólo estaban en su conocimiento imperfecto e inconcluso del mismo.” GARRIGA, Gabino. Algunos euskeldun-berri. *Boletín del Instituto Americano de Estudios Vascos*, enero-marzo 1957, nº 28, vol. 8, p. 124. En cuanto a Martín de Ugalde, se limita a señalar que “don Miguel con el escaso conocimiento que tenía del euskera, porque lo que aprendió le llegó con un método, no consiguió llegar a la intimidad de la lengua.” UGALDE, Martín de. *Unamuno y el vascuence*. San Sebastián: Ediciones Vascas, 1979, p. 117.

asimismo al euskera, en concreto, a la necesidad de difundirlo para buscar ahí la base de la unión futura del pueblo vasco. Esto choca frontalmente con las propuestas que estaba haciendo públicas en sus artículos y conferencias de estos años sobre el porvenir de su pueblo, que exigían un abandono del euskera. Ahí reside lo enigmático de este texto, que se situaría más cerca de los escritos de su época fuerista que de los posteriores a su tesis doctoral. Tal vez podríamos sospechar una vuelta de Unamuno a aquellos ideales, sobre todo, teniendo en cuenta el escrito “*Agur, arbola bedeinkatube!*” Sin embargo, textos posteriores descartan esta hipótesis. De hecho, a partir de 1889, sus publicaciones en torno al euskera y la cuestión vascongada se redujeron ostensiblemente. Apenas encontramos en esa dirección algún que otro artículo suelto y la traducción del ensayo de Humboldt, “Bocetos de viaje a través del País Vasco”, que apareció en la revista *Euskal Herria* con un prólogo suyo y algunas notas. (EBIL, 130-145) En sus escritos íntimos, en cambio, estos temas siguieron estando presentes, como acabamos de ver en el fragmento citado del *Cuaderno sin título*. Asimismo, en las cartas Pedro Múgica fechadas de 1890 en adelante, observamos que Unamuno continuaba comprometido con sus investigaciones sobre el euskera. No en vano, en una carta del 29-IV-1890, le informa de su intención de escribir “una obra lo más completa que pueda, amplia, cuéstemme el tiempo que me cueste, acerca del vascuence”, y que define como “obra de fin impersonal y desinteresado”. (EPM, 90) En esta línea, Unamuno siguió quejándose tanto del nulo rigor metodológico con que trabajaban los euskaristas, como de la politización que sufría todo objeto de estudio relacionado con lo vascongado. Incluso comunicó a Múgica su decisión de no publicar allí más trabajos sobre el euskera, centrando sus críticas en la revista *Euskal Herria* por su cerrazón ante la lingüística y por fomentar la creación de un “vascuence literario”.¹³⁷ Esta decisión la cumplió

¹³⁷ “Da pena leer la ‘Euskal-erría’ de San Sebastián, apena tanta buena voluntad unida a tan escaso juicio, tanta laboriosidad junto a una ignorancia absoluta y cerrada de lo que hoy es la lingüística. / Yo tengo muchísimos trabajos, pero no quiero publicarlos aquí donde ni hay lectores ni se aprecian, cuando no sale algún patriota gritando ¡profanación! Porque se ensaya someter [...] el antiquísimo euskara al análisis lingüístico,...” EPM, 91. Sobre esta revista, dice también en la misma carta: “Es imposible que me entienda, yo, que estudio el vascuence [...] como la lengua que mejor puedo estudiar y con el amor con que se estudia algo propio, pero sin pasión, ni prejuicio alguno, sometiéndolo al análisis, es imposible, repito, que me entienda con quienes lo trabajan como instrumento político de reivindicación, con adoración fetichista, atentos a probar que es lo más perfecto, lo más dulce, lo más armonioso, lo más sabio. Así es como han creado una jerga bárbara pretendiendo pulirlo, así es como es ‘Euskal-erría’, atestada de pésimas poesías en vascuence tan artificial y de estufa como el latín de Horacio o el catalán de algunos catalanistas, esa ‘Euskal-erría’ deja perder modismos, giros, formas populares sin archivarlas. Si V. conoce ahí a alguien que se dedique al vascuence adviértale que casi todo (no todo) el vascuence escrito es mentira, que inventan vocablos que no existen por no pedirlos prestados, que alteran los vivos y reales según prevenciones falsas, que los diccionarios los hacen sin recorrer el país, sino recorriendo

Unamuno con la sola excepción del artículo “El vascuence, ¿es dialecto?”, que publicó en *El Nervión* el 7-VII-1891. Aunque no entró aquí en sus polémicos argumentos sobre la desaparición del euskera, sí aprovechó para seguir atacando a los euskaristas y al “vascuence literario” que habían creado. En esa dirección, subrayaba que “el idioma vascuence o euskera es tan abstracción para nosotros como la lengua madre indoeuropea que acaso existió pero que no ha llegado a nosotros.” (EBIL, 165) Adonde quería llegar con ello es a que no existe un vascuence único, “hablado y conocido por todos los doctos euskaldunas”, sino diferentes “dialectos euskáricos”. Sobre estas variantes, dice, planea “una unidad ideal y colectiva, como la hay entre los romances, [...] algo que a pesar de su interior diferenciación puede llamarse euskera.” (EBIL, 165) Ahora bien, insiste en que esa “unidad” no debe confundirse con el “vascuence literario” que tratan de imponer los euskalerriacos. Por otra parte, también se ocupa en este artículo de desmentir el “despropósito” de que en España hay dos lenguas (el castellano y el vascuence) y algunos dialectos. Partiendo de que una lengua o idioma es “un lenguaje oficial y con tradición literaria”, y “un dialecto un lenguaje regional, no oficial, y a las veces sin tradición literaria”, sugiere que “puede llamarse dialecto al vascuence, que ni tiene verdadera tradición literaria, ni es, ni sé que haya sido nunca oficial”. (EBIL, 164) De este modo, pese a sus intenciones de asepsia, Unamuno continuó atacando a euskaristas y euskalerriacos, en quienes la lectura de este artículo no debió ser bien recibida, pues rebajaba el euskera de la entidad de “lengua” a la de “dialecto”.

En resumidas cuentas, hemos de desechar la hipótesis de que Unamuno, al final de la década de los 80, cambiase su opinión sobre el euskera y la cuestión vascongada, y volviese a los postulados fueristas y euskalerriacos. Más bien podemos considerar los textos que nos han puesto bajo sospecha como excepciones, posiblemente fruto de momentos pasajeros. Ni siquiera entonces pudo liberarse don Miguel de las garras de la contradicción. El texto que nos puede evidenciar con mayor fuerza que no hubo un cambio de posicionamiento por su parte respecto de la cuestión vascongada es el artículo “La sangre de Aitor”, publicado a finales de 1891 en *El Nervión*. Ya desde Salamanca, emplea aquí un tono cargado de ironía y sarcasmo para referirse al movimiento euskalerriaco, llevando a cabo una satírica recreación de las antiguas tradiciones vascongadas. No era una fórmula nueva, pues ya la había puesto en práctica

libros [...] Y es que aquí quieren no estudiar el vascuence sino elaborarlo, no analizar las formas sino crear una lengua literaria, no hacer obra de ciencia sino obra política muy equivocada.” EPM, 92.

en textos anteriores como “Guernica -Recuerdos de un viaje corto-” (1885). Unamuno se posicionaba así, según Juaristi, en “la parodia como forma de ruptura con la tradición fuerista”.¹³⁸ El protagonista de la narración es un joven bilbaíno que podemos entender como reflejo de él mismo en sus años de adhesión fuerista, pues ambos coinciden en diferentes aspectos, como la costumbre de escaparse en cualquier ocasión a los caseríos para admirar las sencillas y “patriarcales costumbres” de los antiguos euscaldunes, o bien a los montes de Archanda o Iturigorri para leer y entregarse al ensueño.¹³⁹ Por otra parte, también cabe la posibilidad, sugerida por Juaristi, de que las alusiones sean relativas al escritor fuerista Vicente Arana.¹⁴⁰ En todo caso, con quien se ceba aquí Unamuno a través de la ironía es con las figuras más relevantes de la mitología vasca, como Aitor, Jaun Zuría, Lelo, Lecobide, el *Basojaun*..., y con ciertos símbolos vascongados, como el *Lauburu*, el roble de Guernica o el último *Koblakari*. De hecho, el relato se cierra con una invocación teñida de sarcasmo a la unión vascongada y a la resurrección de las antiguas tradiciones de los nobles euscaldunas.¹⁴¹ Se trata, en definitiva, como ha interpretado Manuel M^a Urrutia, de “un ajuste de cuentas ya definitivo con su propio pasado”, “una sátira antifuerista implacable y con la cual se cierra simbólicamente todo un ciclo de su vida.”¹⁴²

En adelante, Unamuno continuó en la misma línea sus ataques a los euskaristas y a los euskalerriacos que politizaban el uso de la lengua y la cultura vascas. Ahora bien, aunque es cierto que estos temas irían con el tiempo desapareciendo de sus escritos, no cabe sino reconocer que siempre se mostró orgulloso de sus orígenes y de su condición

¹³⁸ JUARISTI, Jon. *El linaje de Aitor. La invención de la tradición vasca*. Madrid: Taurus, 1998, p. 242.

¹³⁹ En ese sentido, Colette y Jean-Claude Rabaté indican sobre este texto que “el personaje principal se parece mucho al adolescente Miguel por el apodo de ‘chiflado’ y por la costumbre de ir a Santo Domingo de Archanda a leer las descripciones de los Alpes por Rousseau. [...] Parece sumirnos en sus ‘años de mocedad’ cuando recorría los campos de Volatín con su pandilla de amigos...” RABATÉ, Colette, y RABATÉ, Jean-Claude. *Miguel de Unamuno. Biografía*. Madrid: Taurus, 2009, p. 93. En la misma línea, ha subrayado Juaristi a propósito de este artículo: “Se produce un desdoblamiento entre el Unamuno de 1891 y el adolescente de 1880, visto a través del personaje literario.” JUARISTI, Jon. *El linaje de Aitor. La invención de la tradición vasca*. Madrid: Taurus, 1998, p. 247.

¹⁴⁰ “‘La sangre de Aitor’ [...] encubre una malintencionada sátira contra la Sociedad ‘Euskalerría’ y, especialmente, contra el escritor fuerista Vicente de Arana (1848-1890), el representante más conspicuo del fuerismo liberal bilbaino.” JUARISTI, Jon. *El chimbo expiatorio (La invención de la tradición bilbaina, 1876-1939)*. Madrid: Espasa-Calpe, 1999, p. 50.

¹⁴¹ “Viejos euscaldunas que os congregabais en los bastares y cantabais a Jaungoicoa a la luz de los muertos! ¡Vosotros que conservabais la médula fecunda del misterioso verbo euscárico! ¡Nobles Koblakaris de la Euscaria! Levantaos de la región de los espíritus, todos, [...] levantaos! ¡Descolgad de los añosos robles los mudos atabales y entonad elegías dolorosas a esta raza que descendió del Irnio a los comicios, a esta raza indómita ante las oleadas de pueblos, domada por el salitre del bacalao y la herrumbre del hierro! / Mientras ellos pelean a papeletazos por un cargo público, llorad, nobles euscaldunas, a la sombra del roble santo.” OCE, I, 143.

¹⁴² URRUTIA LEÓN, Manuel M^a. *La evolución del pensamiento político de Miguel de Unamuno*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1997, p. 36.

de vasco, como deja ver a José Enrique Rodó en una carta del 4-XI-1904, donde además sigue insistiendo en los derroteros que había marcado para el porvenir de su pueblo.

Soy vasco por todos costados, vascos fueron mis padres, abuelos, bisabuelos y tatarabuelos todos en cuanto la memoria de mi familia alcancé, nací y me crié en país vasco, hablo el vascuence, pero he creído señalar a mi pueblo su más noble y más alto destino, apartándole de los que quieren encerrarle en su viejo hogar.¹⁴³

Efectivamente, ese mismo espíritu es el que se respira en sus textos de madurez sobre el euskera y la cuestión vascongada, cuya articulación con los textos juveniles que hemos analizado aquí es clara, ya que los trabajos que Unamuno dedicó entonces a sendas materias no hicieron sino retomar los planteamientos ya desarrollados en trabajos anteriores. La prueba de que, tras su llegada a Salamanca, siguió teniendo presentes sus estudios sobre el euskera y la cultura vasca nos la ofrece su epistolario. Así, en una carta a Emiliano de Arriaga de finales de 1897, anteriormente citada, confiesa a este, refiriéndose al euskera: “Hoy siento de nuevo amor hacia él y he vuelto a su cultivo.”¹⁴⁴ En dicha carta, además, le hace partícipe de su proyecto de escribir una obra titulada *Estudios filológicos acerca del euskera*, que bien podría ser el mismo proyecto del que informó por carta a Pedro Múgica en 1890, como vimos unas páginas atrás.¹⁴⁵ También las cartas que envió a Clarín entre 1895 y 1900 constituyen una prueba de esta continuidad de su implicación con su tierra, pues reconoce en ellas que durante las temporadas de verano que pasaba en el País Vasco, repartía su tiempo entre las visitas que hacía a su madre en Bilbao y a la familia de su mujer en Guernica, y sus excursiones por la provincia de Vizcaya destinadas a prolongar sus estudios “en vivo” sobre el euskera y la cultura vascongada.¹⁴⁶ En cuanto a los trabajos publicados en esta línea, tras su llegada a Salamanca fueron escasos.¹⁴⁷ No obstante, lo que nos interesa

¹⁴³ UNAMUNO, Miguel de. *Epistolario americano (1890-1936)* (edición, introducción y notas de Laureano Robles). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1996, pp. 120-121.

¹⁴⁴ BILBAO, Jon. Archivo epistolar. Tres cartas de Unamuno sobre el habla de Bilbao y los “Maketos” de Vizcaya. *Boletín del Instituto Americano de Estudios Vascos*, abril-junio 1955, nº 21, vol. 6, pp. 70-71.

¹⁴⁵ Cfr. p. 327.

¹⁴⁶ En una carta fechada en Bilbao el 26-VI-1895, le dice Clarín a propósito de otra carta que había de enviarle: “Diríjame la acá, a Bilbao, calle de la Cruz, número 7, segundo, pues si bien paro aquí poco es mi centro de excursiones. Dedico el verano a recorrer ésta mi provincia y a estudiar mi casta vasca, en lo que me ayuda no poco mi conocimiento del vascuence, lengua sobre que tengo hechos no pocos estudios.” V. V. A. A. *Epistolario a Clarín* (prólogo y notas de Adolfo Alas). Madrid: Escorial, 1941, p. 57. En el mismo sentido, le vuelve a decir un año después, en carta del 28-IX-1896: “Después de haber pasado el verano en una de las más retiradas aldeas de esta provincia, saturándome de silencio y de calma, y prosiguiendo mis estudios en vivo acerca del vascuence y el alma de mi casta vascongada, me dispongo a volver a la seriedad de Salamanca...” *Ibidem*, p. 69.

¹⁴⁷ Entre estos textos, dedicados al euskera o donde dicha lengua tiene cierta presencia, cabe destacar: “Sobre el cultivo del vascuence” (1893), OCE, IV, 189-200; *Vida del romance castellano -Ensayo de biología lingüística-* (1893), OCE, IV, 659-691; “La ciencia y el regionalismo” (1898), OCE, IV, 235-236; “Discurso de los Juegos Florales de Bilbao” (1901), OCE, IV, 237-250; “El bizkaitarrismo y el

destacar aquí es que el posicionamiento de Unamuno con respecto al euskera y la cuestión vascongada apenas cambió. Continuó vaticinando la irremediable desaparición del euskera y apelando a sus carencias especulativas en cuanto “idioma inapto para la cultura moderna”. Asimismo, siguió denunciando el nulo rigor científico de los euskaristas envenenados por “pasiones regionalistas”, insistiendo en la necesidad de estudiar el euskera científicamente desde la lingüística y la filología comparada, y reclamando la necesidad de elaborar según ese criterio un diccionario que corrigiera las deficiencias de los que ya existían. Sí que incorporó en estos trabajos de madurez algún nuevo matiz, como cuando en el artículo “El bizkaitarrismo y el vascuence” (1901) denunció la incompatibilidad del castellano y el euskera, y del bilingüismo en un mismo pueblo.¹⁴⁸ Por lo demás, lo que hace es reiterar y redefinir sus tesis juveniles. Especial atención merece el artículo “La cuestión del vascuence” (1902), en el que situó en las debilidades internas del euskera para adaptarse a la vida moderna la causa central de su progresiva desaparición, dejando en segundo plano las “causas extrínsecas”.¹⁴⁹ Igualmente, continuó insistiendo en la necesidad de dejar de hacer del euskera una “bandera de guerra” con fines políticos, aunque refiriéndose no ya al movimiento euskalerríaco sino al bizkaitarrismo que, en cierto modo, había venido a sustituir a aquel.¹⁵⁰ En esta misma línea, en el artículo “La ciencia y el regionalismo” (1898), volvió a denunciar que: “Lo primero en todo hombre sincero es respetar la libertad de la

vascuence” (1901), OCE, IV, 251-255; “La cuestión del vascuence” (1902), OCE, I, 1043-1060; “Más sobre la lengua vasca” (1907), OCE, IV, 256-260; “Más sobre la lengua vasca” (1907), OCE, IV, 256-260; y “La unificación del vascuence” (1920), OCE, IV, 271-273.

¹⁴⁸ “el vascuence y el castellano son incompatibles, dígase lo que se quiera, y si caben individuos no caben pueblos bilingües: es éste de la bilingüidad un estado transitorio.” OCE, IV, 252.

¹⁴⁹ “convencidos los más de mis paisanos de que el vascuence se pierde, creen que esta pérdida se debe a causas extrínsecas, a la presión oficial, al abandono de los que lo hablan, al desarrollo del comercio, y yo estoy convencido de que la principal causa es de origen intrínseco y se basa en la ineptitud del euskera para convertirse en el lengua de cultura.” OCE, I, 1043. Sin embargo, frente a este planteamiento, Martín de Ugalde sostiene que el desvanecimiento del euskera se debió a causas extrínsecas, fundamentalmente a “el monopolio del castellano en la enseñanza, en toda la enseñanza, pero sobre todo la superior, y la siembra oficial del castellano desde la altura vertical del poder:...” UGALDE, Martín de. *Unamuno y el vascuence*. San Sebastián: Ediciones Vascas, 1979, p. 22. Comparte esta apreciación Caro Baroja, insistiendo en que, además de las causas políticas y económicas, “los maestros han contribuido mucho a ello, desterrando por medios coercitivos el uso del vasco en el período escolar.” CARO BAROJA, Julio. *Los vascos*. Madrid: Minotauro, 1958, p. 302.

¹⁵⁰ A este respecto, hemos de tener en cuenta que en este momento Sabino Arana ya había publicado *Bizkaya por su independencia* (1892), creado el periódico de propaganda política *Bizkaitarra* (1893), organizado la sociedad recreativa Euskeldun Batzokija (1894) y fundado el Partido Nacionalista Vasco (1895). Todo ello supuso una todavía mayor politización de los estudios sobre el euskera, dada la radicalidad anti-española que Sabino Arana imprimió al movimiento y su énfasis en la búsqueda de un “euskera puro” e incontaminado, para una raza también pura e incontaminada. No en vano, Unamuno califica el paso del movimiento euskalerríaco al bizkaitarrismo como un paso del amor a la propia patria al odio a la patria ajena, es decir, a España: “Al *euskalerríaco* [...] ha sucedido el *bizkaitarra*, haciéndolo bueno. Porque aquél, menester es hacerle justicia, se alimentaba de amor a su propia patria, y éste suele alimentarse del odio a la ajena.” OCE, I, 143.

ciencia sin pretender hacerla servir a fines patrióticos o antipatrióticos, regionalistas o unitaristas.” (OCE, IV, 236) Esta opinión, sin embargo, distaba mucho de la de los bizkaitarras, que habían depositado en el euskera la condición de posibilidad de enlazar el pasado del pueblo vasco con el porvenir que ellos mismo habían trazado en su proyecto político, legitimando desde ahí una instrumentalización política todavía más fuerte.¹⁵¹ En ese sentido, señala Paulino Garagorri: “Frente a Unamuno, el bizcaitarrismo -entonces pujante- pretendía reformar los vínculos políticos, crear fronteras en torno al país y provocar una defensa y reactivación del vascuence al convertirlo en la lengua oficial hablada y escrita de los vascos.”¹⁵² Por último, podemos destacar cómo en el artículo “La cuestión del vascuence” (1902) siguió exigiendo la necesidad atender a la pluralidad dialectal del euskera para su estudio y de huir de la tendencia a crear un vascuence artificial y literario, que no había hecho sino agravarse con la creciente presencia del bizcaitarrismo.¹⁵³ Lo que estaba detrás de la creciente

¹⁵¹ Sobre esta instrumentalización política del euskera por parte del emergente nacionalismo vasco, ha escrito Ibón Sarasola: “habría que crear un euskera que fuese el más adecuado a las ideas políticas que se defendían, un euskera limpio, distinto y sin rastros de ‘erdera’, un euskera sin historia y desconectado del pasado...” SARASOLA, Ibon. *Historia social de la literatura vasca*. Barcelona: Akal, 1976, p. 77. En la misma línea, sostiene acerca de esta época Iñaki Aldekoa: “En este clima expansivo y renovador, el euskera fue uno de los instrumentos identitarios clave convocados por el ideario nacionalista. En esta nueva coyuntura nacionalista, es innegable el apoyo e impulso que recibió el euskera. Sin embargo, el idealismo exacerbado de los primeros años del siglo condujo a excesos puristas en el ámbito lingüístico, [...] la exaltación del baserritarra y el euskera como elementos esenciales e incontaminados de la vasquidad. Traducido al ámbito de la lengua, supuso la sustitución de gran parte del léxico común del euskera por otro de nuevo cuño. Se privilegiaron los neologismos frente a un léxico cuyas raíces latinas habían arraigado en la lengua y perduraban en la tradición tanto oral como culta. Frente a ello, vascólogos y filólogos del prestigio de Julio de Urquijo o Arturo Campión fueron firmes defensores de la tradición literaria.” ALDEKOA, Iñaki. *Historia de la literatura vasca*. Donostia: Erein, 2004, pp. 114-115.

¹⁵² GARAGORRI, Paulino. El vasco Unamuno. *Revista de Occidente*, octubre 1964, nº 19, p. 125.

¹⁵³ A propósito de esta creación de un vascuence artificial y literario, y de la tendencia a no atender a la pluralidad dialectal del euskera, han suscrito la crítica de Unamuno investigadores recientes, como José Miguel de Azaola, el cual denuncia que: “Tanto Arana como Azkue, y sobre todo aquél, incurrieron en excesos puristas y exageraron el artificio, alejando así el idioma literario de los dialectos hablados por el pueblo.” AZAOLA, José Miguel de. *Vasconia y su destino*, vol. I. Madrid: Revista de Occidente, 1976, p. 339. El caso de Azkue, aunque Azaola le reconoce sus innegables méritos, su proceso de unificación del euskera peca de aquello mismo que Unamuno había denunciado, de crear que un euskera artificial desarraigado de los usos del pueblo, pues dicho proceso consistió en “unificar la lengua literaria por encima de las diferencias dialectales, forjándola a base del dialecto guipuzcoano...” *Ibidem*, p. 339. En cuanto a Sabino Arana, dice Corcuera Atienza: “Uno de los primeros propósitos del joven Arana al descubrir el nacionalismo fue estudiar la lengua vasca y escribir una gramática que posibilitara su estudio al elevado número de vascos que también lo desconocían. Entre sus obras nos encontramos con gran cantidad de artículos lingüísticos y gramaticales, a la vez que intenta crear una literatura vasca y en vasco...” CORCUERA ATIENZA, Javier. *La patria de los vascos. Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco (1876-1903)*. Madrid: Taurus, 2001, p. 433. En este mismo sentido, se queja Azaola de la permanencia en el uso del euskera, propiciada por Sabino Arana, de “puros neologismos sin arraigo en el idioma, contruidos a menudo de forma arbitraria y con arreglo, muchas veces, a unos principios etimológicos sin fundamento serio...” AZAOLA, José Miguel de. *Vasconia y su destino*, vol. I. Madrid: Revista de Occidente, 1976, p. 340. Volviendo a Corcuera Atienza, el objetivo que estaba detrás de todo esto era que: “la realización de la Ley Vieja, *Lagi-Zara*, suponía recuperación de la lengua como idioma oficial de la confederación y de cada uno de los Estados. Ello planteaba la necesidad de desplegar

aversión de Unamuno hacia el bizkaitarrismo, además de su instrumentalización política del euskera y de la historia del País Vasco, es que tanto el bizkaitarrismo como luego el nacionalismo vasco se levantaron a partir de una reacción de defensa, por parte de un sector de la sociedad vizcaína, ante una identidad cultural que veían amenazada y ante un orden social tradicional en plena fractura debido a los cambios que supuso la industrialización de Vizcaya y la masiva llegada de inmigrante foráneos. Desde ahí se generó el fenómeno del “antimaquetismo”, frente al cual Unamuno se posicionó siempre, especialmente, a partir de su acercamiento al socialismo, merced al cual, conoció la dramática realidad que padecían los obreros en las minas e industrias vascas, y tomó conciencia de la injusticia inherente a esta reacción xenófoba.

Cuando esta confrontación entre los bizkaitarras y Unamuno se hizo definitivamente abierta fue a partir del polémico discurso de los Juegos Florales de Bilbao del 26-VIII-1901, celebrado en el Teatro Arriaga. Tras su intervención y aun durante la misma, Unamuno fue silbado y abucheado a causa de sus vaticinios sobre la necesaria e inminente muerte del euskera,¹⁵⁴ y de ciertos juicios que emitió sobre el pueblo vasco, definiéndolo como “raza sin historia apenas, de secular infancia” (OCE, IV, 240) Ante un clima político tan agitado como era el de Bilbao entonces, con el bizkaitarrismo en pleno apogeo, es comprensible la nefasta recepción que tuvieron estos juicios. Asimismo, no podemos descartar la posibilidad de que Unamuno estuviese aquí desafiando intencionadamente a los bizkaitarras. Teniendo en cuenta que la postura de estos era cerrar definitivamente el paso a lo español y buscar la depuración de lo vascongado, ¿qué otra intención sino la provocación podía tener la insistencia de don Miguel en la extinción del euskera y en que Bilbao debía estrechar sus lazos con España para aspirar a un fecundo porvenir y su insistencia?¹⁵⁵ Lo cierto es que, pese a esta

grandes esfuerzos por evitar el retroceso del euskera en los ámbitos rurales y potenciar su utilización en las ciudades, único modo de posibilitar la realización de una Euskadi cuya única lengua fuese el vascuence. / El proyecto euskarizador se planteaba en un momento en que el idioma vasco veía acelerar su proceso de marginación como lenguaje rural en una sociedad que se industrializaba rápidamente y en que las pautas culturales comenzaban a dictarse desde las ciudades...” CORCUERA ATIENZA, Javier. *La patria de los vascos. Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco (1876-1903)*. Madrid: Taurus, 2001, p. 432.

¹⁵⁴ “El vascuence se extingue sin que haya fuerza humana que pueda impedir su extinción; muere por ley de vida. [...] / En el milenario euskera no cabe el pensamiento moderno; Bilbao, hablando vascuence, es un contrasentido. [...] / Tenemos que olvidarlo e irrumpir en el castellano, contribuyendo a hacer de él, como núcleo germinal, el español...” OCE, IV, 242. A esto, añadió que lo que quedaba al vascuence era embalsamarlo para estudiarlo como “venerable reliquia”: “Enterrémosle santamente, con dignos funerales, embalsamado en ciencia; leguemos a los estudios tan interesante reliquia.” OCE, IV, 243.

¹⁵⁵ Esta posible intención de provocación de Unamuno fue vista así por algunos bizkaitarras, como Sabino Arana. Cfr. ARANA GOIRI, Sabino. “Crónica: Los Juegos Florales en Bilbao.” En *Obras Completas*. Buenos Aires: Sabindiar-Batza, 1965, pp. 1987-1992. También, entre los defensores a ultranza del

reactitud ante sus juicios, Unamuno no cejó en su empeño, sino todo lo contrario. A partir de 1901, siguió abogando públicamente por la muerte del euskera y por la adopción definitiva del castellano en tanto que idioma de “superior cultura”, como condiciones ineludibles para que el pueblo vasco se adaptase a la vida moderna. Esto, como es lógico, no era bien recibido en Bilbao, ni siquiera entre sus círculos de familiares y amigos.¹⁵⁶ Pero Unamuno no dejó de insistir en ello.

Por otra parte, también hay que tener en cuenta que en aquel discurso de los Juegos Florales de Bilbao, como en otros textos posteriores, insistió en que los vascos debían abandonar el euskera y adoptar el castellano, pero matizando que tenían que imprimirle su sello genuino vasco.¹⁵⁷ En esa línea, según mi interpretación, Unamuno estaba apostado en una suerte de nacionalismo español, que sustentaba en su idea “la

euskera, Resurrección M^a Azkue envió una carta a Unamuno el 29-XI-1901, donde le daba su impresión del discurso en los Juegos Florales de 1901. Cfr. TELLECHEA IDÍGORAS, José Ignacio. Cartas a Miguel de Unamuno de Telésforo de Aranzadi, Resurrección María de Azkue, Justo Gárate y Ángel Apraiz. *Revista Internacional de los Estudios Vascos*, julio-diciembre 1987, nº 2, vol. 32, p. 341. En cuanto a la crítica unamuniana, Martín de Ugalde sostiene que la actitud de Unamuno no tenía otro objeto que desafinar para así amplificar el eco de su voz: “Y eso hizo don Miguel en esta ocasión, desafinar de sus paisanos para que le oyesen. Y lo oímos, [...] doloridos, a veces indignados, por su falta de ecuanimidad al juzgar la lengua de su pueblo.” UGALDE, Martín de. *Unamuno y el vascuence*. San Sebastián: Ediciones Vascas, 1979, pp. 35-36. Ugalde incluso sostiene que los artículos posteriores de Unamuno sobre el euskera, como “La cuestión del vascuence” (1902), fueron escritos “bajo la influencia de esta tensión de revancha”, en relación a la polémica de los Juegos Florales de Bilbao. *Ibidem*, p. 17.

¹⁵⁶ A este respecto, podemos traer a colación una carta de Enrique de Areilza a Telesforo de Aranzadi, fechada el 15-IX-1906, en la que le comenta: “S. Y. resulta insoportable en la conversación cuando saca a relucir temas vascos. Poco le he visto y tratado esta temporada que aquí lleva, pero es difícil aguantar con paciencia sus desechos contra el país...” AREILZA, Enrique de. *Epistolario* (introducción y notas de José María de Areilza). Bilbao: El cofre del Bilbaíno, 1964, p. 127.

¹⁵⁷ A este respecto, escribía en una carta a Adolfo Casabal, fechada el 11-I-1903: “Yo soy vasco, y usted sabrá, porque fue cosa que me atrajo la irreflexiva hostilidad de no pocos de mis paisanos, que he sostenido que el vascuence se muere muy de prisa y que nos conviene a los vascongados que se muera. Pero a la vez dije y sostuve, como lo digo y sostengo, que al adoptar el castellano, el idioma de setenta y tantos millones de hombres, no debemos resignarnos a adoptarlo pasivamente, plegándonos en todo y por todo a las exigencias de los castellanos, sino que hemos de tirar a infundir en él nuestro espíritu, a hablarlo a nuestro modo...” UNAMUNO, Miguel de. *Epistolario americano (1890-1936)*, (edición, introducción y notas de Laureano Robles). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1996, p. 155. En esta misma línea podemos ubicar la conferencia que Unamuno dio en Valladolid el 8-V-1915, titulada “Lo que puede aprender Castilla de los poetas catalanes”, donde apelaba a la generación de nuevos escritores vascos en lengua castellana (Pío Baroja, Bueno Bengoechea, Francisco Grandmontagne, Ramiro de Maeztu, José María Salaverría...). En ellos, según Unamuno, parecían empezar a cumplirse sus aspiraciones de llevar la huella de lo vasco a la lengua castellana, y de que esta revelase al vasco la carga filosófica que el euskera, por sus carencias especulativas, no le permitía expresar: “El vascuence no ha producido una literatura de algún valor, y es que en él ha faltado estilo. Ha sido un verdadero dialecto rural en que no se podía hablar sino de menesteres de caserío de campo. Mas hoy parece que asoma un estilo vasco en los escritores vascongados en español y merced a sentir y pensar en este idioma. El español nos está revelando nuestro estilo propio, nuestra íntima manera de pensar que el vascuence no lograba darnos.” OCE, IX, 328. En este sentido, Azaola sostiene que el tiempo ha dado la razón a este vaticinio de Unamuno, pues “tanto en lo cultural, como en lo social y en lo económico, los vascos de un siglo a esta parte han ejercido en la vida española una influencia poderosísima y, [...] han hecho suya la divisa unamuniana: aquel ‘si no queréis ser invadidos, invadid’ [...] que Unamuno espetó a los bilbainos en su célebre y discutidísimo discurso del 26 de agosto de 1901...” AZAOLA, José Miguel de. *Vasconia y su destino*, vol. I. Madrid: Revista de Occidente, 1976, p. 344.

integración espiritual española” y dentro del cual, tenía un fuerte peso la lengua, el castellano.¹⁵⁸ Desde ahí, en su artículo “Su majestad la lengua española” (1908), definió el castellano como “la única lengua de cultura moderna que hay en España, su única lengua nacional” (OCE, IV, 378). No obstante, cuando se desató este nacionalismo español de Unamuno fundado en la lengua castellana fue entre 1931 y 1932, durante las Cortes Constituyentes de la II República. Estas estuvieron marcadas fundamentalmente por dos problemas: las relaciones entre la iglesia y el Estado, y la cuestión de las autonomías. Unamuno, que acudía en calidad de diputado por la coalición republicano-socialista de Salamanca, participó en los debates de sendas cuestiones, si bien se centró más en la cuestión de las autonomías, que desde el artículo 3 del nuevo texto constitucional abría las puertas a los Estatutos regionales.¹⁵⁹ En concreto, las intervenciones de Unamuno se enfocaron hacia el Estatuto de Cataluña, del cual se había presentado un proyecto en el que se hablaba de la oficialidad de la lengua catalana. Don Miguel interpretó desde el comienzo que en esta polémica estaba envuelta una vieja aspiración de soberanía del pueblo catalán y advirtió insistentemente que se estaba empleando a la lengua “como instrumento de nacionalismo regional”, como tenía constancia sucedía en su tierra. Finalmente, el conflicto en las Cortes lo originó el artículo 48 del Estatuto de Cataluña, que abría la posibilidad de establecerse en algunos centros escolares la enseñanza obligatoria en lengua catalana. A dicho artículo presentaron una enmienda un grupo de intelectuales, entre los que se contaba Unamuno, pero la votación se resolvió contra la enmienda por 169 votos frente a 93.¹⁶⁰ A esto se

¹⁵⁸ Esto lo desarrolló Unamuno en la citada conferencia “Lo que puede aprender Castilla de los poetas catalanes”: “Y si hemos de realizar la integración espiritual española, menester nos es penetrarnos no ya de las distintas lenguas, más de los distintos estilos. [...] Y esto os lo dice uno que anhela y espera la integración de todas las hablas ibéricas en una sola; [...] / El problema de la variedad de lenguas ha de resolverse por integración, acaso por reducción o variedad de estilo dentro de una misma lengua común. Y no persiguiendo a dialecto alguno, sino dejando que por ley de vida se funda en el más fuerte.” OCE, IX, 329. A este respecto, sostiene Cerezo Galán: “Para identificar a España, no hay para Unamuno otra clave que la lengua y la historia. España es una ‘nación de naciones’ o ‘sobrenación’, acuñada en una lengua unitaria, que ha alumbrado el Nuevo Mundo, y en una historia que le ha marcado un destino común. El carácter de ese destino y de esa lengua es el de la universalidad cultural. El recurso a la lengua nacional, como sustentáculo de la tradición, y a la historia o intra-historia, como su contenido sustancial, es constante en la metodología de Unamuno.” CERESO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 771.

¹⁵⁹ Este artículo 3, en torno al cual pivotaron las más enconadas polémicas de las Cortes, sostenía: “La República constituye un Estado integral, compatible con la autonomía de los municipios y las regiones.” Citado de: TUÑÓN DE LARA, Manuel. *La II República*, vol. I. Madrid: Siglo XXI, 1976, p. 77.

¹⁶⁰ La enmienda decía: “Es obligatorio el estudio de la lengua castellana, que deberá emplearse como instrumento de enseñanza en todos los Centros de España. Las regiones autónomas podrán, sin embargo, organizar enseñanzas en sus lenguas respectivas. Pero en este caso el Estado mantendrá también en dichas regiones las Instituciones de enseñanza en todos los grados en el idioma oficial de la República.” OCE, IX, 400.

redujeron las tareas del profesor bilbaíno en el órgano legislativo de la República: a advertir sobre la amenaza de desmembración de España en una pluralidad de naciones, que él veía implícita en la polémica de las lenguas regionales; a defender, frente a los particularismos regionalistas, el castellano como lengua soberana en España y como puente hacia la Patria Universal, en consonancia con su concepción del patriotismo; y a postular desde ahí la idea de “la patria única española”, es decir, la unidad de España desde su historia y desde su lengua, pues desde ellas se había forjado.¹⁶¹ En este sentido, como señala Emilio Salcedo, “todas las intervenciones de Unamuno en las Constituyentes tuvieron el denominador común de la unidad hispánica.”¹⁶² Lo más significativo, de cara a nuestro interés aquí, es que Unamuno va a sustentar su defensa de la unidad lingüística de España apoyándose en las máximas que desde su tesis doctoral había venido desarrollando en torno a la lengua en general y a la lengua vasca en particular. Por tanto, estaríamos ante una clara línea de articulación entre sus planteamientos de juventud y de madurez, que Ereño Altuna ha acertado a extender desde su tesis doctoral de 1884 a sus discursos de 1931.¹⁶³ Ahora bien, esta idea de la unidad de España desde su historia y, sobre todo, desde su lengua, ¿no constituye un uso político, parcial y nada científico de la lengua, puesta al servicio de otra versión del patriotismo como es el nacionalismo español? ¿No estaba Unamuno haciendo uso de aquella instrumentalización ideológica de que acusó a fueristas, euskalerriacos y bizkaitarras? Más allá de las virtudes humanistas y universalistas de este patriotismo de Unamuno, entiendo que también él hizo en este caso, como los euskaristas y nacionalistas vascos a los que tanto atacó, un uso político de la lengua, pero al servicio de un nacionalismo español.

Por último, me gustaría añadir a modo de conclusión que, desde mi interpretación, Unamuno no fue justo con el euskera. Si bien es cierto que fueron muchos sus aciertos en algunos aspectos relativos a la lengua vasca, corroborados por

¹⁶¹ Así lo proclamó Unamuno tanto en los debates de las Cortes, como en su discurso de apertura del Curso Académico 1931-32 en la Universidad de Salamanca, que también tuvo lugar por estos meses y en el cual declaró inaugurado el curso, para estupor de los republicanos antimonárquicos, en nombre de “Su Majestad España”. OCE, IX, 399.

¹⁶² SALCEDO, Emilio. *Vida de Don Miguel*. Salamanca: Anthema ediciones, 1998, p. 395.

¹⁶³ En este sentido, dice sobre su tesis doctoral: “Aquí estaría la expresión primera de la crisis vasco-fuerista, de la idea que hasta entonces se había hecho del País Vasco, de su lengua, de su cultura primitiva y de sus hombres. En lo fundamental no variará. Se trata de ideas que seguirán presidiendo toda su obra posterior, de auténticas ‘adquisiciones para siempre’. No nos desmentirán sus intervenciones en las Cortes Constituyentes de 1931.” EREÑO ALTUNA, José Antonio. El Unamuno de la Tesis (1884). Entre la ‘*Revue de Linguistique et de Philologie Comparée*’ y la ‘*Revista Euskara*’. *Letras de Deusto*, julio-septiembre 1998, nº 80, vol. 28, p. 52.

estudios posteriores, también lo es que erró en sus juicios y vaticinios fúnebres sobre el euskera, como han acertado a ver Fusi Aizpúrua y Pedro Ribas,¹⁶⁴ y como prueba el hecho de que el euskera siga vivo más de un siglo después. No obstante, también hay que reconocer, más allá de sus aciertos y desaciertos, la importante labor filológica y lingüística en sentido modernizador que abrió con respecto al euskera, razón por la cual, considera Antonio Abad que “Unamuno ha de estar incluido en la historia de las ideas lingüísticas en España...”¹⁶⁵

II.2. El dialecto bilbaino

Dentro de sus estudios sobre la lengua, el joven Unamuno dedicó varios textos en esta época al “dialecto bilbaino”, por el cual entendía la forma del castellano que se usaba en Bilbao. Él mismo lo define como “habla especial, con acento de vascongado que ha aprendido el castellano, con giros especiales y un vocabulario en que había mucho de vascuence castellanizado y trabucado”. (OCE, I, 173) El que lo considerase “dialecto” se explica, según sostiene en el artículo “El vascuence, ¿es dialecto?” (1891), en tanto que un dialecto es “un lenguaje popular, sujeto a renovación continua, aún no fijado en formas escritas duraderas”, es decir, “un lenguaje regional, no oficial, y a las veces sin tradición literaria”. Una lengua, en cambio, sería “un lenguaje oficial y con tradición literaria”. (EBIL, 164-165) No estaba procediendo Unamuno correctamente al calificar esta habla genuina de Bilbao como dialecto, pues como ha precisado Juaristi, “el dialecto bilbaino no pasaba de ser una manifestación local del habla castellana de Vizcaya. [...] Para que el bilbaino fuese reconocido como un dialecto, se precisaba, si no una literatura, al menos una cretografía de textos dialectales.”¹⁶⁶ A juicio de Juaristi, el bilbaino se reducía a un “léxico verbal”, vinculado a costumbres de la villa como el

¹⁶⁴ “Unamuno llevaba razón en muchas de sus afirmaciones: los estudios de historia, filología y lingüística vascas así lo corroborarían. Era injusto con el euskera; no quería valorar en su justa dimensión la cultura popular euskaldún, e incluso se podría decir que, al fijarse sólo en las gestas de los vascos universales, ignoraba la intrahistoria vasca, ese pulso silencioso y anónimo de lo cotidiano a través de los siglos [...]. Pero Unamuno llevaba razón cuando decía que el euskera no había sido una lengua literaria y que había retrocedido ante el castellano sencillamente porque éste era una lengua más moderna que aquél.” FUSI AIZPÚRUA, Juan Pablo. Unamuno y el País Vasco. En *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno* (edición de Dolores Gómez Molleda). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1989, p. 45. Pedro Ribas, a propósito de sus vaticinios sobre la muerte del euskera, se ha referido a “el acierto o desacierto de Unamuno en su diagnóstico sobre el estado moribundo del idioma vasco y, sobre todo, en su recomendación de abandonarlo a favor del castellano -personalmente lo considero un desacierto-...” RIBAS, Pedro. *Para leer a Unamuno*. Madrid: Alianza, 2002, p. 26.

¹⁶⁵ ABAD, Francisco. Unamuno y el positivismo en lingüística. En *Volumen Homenaje Cincuentenario Miguel de Unamuno* (edición de Dolores Gómez Molleda). Salamanca: Casa-Museo Unamuno, 1986, p. 329.

¹⁶⁶ JUARISTI, Jon. *El chimbo expiatorio (La invención de la tradición bilbaina, 1876-1939)*. Madrid: Espasa-Calpe, 1999, pp. 68 y 58.

carnaval, la caza del chimbo, los juegos infantiles, el comercio del mercado y el puerto...¹⁶⁷ Sería más preciso, por tanto, hablar de una “jerga bilbaína” más que de un dialecto. Al margen de estos matices, el caso es que el habla de Bilbao despertó la curiosidad filológica de Unamuno. Así lo prueba el que, además de dedicarle sus artículos de juventud “El dialecto bilbaino (R.I.P.)” y “Curiosidades lingüísticas. El diminutivo bilbaino”, que abordaremos a continuación, hiciera un uso literario de él en diversos escritos de esta época. En esta línea, podemos mencionar los artículos costumbristas “Un partido de pelota” y “Los gigantes”, y los cuentos “Solitaña”, “La vida del cochorro” y “Chimbos y chimberos”.¹⁶⁸ Asimismo, el interés de Unamuno por el dialecto bilbaino queda constatado en tanto que llegó a recoger un vocabulario del mismo, del cual da noticia en varias ocasiones.¹⁶⁹

Empezando por el artículo precisamente titulado “El dialecto bilbaino (R.I.P.)”, que fue publicado el 15-XI-1886 en la “Hoja Literaria” de *El Noticiero Bilbaino*, más que un estudio del dialecto bilbaino como tal, se trata de un conjunto de notas nostálgicas sobre la irremisible pérdida de aquel habla (“forma dialectal”, según Unamuno) de Bilbao. Esta pérdida, cuenta él, vino provocada por el proceso de industrialización de la villa que, entre otras cosas, trajo consigo una uniformización de la lengua desde su castellanización. Ahora bien, esa castellanización no respondía solo a la masiva llegada a Vizcaya de inmigrantes castellanos durante el último cuarto del siglo XIX, sino sobre todo al aumento de la presencia en la ciudad de vascos procedentes del mundo rural, que se produjo al comienzo del proceso de industrialización de Vizcaya, a mediados del siglo XIX. Unamuno recuerda así cómo él mismo tan solo alcanzó a ver los últimos alientos de este dialecto, merced a sus conversaciones con bilbaínos mayores que él. Desde esa sensación de pérdida, dedica este homenaje al habla de Bilbao y analiza sus particulares matices, como la tendencia a “trastocar acentos”, su concisión y vivacidad, o el “siseo”.¹⁷⁰ Dedicar también unas palabras a su rica heterogeneidad léxica,¹⁷¹ a tenor

¹⁶⁷ “el supuesto dialecto se reducía a un léxico jergal, tomado del lenguaje de los juegos infantiles, del de la caza del chimbo y del juego de pelota, [...] y del comercio portuario.” JUARISTI, Jon. *Miguel de Unamuno*. Madrid: Taurus, 2012, p. 191.

¹⁶⁸ No debemos confundir este uso literario del dialecto bilbaino por parte de Unamuno con otras obras donde empleó la jerga de los “jebos” o aldeanos vizcaínos, como el sainete “El custión de galabasa” o la crónica “Cuento de punsión en Guernica”.

¹⁶⁹ En el artículo “El dialecto bilbaino (R.I.P.)” (1886), se refiere a “un semivocabulario que tengo reunido”. OCE, IV, 147. Y en *De mi país* (1902), refiriéndose a dicho artículo, dice: “Ya por entonces iba coleccionando las voces, giros y modismos especiales del habla del pueblo de Bilbao.” OCE, I, 173. Sin embargo, en su archivo de Salamanca no hemos localizado ningún documento de esas características.

¹⁷⁰ “¡Qué lastima de dialecto que se nos fue! Era conciso, lacónico, enérgico y vivo, y mucho más vivo y enérgico al salir con aquel chocar del silbante siseo.” OCE, IV, 147.

de lo cual, subraya la importante influencia del euskera en el dialecto bilbaino, sobre todo, en su vocabulario. No obstante, insiste en que el castellano era quien constituía su base: “Yo sostengo que el dialecto bilbaíno fue una espontánea y fresca eflorescencia de nuestro espíritu, que un renuevo castellano injertó en vascuence.” (OCE, IV, 146) Conviene que nos detengamos en esta afirmación, porque en ella está implícita una tesis que Unamuno heredó de la *Völkerpsychologie*, según la cual, “el lenguaje es el alma del individuo y del pueblo”. (OCE, IV, 145) Estamos, pues, ante una concepción del lenguaje como dimensión del espíritu, según revela al afirmar que: “El dialecto bilbaino era fiel y exacta forma del espíritu del pueblo que le hablaba”. (OCE, IV, 147) Esta es quizás su tesis fundamental en este artículo. Desde ahí va a sostener que fue el espíritu del pueblo de Bilbao quien forjó el dialecto bilbaíno, asimilando voces, giros y formas tanto del castellano como del euskera. En esta línea, aprovecha también para protestar por el nulo interés científico que se dedica en España a sus dialectos y hablas populares, cuando en otros países europeos se estaban concentrando precisamente ahí buena parte de las investigaciones filológicas.¹⁷² El artículo lo cierra Unamuno volviendo a insistir en la irremisible pérdida del dialecto bilbaino ante la incontenible marcha de la lengua castellana, y augurando que lo único que queda, al igual que había sostenido sobre el euskera, es exhumar sus restos y donarlos al estudio de la ciencia filológica, para así enriquecer el estudio del castellano y poder tributar al dialecto bilbaino su merecido homenaje.¹⁷³

Dos años después, Unamuno volvió a dedicar un artículo al dialecto bilbaino, esta vez en *Bilbao Ilustrado*, bajo el título “Curiosidades lingüísticas. El diminutivo bilbaino.” Lo más significativo, además de las peculiaridades que recoge a propósito del uso del diminutivo en Bilbao, es su insistencia en denominarlo “dialecto” y la prolongación de su queja nostálgica al haber sido sustituido un habla “con color local, con brío, de una manera espontánea” por un “castellano pegadizo, incoloro, insípido y hasta inodoro” (OCE, IV, 183). Resulta, sin embargo, que sus hipótesis a propósito del

¹⁷¹ “Teníamos vocablos puramente euskéricos, [...] teníamos voces anticuadas del castellano, [...] teníamos corruptelas fónicas, [...] Y teníamos, para fin de cuentas, vocablos que son verdaderos enigmas.” OCE, IV, 147.

¹⁷² “Mientras que en cuantas naciones en Europa se cultiva hoy más o menos la ciencia filológica se recogen los modismos, los giros populares, las corruptelas provinciales y hasta los vicios de pronunciación, y se busca con inquieto afán en ellos leyes del idioma que escaparon al análisis somero y puramente lógico de los antiguos gramáticos, aquí, con soberano desden cargamos el sambenito de su ignorancia al pobre pueblo.” OCE, IV, 148.

¹⁷³ “Deseo con ardentísimas ansias que una mano piadosa y filial recoja los esparcidos restos de nuestro alegre dialecto, los exhume de memorias olvidadizas, los reúna, los coordine y erija un sencillo monumento que recuerde lo que fué.” OCE, IV, 149.

uso del diminutivo no iban bien encaminadas, pues, como ha probado Juaristi, “el diminutivo en cuestión, que Unamuno considera exclusivo del supuesto dialecto de Bilbao, [...] además de ser común al vascuence de Vizcaya, es de uso habitual en el castellano...”¹⁷⁴ En esta dirección, no cabe sino reconocer que estos trabajos suyos sobre el habla de Bilbao se sostienen científicamente con dificultad, por la fragilidad de las hipótesis con las que opera y porque no les imprimió el mismo rigor filológico que a sus estudios sobre el euskera. De ahí derivan ciertas críticas de Juaristi, que incluso manifiesta sus dudas sobre el hecho de que esta jerga se hablase en algún momento en Bilbao, y llega a acusar a Unamuno de haber inventado ese dialecto.¹⁷⁵ Por nuestra parte, esto último nos parece ya una exageración.

En cuanto al uso del dialecto bilbaino en sus cuentos y artículos costumbristas, en primer lugar, hay que subrayar que se limita a las voces de los personajes en sus diálogos, pero no alcanza a la voz del narrador, que se expresa en castellano neto. Así sucede en “La vida del cochorro” y en “Chimbos y chimberos”. No es que Unamuno estuviese introduciendo con ello ninguna novedad sino que, como ha observado Juaristi, ese procedimiento era extensivo a toda la “literatura costumbrista bilbaina” de esta época.¹⁷⁶ Como vemos, fueron pocos los trabajos de creación que Unamuno realizó desde el dialecto bilbaino, aunque reveladores de su interés por trabajar con el fenómeno del lenguaje como elemento definitorio del ser humano dentro de su propio contexto cultural.

Por otra parte, es preciso subrayar que Unamuno se convirtió en pionero del estudio y el cultivo del dialecto bilbaino, según ha precisado Juaristi.¹⁷⁷ Con él, se inició

¹⁷⁴ JUARISTI, Jon. *Miguel de Unamuno*. Madrid: Taurus, 2012, p. 191.

¹⁷⁵ “Unamuno inventa incluso una lengua para esta comunidad originaria: el dialecto bilbaíno. Es dudoso que esta jerga descrita en dos artículos de 1886 y 1888, ‘El dialecto bilbaino (R.I.P)’ y ‘El diminutivo bilbaino’, se hablase alguna vez en la villa, por más que Unamuno asegurase que estaba aún muy viva durante el Sexenio. En realidad, se trata de una mezcla del léxico de los juegos infantiles, de algunos términos de la jerga euskérica que el campo vizcaíno había introducido en el castellano de Bilbao a través de los criados y de las aldeanas que traían su vendeja al mercado, y, sobre todo, del lenguaje carnavalesco con el que los bilbaínos imitaban el mal castellano de los campesinos vascongados. Una lengua de carnaval para una guerra carnalizada.” JUARISTI, Jon. *Unamuno: guerra e intrahistoria. En el 98 (Los nuevos escritores)*. Madrid: Visor Libros y Fundación Duques de Soria, 1997, p. 50.

¹⁷⁶ “El dialecto sólo aparece en el discurso directo de los personajes y no en el de todos [...] En este sentido, la literatura costumbrista bilbaina no llega nunca a producir una obra enteramente dialectal, [...] La voz central, la del narrador, nunca ‘desciende’ al dialecto. Todo lo más, inserta en su discurso algún localismo en cursiva.” JUARISTI, Jon. *El chimbo expiatorio (La invención de la tradición bilbaina, 1876-1939)*. Madrid: Espasa-Calpe, 1999, p.65.

¹⁷⁷ “Es raro, sin embargo, que casi nadie, hasta que Unamuno lo hizo, hubiese señalado la existencia de un dialecto particular. [...] / Unamuno inventó (esto es, encontró) el dialecto bilbaino cuando se dieron las condiciones más propicias para la aparición de una conciencia lingüística diferencial en la población autóctona bilbaina. En otras palabras, cuando la emigración hizo posible la concurrencia de múltiples variedades del español en un área urbana no muy extensa, creando en la población anfitriona la necesidad

una línea de investigación que retomaría unos años después el célebre Emiliano de Arriaga desde su obra *Lexicón etimológico, naturalista y popular del bilbaíno neto*.¹⁷⁸ Precisamente a propósito de la aparición de esta obra, volvió Unamuno a interesarse por el habla de Bilbao, llegando incluso a ponerse en contacto con su autor y a cruzar con él una serie de cartas a finales de 1897.¹⁷⁹ En las mismas, el joven catedrático le hace saber su interés común por el estudio del habla de Bilbao y aprovecha para hacer algunas “observaciones” a su *Lexicón*. Tales observaciones fueron relativas: a voces que Emiliano de Arriaga daba por bilbaínas pero que, según Unamuno, se usaban también en otras regiones españolas; a voces bilbaínas que no había incluido en su obra; y por último, a etimologías en algunos casos erradas y, en otros, que Arriaga daba por desconocidas cuando según Unamuno no lo eran. A partir de ahí, en su epistolario cruzado, ambos investigadores discuten algunos de estos casos, siempre desde una actitud cordial. Años después, sin embargo, don Miguel aprovechó la publicación de su colección de artículos *De mi país* (1903), para incluir un comentario crítico a la obra de Arriaga, subrayando que dicha compilación no había sido elaborada ni con intención ni con metodología científicas, y que tendía a dar demasiada importancia al elemento vasco.¹⁸⁰ Sobre este punto, hay que tener en cuenta que Unamuno había fijado ya sus posiciones frente al emergente nacionalismo vasco, en el que Arriaga desempeñó un importante papel. De hecho, como ha observado Juaristi, Emiliano de Arriaga fue uno de los socios fundadores del Euskeldun Batzokija, que constituyó uno de los epicentros iniciales del Partido Nacionalista Vasco.¹⁸¹

de redefinir su identidad colectiva mediante unas nuevas pautas culturales y lingüísticas. De ahí que la propuesta unamuniana tuviera una buena acogida en un amplio sector de la burguesía tradicional.” *Ibidem*, pp. 50-51.

¹⁷⁸ ARRIAGA, Emiliano de. *Lexicón etimológico, naturalista y popular del bilbaíno neto*. Bilbao: Sebastián de Amorrortu, 1896.

¹⁷⁹ Cfr. BILBAO, Jon. Archivo epistolar. Tres cartas de Unamuno sobre el habla de Bilbao y los “Maketos” de Vizcaya. *Boletín del Instituto Americano de Estudios Vascos*, abril-junio 1955, nº 21, vol. 6, pp. 65-79.

¹⁸⁰ En dicho comentario, afirma Unamuno, refiriéndose a sus años bilbaínos en torno a 1886: “Ya por entonces iba coleccionando las voces, los giros y modismos especiales del habla del pueblo de Bilbao. Posteriormente, en 1896, mi buen amigo don Emiliano de Arriaga, bilbaíno entusiasta y culto, publicó en Bilbao un *Lexicón etimológico, naturalista y popular el bilbaíno neto* [...] El libro es muy interesante, aunque no está compuesto ni con pretensiones ni con propósitos científicos. [...] / En el *Lexicón* del señor Arriaga se propende a dar demasiada importancia al elemento vasco, [...] Otras voces que figuran en el *Lexicón del bilbaíno neto* no eran especiales de Bilbao, ni aún en el sentido en que allí se usaban, sino que las he oído, con la misma acepción, en regiones de Castilla harto distantes de mi país.” OCE, I, 173-174, nt. 1.

¹⁸¹ Aun manifestando dudas sobre el hecho de que esta jerga se hablase en algún momento en Bilbao, Juaristi asevera esta crítica de Unamuno al trabajo de Arriaga: “Con todo, este supuesto dialecto adquirirá cierta solvencia política a raíz de la publicación, en 1895, del *Lexicón Etimológico, Naturalista y Popular del Bilbaino Neto*, del veterano costumbrista Emiliano de Arriaga, uno de los socios fundadores del

En todo caso, lo que nos interesa destacar aquí es el interés y la pasión que sentía entonces Unamuno por el fenómeno del lenguaje, no solo por el euskera. Ese interés fue lo que le llevó a lo largo de su vida a estudiar desde la filología diferentes lenguas como el euskera y el castellano, y a adentrarse en sus variedades dialectales, especialmente, del castellano. Desde ahí, se interesó en este momento por el bilbaino y, más adelante, cuando se instaló en Salamanca, por el salmantino o el leonés. En su etapa de madurez, sin embargo, apenas volvió a referirse al dialecto bilbaino, salvo en contadas ocasiones, como la conferencia “La enseñanza de la gramática” (11-VIII-1905), donde recuerda que: “Siendo yo niño, el castellano de Bilbao era un castellano, si no incorrecto como se creía, por lo menos pobre.” (OCE, IX, 159) He aquí una muestra de cómo su curiosidad lingüística frente a esta supuesta forma dialectal del castellano se fue apagando con el tiempo, hasta desaparecer de su horizonte intelectual.

II.3. La lengua castellana

Aunque el foco de atención de los estudios filológicos del joven Unamuno estuvo en el euskera, también la lengua castellana fue objeto de sus indagaciones en estos años de formación, fundamentalmente, al hilo de su preparación para las oposiciones de Latín y Castellano. Los programas que presentó para estas oposiciones, junto con algunos artículos y fragmentos dispersos de su epistolario y de sus cuadernos constituirán el referente documental desde el cual intentaremos reconstruir sus reflexiones sobre la lengua castellana. No obstante, antes de entrar ahí, sería conveniente atender al procedimiento de investigación sobre la lengua castellana con el que el joven bilbaíno operó en esta época, que era el mismo que aplicaba a sus estudios sobre el euskera. Consistía en compaginar la metodología de la lingüística y la filología

Euzkeldun Batzokija y, sin duda, la personalidad con más relevancia social en el incipiente Partido Nacionalista Vasco.” A esto, añade Juaristi que, entre las intenciones de Arriaga, estaba “hacer de dicho dialecto una lengua distintiva del nacionalismo vasco (cuyos efectivos se limitaban por entonces al centenar y pico de socios del Euzkeldun Batzokija de Bilbao, desconocedores del vascuence en su mayoría). A pesar de las reticencias de Sabino Arana Goiri, esta jerga será adoptada, en efecto, como dialecto literario del teatro y la novela nacionalistas de fin de siglo por una buena parte de los literatos orgánicos del PNV, antiguos seguidores de Sagarmínaga [...] La invención del dialecto, que se produjo en plena fase de la expansión urbana de Bilbao provocada por la industrialización del valle del Nervión y la explotación intensiva de las minas de hierro de Somorrostro, creó las condiciones para la aparición de una conciencia diferencial y xenófoba en la vieja burguesía tradicional de la villa, amenazada a un tiempo por el naciente capitalismo industrial y un movimiento obrero en ciernes. El dialecto -junto con una literatura costumbrista nostálgica que cantaba las elegías del Bilbao preindustrial, y a la que Unamuno aportó también su decisiva contribución con sus estampas locales aparecidas en los diarios bilbaínos entre 1886 y 1891- cumplió un papel de primer orden en la aparición del sentimiento antimiqueto, del odio al obrero o al empleado inmigrante.” JUARISTI, Jon. Unamuno: guerra e intrahistoria. En *En el 98 (Los nuevos escritores)*. Madrid: Visor Libros y Fundación Duques de Soria, 1997, pp. 50-51.

con un trabajo de campo basado en recoger voces, formas y giros del castellano vivo. Y es que Unamuno apostó entonces y durante toda su vida por “el estudio de la lengua popular hablada, de los dialectos y subdialectos regionales”, como reconoce en una carta a Lucas Guerra del 21-VIII-1900.¹⁸²

El fuerte peso que la filología y la lingüística alcanzaron en sus primeras reflexiones sobre la lengua castellana se deja ver especialmente en sus programas de oposiciones. Comenzaremos nuestro análisis por el más antiguo de estos, el programa que presentó para sus primeras oposiciones de Latín y Castellano, firmado el 14 de abril de 1886. Aquí se puede observar ya el sentido de modernización que Unamuno pretendía imprimir a la docencia de dicha asignatura desde la incorporación de las metodologías de la lingüística y la filología comparada.

Después de los progresos modernos de la ciencia filológica, enseñar el latín del mismo modo que lo enseñaron nuestros antiguos preceptistas es verdaderamente inconcebible. Precisa adoptar en bien de la enseñanza todos los últimos descubrimientos de la lingüística. [...]

Yo creo que para que saquen los muchachos verdadero fruto de esta asignatura debe ser la enseñanza del latín y el castellano realmente comparados, explicando las formas castellanas por las latinas mediante la fonética y la analogía. De este modo adquirirán el conocimiento del latín suficiente para luego poder perfeccionarse en él sin maestro y un conocimiento científico y racional del castellano que buena falta hace.¹⁸³

Como vemos, el joven filólogo vasco intentaba orientar la enseñanza de la lengua castellana hacia la historia de la lengua, es decir, hacia la evolución del latín al castellano examinada a partir de la fonética y el análisis comparativo. En ello debió estar muy presente la influencia del lingüista alemán August Schleicher, a cuyos renovadores planteamientos tuvo acceso desde Sánchez Moguel, como ya vimos.

En el siguiente programa de Latín y Castellano, que firmó a comienzos de 1887, Unamuno apenas varía en sus juicios. Bajo el título de “Programa de gramática latina y castellana”, vuelve a insistir en los avances de la “recién nacida ciencia filológica”, en la necesaria adopción de una metodología moderna y en la importancia de enseñar el latín desde su íntima relación con el castellano. En este sentido, afirma: “mi programa viene a ser un estudio comparativo de la gramática castellana y la latina, sin subordinar la una a la otra”, si bien matiza a su vez que la “idea madre” de su programa consiste en que “necesitamos más gramática castellana que latina”.¹⁸⁴ Seguía reivindicando así la importancia filología comparada: “Con este método comparativo se aprende mejor y

¹⁸² UNAMUNO, Miguel de. *Epistolario inédito*, vol. I (edición de Laureano Robles). Madrid: Espasa-Calpe, 1991, p. 74.

¹⁸³ EREÑO ALTUNA, José Antonio. Cronología y programas de las oposiciones de Unamuno. *Letras de Deusto*, enero-marzo 2001, n° 90, vol. 31, pp. 193-194.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 230.

más pronto el latín, y, lo que creo más importante, se adquiere un conocimiento sólido y fundamental del castellano.”¹⁸⁵

Su tercera oposición de Latín y Castellano la firmó Unamuno en septiembre de 1888, confeccionando para ello un nuevo “Programa de gramática latina y castellana”, en el que tampoco encontramos apenas novedades con respecto a los anteriores. Vuelve a insistir, aún con mayor énfasis, en la perniciosa tendencia de los profesores a privilegiar en esta asignatura a la lengua latina. Asimismo, en la línea de los programas anteriores, incide en que la enseñanza según un método comparativo del latín y el castellano sirve al alumno para observar la presencia del latín en el castellano, es decir, le enseña a “penetrar el artificio de la palabra”. Desde ahí, exclama Unamuno: “¡Cuántas estériles discusiones de palabras se evitarían si conociésemos de un modo razonado y científico el idioma propio.”¹⁸⁶

En cuanto a su labor como publicista, tan solo existen dos textos de esta época dedicados a la lengua castellana: “Cuestión gramatical”, publicado el 27 de marzo de 1888; y “Gramática y otras cosas”, publicado el 5 de abril de ese mismo año, ambos en *El Diario de Bilbao*. Sin embargo, ninguno de estos textos nos ofrece datos significativos sobre su concepción entonces de la lengua castellana. En el primero, saliendo en defensa de su amigo Antonio Trueba, se adentra en la cuestión gramatical del uso de “*le* o *la* como dativo del pronombre femenino en tercera persona.” (OCE, IV, 279) Puesto que Trueba usaba el *le*, lo que hace Unamuno es legitimar tal uso, aduciendo para ello razones etimológicas y diversos ejemplos de la tradición literaria española. Quizás lo más interesante de estos artículos es que aprovechó la coyuntura para arremeter contra la “centralización lingüística”, es decir, contra la tendencia a aceptar los modismos madrileños y a rechazar en cambio los procedentes de otras regiones de España (OCE, IV, 280). Contaríamos aquí, pues, con una prueba más sobre cómo lo que legitimaba a la lengua para el joven Unamuno era el uso vivo que de ella realiza el pueblo, por encima de toda reglamentación académica, que no hacía sino ahogar la riqueza y la heterogeneidad de cada lengua. Es la misma opinión que mantenía sobre el euskera en sus ataques contra el “vascuence literario” creado por los euskaristas al no atender a la lengua viva. Eso fue lo que le llevó a advertir en este artículo que también en España se estaba tendiendo a una uniformización lingüística,

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 231

¹⁸⁶ EREÑO ALTUNA, José Antonio. Unamuno opositor. Un nuevo programa desconocido de gramática latina y castellana (1888). *Letras de Deusto*, enero-marzo 2003, n° 98, vol. 33, p. 85.

cuya consecuencia sería la expansión de un “español literario”. Desde ahí, insistirá también en “Gramática y otras cosas” en su reivindicación de la lengua viva del pueblo.

Yo, como usted, profeso respeto a la gramática y creo en su excelencia *práctica*, pero creo no debe extremarse tal respeto. [...] nada hay, por regla general, más soporífero que lo redactado por un maestro de gramática, así como nada más vivo, más suelto y más gracioso que el libre y vigoroso hablar del pueblo. (OCE, IV, 289)

Otro buen ejemplo de esta tesitura del joven Unamuno la encontramos en su epistolario con Pedro Múgica, a quien anticipa en una carta del 29-IV-1890 un proyecto en el que estaba trabajando junto a Sánchez Moguel sobre la lengua castellana:

Del castellano tengo recogidos numerosísimos datos, he trabajado en él en compañía de mi compañero y fiel amigo Sánchez Moguel. Cuadernos y más cuadernos guardo, archivo de datos; sobre la base del celeberrimo aunque ya anticuado Federico Díez, corrigiendo sus errores.

[...] Dos son los propósitos más firmes que llevo; una obra lo más completa que pueda, [...] acerca del vascuence, y una Gramática histórica del castellano, una verdadera historia de nuestra lengua. En su fonética he hecho mucho, bastante en su morfología y no poco en el estudio curiosísimo y por desgracia muy abandonado de la evolución del significado en lo que llaman semiótica o semiología. Tengo también abundantes datos del castellano vulgar, de los modismos populares, de los giros, inflexiones y fonética del pueblo, que es quien hace vivir la lengua. He recogido frases de chulos, pronunciaciones de labriegos, etc. (EPM, 90-91)

Como vemos, la presencia en este proyecto del trabajo de campo sobre el uso real de la lengua por parte del pueblo es central. Se trataba de construir una gramática, pero desde la lengua viva, no desde los viejos métodos, ya anquilosados. Asimismo, el hecho de que pretendiese componer una “Gramática histórica del castellano” y que defina dicho proyecto como “una verdadera historia de nuestra lengua” resulta especialmente significativo, sobre todo, por esa dosis de modernización desde la semiótica que intentó imprimirle, como ha observado Mancho Duque.¹⁸⁷ El problema es que apenas contamos con testimonios de estos trabajos, pues en su archivo de Salamanca no se conservan los cuadernos manuscritos mencionados en la carta a Pedro Múgica. En todo caso, se trata de un proyecto que Unamuno nunca abandonó del todo, pues en numerosas ocasiones a lo largo de su vida confesó estar dispuesto a emprenderlo, fundamentalmente a partir de 1900, a raíz de la reforma de los planes de estudios de Filosofía y Letras.¹⁸⁸

¹⁸⁷ “se planteó la posibilidad de llevar a cabo una Gramática Histórica del Castellano, tarea que, por su ambiciosa envergadura, concibió como proyecto a medio o, más realistamente, a largo plazo. Para este objetivo logró reunir abundante material, del que la parte más elaborada correspondía a la fonética histórica y la menos a la sintaxis, pero en el que se incluían ya referencias a la semiología, ciencia que por afectar al significado, al pensamiento, le atraía con insistencia.” MANCHO DUQUE, María Jesús. Sobre el Unamuno filólogo (a través del epistolario finisecular). En *El joven Unamuno en su época*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1997, pp. 276-277.

¹⁸⁸ Don Miguel pasó entonces a ocuparse en la Universidad de Salamanca, además de la Cátedra de Lengua Griega, que pasaba a denominarse de Lengua y Literatura Griegas, de la recién creada asignatura de Filología Comparada de Latín y Castellano, que luego pasaría a denominarse Gramática Histórica de la Lengua Castellana. Esta asignatura la impartió Unamuno hasta 1924, año de su destierro, y al regresar en

Por otra parte, esta suerte de cruzada contra la vieja gramática también la mantendría el escritor vasco durante toda su vida. En ese sentido, refiere García Blanco al “declarado antigramaticismo unamuniano en los problemas lingüísticos, rastreado ya en sus primeros escritos...”¹⁸⁹ En efecto, tanto entonces como en su madurez, defendió que la gramática es estática, mientras que la lengua es algo vivo y dinámico, resultando por ello la gramática ineficaz para la regulación de la lengua. Desde ahí, planteó la necesidad de renovar la gramática desde la lengua viva y despojarla así de su estatismo. En la base de estas consideraciones estaba la distinción, subrayada por don Miguel, entre la lengua hablada y la lengua escrita. La gramática resultaría operativa en la lengua escrita, por su estatismo, pero no en la lengua hablada, que es viva y dinámica, e inasequible a una legislación gramatical rígida.¹⁹⁰ El problema, pues, es que la gramática ha estado orientada al uso literario del lenguaje, cuando tendría que estarlo hacia el uso vivo del pueblo. Estos planteamientos, como adelantábamos, también los mantendrá Unamuno en su madurez, como deja ver en la conferencia “La enseñanza de la gramática” (1905), donde afirma: “La ley de la lengua no es ni puede ser una cosa estática, como es la Gramática. La lengua evoluciona obedeciendo a una ley general de economía...” (OCE, IX, 157) En la misma línea, en otra conferencia dictada en 1906 en la Sociedad de Ciencias de Málaga, insistía en la importancia de tener presente la dinamicidad del lenguaje y llamaba la atención sobre el sentido histórico que debía asumir la gramática como gramática histórica del castellano. Por ese motivo, se quejaba de que: “la gramática es una de las cosas más inútiles que se enseñan.” (OCE, IX, 206) A lo que añade poco después: “La gramática que se enseña, desgraciadamente, en nuestras escuelas es una gramática estática, que sólo trata de clasificar y dar nombres a las formas de nuestro lenguaje tal como hoy se usan y sin indagar su origen y formación en el tiempo.” (OCE, IX, 207)

Volviendo a los textos de juventud, en los fragmentos de sus cuadernos de notas relativos a la lengua sobresale el que la mayoría estén dedicados a atacar a los maestros

1930 se hizo cargo de la cátedra de Historia de la Lengua Española, en la que fue jubilado en 1934. Todo ello da pruebas fehacientes de la fuerte inquietud e implicación de Unamuno con la lengua castellana, que se prolongó durante toda su vida. Sin embargo, que nunca llegó a desarrollar aquel proyecto de una “Gramática histórica del castellano”, salvo de manera parcial a través de escritos dispersos.

¹⁸⁹ GARCÍA BLANCO, Manuel. *Don Miguel de Unamuno y la lengua española*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1952, p. 34.

¹⁹⁰ “La palabra hablada es más alada y libre que la escritura: es aire que el viento lleva, mientras lo escrito permanece. [...] Vive el sonido y cambia, según número y medida, al rodar por las bocas y oídos de las generaciones, mientras al signo, atado a la piedra o pergamino, se petrifica o apergamina y queda.” OCE, IV, 303.

de gramática y a la Real Academia de la Lengua Española, siempre desde una reivindicación de la lengua viva como verdadero referente de toda indagación sobre el lenguaje. El *Cuaderno sin título* es el que recoge el grueso de sus embestidas contra la Academia:

Nadie escribe peor que los maestros de gramática, se ponen a pensar en el gerundio y escriben con los pies... Creen en la Academia, asómbrese V., en la Academia, y se imaginan que el pueblo echa a perder la lengua..., y es lo que yo digo, ¿quién ha hecho la lengua? ¿La Academia o el pueblo...? (CST, 37-38)

Este fragmento es un adelanto de la crítica más detallada y visceral que desarrollaría más adelante en este mismo cuaderno, en un fragmento titulado “Palabras oficiales”, que parece ser el borrador de un artículo, aunque nunca llegó a publicarlo. Lo que encontramos aquí es una mordaz invectiva contra la Real Academia de la Lengua Española y su procedimiento de reconocer como “vocablos legítimos” solo los aceptados por ellos en el Diccionario Oficial. A partir de ahí, se refiere Unamuno a la Academia como “poder irresponsable, sagrado e inviolable”, y habla de la “*Ficción* de la infalibilidad académica”, arguyendo una vez más que lo que legitima a la lengua es su uso: “No hay más infalibilidad que la de la lengua misma, la del hecho. Es legítimo lo que se adapta a ella y surge de su seno.” (CST, 47-48) Como hemos mencionado antes, todas estas consideraciones parten de sus investigaciones sobre el euskera y de su crítica a los procedimientos de los euskaristas, frente a los cuales reivindicaba el euskera vivo, el que hablaba el pueblo y que había de recopilar con trabajos de campo, en lugar de construir un “vascuence artificial y literario”. Para Unamuno, esto debería ser aplicable a toda lengua, también al castellano, cuyos académicos no hacen en cambio sino fustigar a la lengua viva para perderse en una tradición literaria muerta.

Son los académicos pescadores de caña que, sentados junto a ingentes mamotretos, se entretienen en pescar terminachos anticuados que usó tal o cual frailuco o escritor de tiempos de Mari Castaña, y la Academia les da cinco duros por cada pececillo de esos.

Si se les pone en duda el valor del vocablo aducen textos y más textos, letra muerta, papel impreso, mientras rechazan las hermosas truchas que en la viva corriente en que todos vivimos se pescan a bragas enjutas. ¡Pero es claro! Esto no tiene mérito, la cosa es pescar pececillos raros, aunque estén muertos, en apartados pantanos. Porque si se fuera a pagar cinco duros por cada voz viva que no obra en el archivo oficial, ¡menuda renta!

Da pena ver en el Diccionario tanta voz anticuada cuando faltan tantas que corren en boca de todos.

La Academia es un símbolo de la ciencia oficial, y la ciencia oficial es la mayor enemiga de la verdadera ciencia. Así es que nada más opuesto que los trabajos de la Academia al cultivo científico de la lengua. (CST, 48-49)

Desde este último párrafo, vemos cómo Unamuno también se quejaba de que los académicos de la lengua española, al igual que los euskaristas, dejasen al margen la metodología filológica moderna en sus investigaciones. La única preocupación de la

Academia, dice, es erigirse en “poder moderador” que evite la dispersión del castellano, o lo que es lo mismo, que uniformice artificialmente su natural heterogeneidad. Frente a esta tendencia, el joven filólogo bilbaíno sigue reivindicando el “poder” del devenir natural de la lengua misma, que debería ser el centro de referencia de los trabajos de la Academia sobre la lengua castellana.

Se dice que hace falta un poder moderador que impida la escisión del castellano en dialectos en sus vastos dominios hispano-americanos.

Ese poder es la lengua misma, no hay más poder moderador que él. Si la lengua misma no tiene virtualidad para mantener su uniformidad, todos los esfuerzos de la Academia sólo conseguirían crear una lengua literaria, fósil, junto a una multitud de dialectos, y si la lengua tiene esa fuerza, sobra la Academia.

[...] La Institución de la Academia procede de una época en que se tenía una falsa idea de lo que es una lengua, considerándola como una convención humana, hija muchas veces del capricho y reformable por la acción conciente de los doctos. (CST, 49-50)

Ese tiempo, según Unamuno, ya ha pasado, por lo que a la Academia solo le cabe modernizarse y asimilar los avances de la lingüística y la filología, para trabajar desde ahí sobre la lengua viva del pueblo. Sobre este mismo asunto, se pronunció también en el artículo “La equis intrusa”, que publicó en *El Nervión* el 7-XI-1892:

en la lengua casi siempre tiene razón el pueblo contra los doctos, el vulgo contra los eruditos, la lengua de las calles contra la de los libros; en una palabra, la boca fresca y viva contra el papel seco y muerto.

Los llamados disparates del vulgo tienen todos su razón honda; los descuidos del pueblo en el hablar son descuidos hijos de ley natural, y en cambio los giros que desentierra el polvo de los pergaminos o saca de su mollera un escritor obedecen a ley, sí, como obedece todo, pero esta ley individual merece el nombre de capricho. Los giros sintácticos del pueblo, que la gramática oficial rechaza, tienen más razón de ser que los giros sintácticos que inventan a cada momento este o el otro escritor,... (OCE, IV, 292)

Esta crítica del joven Unamuno a la Real Academia de la Lengua Española también se prologará en sus escritos de madurez, hasta el punto que podemos afirmar, con Josse de Kock, que: “Del principio al fin la Real Academia será el blanco preferido de Don Miguel.”¹⁹¹ Un buen ejemplo nos lo ofrece el ensayo “Observaciones sobre la reforma de la ortografía” (1894), no muy lejano en el tiempo a los textos de juventud que acabamos de analizar, y en el cual ataca a la “desdichadísima Real Academia de la Lengua” por el hecho de que “no quiere romper con la tradición erudito-pedantesca”. (OCE, IV, 306) El centro de sus críticas sigue siendo aquí, pues, el alejamiento de la Academia de la lengua viva y su obcecación con la lengua literaria, por lo que podemos apelar de nuevo a la distinción, ya abierta en sus textos juveniles, entre la palabra escrita y la lengua viva. En ese sentido, escribe aquí sobre la labor de la Academia:

¹⁹¹ KOCK, Josse de. Miguel de Unamuno y la lengua española de fin de siglo. En *Tu mano es mi destino* (edición de Cirilo Flórez). Salamanca: Universidad de Salamanca, 2000, p. 106. A esto, añade que: “Los reproches que Unamuno hace a la Real Academia son múltiples: incompetencia, purismo, centralismo, proteccionismo, autoritarismo.” *Ibidem*, p. 106.

Los académicos reformadores [...] ignoran la ley de la vida del castellano, que es cosa distinta de los textos muertos; [...]

Estos disparates académicos son atrozmente más disparatados que los del pueblo, porque los de éste provienen casi siempre de que sigue fiel a las leyes de vida que presidieron a la formación del castellano, leyes cuya acción ha detenido la lengua literaria escrita,... (OCE, IV, 307-308)

El análisis del castellano, como el de toda lengua, dice Unamuno, hay que realizarlo en esa lengua viva del pueblo, mientras que la Academia “busca el idioma en librotos empolvados y no en medio de la calle”. (OCE, IV, 308) En este punto, podemos retomar la pregunta abierta por el joven Unamuno en el *Cuaderno sin título*: “¿quién ha hecho la lengua? ¿La Academia o el pueblo...?” (CST, 37-38) Pregunta a la que en el artículo “La presidencia de la Academia Española” (1907), responde taxativamente: “La lengua la hace el pueblo, señor mío, y no los académicos.” (OCE, IV, 369) Asimismo, en estos textos de madurez también hará un hueco para atacar al Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española. En el artículo “La Academia de la Lengua” (1898), define dicho Diccionario como un “curioso archivo de infinitos disparates.” (OCE, IV, 315) Añade, además, que la raíz del mal está en que la Real Academia de la Lengua Española la constituyen escritores prestigiosos, y no especialistas en lingüística y filología, que serían los realmente competentes en este campo de estudio. Sobre estas bases, Unamuno aboga por su desaparición, planteamiento que ya se adivinaba en sus textos de juventud, en concreto, en uno de los fragmentos arriba citados del *Cuaderno sin título*, donde decía que si la lengua tiene la “virtualidad para mantener su uniformidad”, en ese caso, “sobra la Academia.” (CST, 50) Este planteamiento no hizo sino radicalizarse en su madurez, hasta el punto de afirmar en el artículo “De nuestra Academia otra vez” (1917), que: “La Academia en sí misma, independientemente de quienes la formen, es un absurdo.” (OCE, IV, 423) Las razones que arguye consisten en que “si la Academia de la Lengua es un absurdo como colectividad constructora de diccionario y gramáticas, es mayor absurdo como legisladora del idioma. Es un disparate que haya un Cuerpo legislador de la lengua. Cabe recoger lo que es la vida del lenguaje, pero no legislar sobre él.” (OCE, IV, 424). Esta es la tesis de base sobre la que se sostiene aquí el filólogo vasco, la dinamicidad implícita de la lengua viva, que tiene en sí misma su espontánea regulación. Al fin y al cabo, dirá: “La lengua, como todo lo vivo, es algo que se está siempre haciendo,...” (OCE, IV, 425) Por ende, también la labor de la Academia debía definirse como un continuo hacerse y estar al servicio de quien hace la lengua, que no son los escritores, sino el pueblo.

II.4. Crítica literaria

Unamuno no fue especialmente pródigo en el campo de la crítica literaria dentro su obra juvenil, ciñéndose casi en exclusiva a la literatura vasca de su tiempo. No obstante, pese a que fueron escasos sus artículos en este terreno, ya manifiesta en ellos su acendrada personalidad y su posicionamiento crítico. El primer trabajo donde podemos hallar ciertos rastros de crítica literaria es “Guernica. Recuerdos de una viaje corto”, publicado el 31-VIII-1885 en *El Noticiero Bilbaino*. Aunque se trata de un artículo de costumbres, Unamuno aprovechó para asestar algunos golpes a la literatura vasca entonces en boga en su tierra, fuertemente influenciada por el conflictivo escenario político del País Vasco en este último cuarto del XIX. En esa dirección, Juaristi ha interpretado este artículo como una parodia de la obra de Vicente Arana, *Los últimos iberos*, desde la cual, Unamuno hizo hincapié en el agotamiento de la prosa romántica y fuerista, y abrió las puertas a la literatura moderna por venir, de la que él mismo era uno de sus abanderados.¹⁹² Lo que el joven escritor bilbaíno no vio o no quiso ver es que el repunte de aquella literatura se debía a las circunstancias derivadas de la derogación de la ley foral y que a sus lectores les traían sin cuidado los nuevos derroteros por donde empezaba a transitar la literatura contemporánea en los cauces del naturalismo. No se percató de que tales lectores se sentían identificados con aquella literatura, y ello pese a que él mismo se había embebido en su adolescencia de los autores del romanticismo vascongado. Pero lo que nos interesa subrayar en este artículo es que constituye el punto de partida de sus embestidas desde la crítica literaria contra la literatura fuerista.

Por otra parte, ya vimos en páginas anteriores la fuerte implicación que mantuvo el joven Unamuno con la cultura vasca desde su participación en las Fiestas Euskaras de Guernica de 1888, en las que ejerció como cronista de las mismas y como jurado de sus certámenes literarios. Pues bien, para acercarnos a su ejercicio de crítica literaria relativo a estos certámenes, hemos de acudir en primer lugar al artículo “Observaciones

¹⁹² “se trataba de una parodia de ‘Los últimos iberos’, extensa visión idealizada de las Juntas de Vizcaya con la que Arana se había prologado el libro del mismo título. El relato de Unamuno era una réplica realista y despectivamente cómica de los arrebatos patrióticos de Vicente, reduciéndolos de lo sublime a lo ridículo. Sin nombrar a éste, lo moteja de ‘poeta lakista’, asimilándolo así a las más delicuescente y turística de las tendencias menores del romanticismo inglés. Se mofaba abiertamente de la grandilocuencia de la prosa fuerista, a la vez que ofrecía al público de Bilbao un botón de muestra del tipo de literatura que debería sustituir a aquella. En otras palabras, insinuaba que Arana, como Trueba y todo el ‘ingenuo romanticismo vascongado’, [...] estaba totalmente amortizado y que él, Miguel de Unamuno, venía a venderles la nueva literatura que se hacía en Madrid y en las naciones más avanzadas de Europa.” JUARISTI, Jon. *Miguel de Unamuno*. Madrid: Taurus, 2012, p. 176.

sobre los juegos florales”, publicado en *El Norte*, el 22-VII-1888. Aquí, su crítica se cierne sobre los certámenes poéticos, que define como criadero “de una de las peores especies de poesía que se conoce...” (EBIL, 111) Se refiere con ello a los “poemas de certamen” que eran elaborados no en base a la inspiración del sentimiento estético y el libre impulso creador, sino con vistas a ser premiados, es decir, a hacerse un hueco en el circo de la vanidad literaria. Frente a este modelo de “poeta que aspira a ser premiado más que a ser leído”, Unamuno reivindica a los poetas populares, “poetas de quienes el pueblo gusta, de cimentada reputación, [que] como no necesitan ser premiados, no aspiran a serlo...” (EBIL, 111) De ahí deduce que de los certámenes no emergen verdaderos poetas sino, a lo sumo, “un diluvio de versificadores”. Otro rasgo de estos certámenes que fue objeto de sus ataques era el tipo de poesía que allí se valoraba y estimulaba, una poesía entre lo épico y lo histórico, y que había quedado ya obsoleta. Sobre esa base, la define como “géneros falsos, fríos y estériles”. Espetaba así un nuevo ataque a la literatura fuerista que, efectivamente, deambulaba entre lo épico y lo legendario.¹⁹³ En esa dirección, Unamuno puso también especial acento en el hecho de que en esos certámenes no se diese cabida a “la poesía lírica íntima y personal”, que es la poesía de su tiempo y de todo tiempo.

El primer artículo de crítica literaria como tal que publicó lo dedicó a Vicente Arana, con motivo de la muerte de este. Apareció el 3-II-1890 en *El Noticiero Bilbaino*, y lo compuso como una sarta de elogios a este “verdadero epicúreo”, que logró agitar la mortecina vida literaria de su tierra. En trabajos anteriores había criticado a Vicente Arana por su posicionamiento ante el euskera, cercano al de los euskaristas y los euskalerriacos, y por el hecho de que fuera la gran figura literaria del momento en Bilbao. Esto último era algo que el joven Unamuno no comprendía, puesto que Vicente Arana cultivaba una literatura tardorromántica en tiempos de plena emergencia del naturalismo. La razón, según apunta Juaristi, podría radicar en cierta envidia por parte del joven escritor bilbaíno hacia el prestigio de que aquel gozaba.¹⁹⁴ Sin embargo, en esta necrológica de 1890, Unamuno se limitó a elogiar la actitud obstinada de Vicente Arana por su propio ideal, consistente en “hacer del arte algo colectivo y social”, en llevarlo al pueblo: “Era un socialista literario en un país de individualismo rudo.” (PJ,

¹⁹³ De la literatura fuerista y de este tipo de certámenes nos ocupamos en el bloque I. Cfr. pp. 68-74.

¹⁹⁴ “Lo más irritante para Unamuno, aunque no lo reconociera hasta después de la muerte de Arana, era que éste ocupaba el lugar que Miguel venía buscando para sí, el que debería en justicia corresponderle a él mismo como verdadero gran escritor bilbaíno, aunque para entonces, no hubiera escrito gran cosa...” JUARISTI, Jon. *Miguel de Unamuno*. Madrid: Taurus, 2012, pp. 175-176.

248) Destacó asimismo sus arduos esfuerzos en pos del folklore vasco, especialmente a través de la Sociedad Erriajakintza, de la que fue fundador, si bien no deja de subrayar la “indiferencia general” con que fueron recibidos aquellos nobles intentos de don Vicente.

Por último, vamos a atender al trabajo de crítica literaria del joven Unamuno de mayor envergadura en esta época, el manuscrito titulado “Bilbao literario”. Aunque desconocemos su fecha de redacción, es muy probable que lo escribiese durante sus últimos años en su villa natal, posiblemente antes de marzo de 1890, puesto que ese mes falleció Vicente Arana y aquí lo menciona aquí en términos que no dan a entender que hubiese fallecido (EISE, 162). Lo más significativo de este texto es la nómina que realiza de los escritores bilbaínos más destacables de su tiempo. En dicha nómina, incluye: a José de Acillona y Garay, al que caracteriza por su estilo redundante, inflado y ramplón, y por sus destrozos de la gramática castellana; a Pablo de Alzola y Minondo, al que califica de cultivador del estilo acicalado propio de la burguesía, “relamido y relimado”; y a Vicente Arana, al que define como “bersolari en prosa” y “mal poeta, soporífero, [que] en cambio es lector excelente.” (EISE, 163) También hace referencias críticas a *Argos*, que era el pseudónimo que empleaba Sabino Goicoechea, fundador de *El Nervión*, y a *Baserritar-bat*,¹⁹⁵ cuyo estilo califica de “ebanista”, híbrido entre moderno y antiguo, y añade que “jamás concluye nada, es el hombre de los principios, pero principios sin fin.” (EISE, 164) Con este trabajo, podemos dar por concluido nuestro examen de estos inicios de Unamuno en el género de la crítica literaria, terreno en el que, como hemos visto, no fue muy pródigo, pero dio muestras del sentido crítico con el que cultivaría este género en su madurez.

II.5. Artículos de costumbres

Dentro de su colaboración con la prensa, el género donde el joven Unamuno resultó más prolífico fue el de los artículos de costumbres. Los publicó casi en su totalidad en la prensa vasca, primero en *El Noticiero Bilbaino*, y a partir de 1887, en otros medios como *El Dos de Mayo*, *El Norte*, *La Voz de Guipúzcoa*, *Euskal Herria* o *El Nervión*. No debe extrañarnos, pues, que la mayoría de estos artículos de costumbres estuviesen ambientados en el País Vasco, dado que era su propio escenario y fuente de inspiración, y dado el compromiso que había adquirido con la cultura popular de su

¹⁹⁵ Curiosamente, *Baserritar-bat* era uno de los pseudónimos bajo los que Elías Amézaga y Laureano Robles quisieron ver, aunque equívocamente, al propio Unamuno, atribuyéndole diferentes textos publicados en la prensa bilbaína de la época.

tierra. Ahora bien, en unos casos empleaba sus dotes literarias para ensalzar lo que más amaba del País Vasco (su vida, sus costumbres, su folklore...) y otras veces, para criticar desde su ácida ironía lo que detestaba de su tierra y sus gentes. En ese sentido, sostiene Diego Catalán: “Desde sus primeras colaboraciones periodísticas allá por el año 1885, Unamuno había venido siendo, desde sus veinte a sus veintiséis años, un escritor ‘costumbrista’ vasco,...”¹⁹⁶ Por otra parte, al poner Unamuno de manifiesto con estos artículos de costumbres su interés por el folklore y la cultura popular vasca, estaba respondiendo a una tendencia de su tiempo, pues el costumbrismo seguía entonces en boga y aún estaban vigentes las herencias del romanticismo. Esto explica, a su vez, que al instalarse en Salamanca, publicase algunos artículos de costumbres relativos al folklore castellano.

Fue a lo largo del siglo XIX cuando el género costumbrista alcanzó su verdadero apogeo. Gracias al impulso romántico, multitud de escritores y artistas plásticos lanzaron una mirada melancólica hacia aquel mundo que había quedado atrás, consecuencia de la Revolución Industrial y de la expansión de la modernidad. Estas habían originado emigraciones masivas del mundo rural a las ciudades, con lo cual, muchas costumbres y valores culturales tradicionales comenzaron a transformarse, cuando no a perderse. Eso fue lo que llevó a muchos escritores del XIX a abrazar las tendencias románticas que, frente a los ideales de la Ilustración, no ponían el acento ni enfocaban su mirada sobre el individuo, sino sobre el pueblo, es decir, sobre las realidades colectivas, a fin de escrutar desde ahí el *Volksggeist* o “espíritu del pueblo”. Según el ideario romántico, es en esa identidad colectiva donde adquiere sentido el individuo, que se concibe como manifestación de ella, al igual que la lengua, el arte, el folklore... Por esa razón, tales formas de expresión cultural adquirieron tanto peso en la conciencia romántica, en cuanto manifestaciones del alma colectiva de los pueblos y como vía de supervivencia de los restos del pasado. A su vez, esto explica que los artículos y cuadros de costumbres de esta época tuviesen entre sus características un acendrado localismo, una orientación tradicionalista fundada en la visión nostálgica del pasado, y un cierto enfoque sobre lo pintoresco y los tipos representativos, además de cierta dosis de sátira humorística y de crítica social. Por otra parte, cabe mencionar que este género costumbrista nació indisolublemente ligado al periodismo, desde donde alcanzó su apogeo y un gran éxito comercial y social. Gracias a eso, la mayoría de los

¹⁹⁶ CATALÁN, Diego. Tres Unamunos ante un capítulo del Quijote. En *Pensamiento y Letras en la España del siglo XX*. Nashville: Vanderbilt University Press, 1966, p. 104.

autores que lo cultivaron lo hicieron no solo en sus artículos de prensa, sino también en sus cuentos y novelas.

En el caso de España, las figuras más afamadas dentro género costumbrista fueron Mariano José de Larra, Fernán Caballero, Pedro Antonio de Alarcón, José María Pereda y Palacio Valdés, entre otros. En el País Vasco, junto a Navarro Villoslada, Goizueta, Araquistain..., a la cabeza del género costumbrista figuraba Antonio Trueba, considerado el epígono del “romanticismo vascongado”. Estos autores vascos fueron precisamente la principal influencia del joven Unamuno en su cultivo del género costumbrista, pues, como vimos en el bloque anterior, formaron parte de sus lecturas juveniles. Sin embargo, no cabe sino reconocer que fue Antonio Trueba, al que conoció personalmente, su principal inspiración en este género.¹⁹⁷ A partir de estas influencias, Unamuno se sumó a la tradición del costumbrismo vasco, si bien marcando ciertas distancias respecto a sus predecesores. Le separaba de ellos, ante todo, su intención de desmarcarse de aquella instrumentalización política de la literatura que los autores románticos vascos pusieron en práctica a favor del fuerismo. Esto se hace evidente si tenemos en cuenta que cuando empezó a escribir este tipo de obras, tras su etapa madrileña y de regreso ya en Bilbao, don Miguel estaba situado ya lejos del fuerismo. De hecho, él mismo instrumentalizó sus creaciones literarias, pero en sentido contrario, aprovechando sus escritos sobre la cultura popular vasca para ironizar sobre aquella visión paradisíaca del pasado vascongado en que se habían apostado muchos de sus coetáneos. Desde ahí, podemos afirmar que su ruptura con el ideario fuerista vasco trasluce, además de en sus artículos filológicos, en sus escritos costumbristas. Sobre estas bases, podemos incluir al joven Unamuno entre los escritores costumbristas españoles del XIX, si bien, tal y como ha matizado Correa Calderón, definiéndolo como “una excepción genial” dentro de aquel grupo.¹⁹⁸ Ese carácter excepcional se explica en tanto que supo conjugar, por un lado, sus tendencias románticas, que le llevaron a los

¹⁹⁷ Blanco Aguinaga ha subrayado a este respecto que: “Los primeros artículos y cuentos de Unamuno (antes de 1890) están en la tradición del costumbrismo y muy influidos por Trueba.” BLANCO AGUINAGA, Carlos. *Juventud del 98*. Madrid: Taurus, 1997, p. 284.

¹⁹⁸ Unamuno, escribe Correa Calderón, “comienza a escribir hacia el año 1880, cuando todavía pesaba mucho la influencia del realismo. Aunque irrumpe en el ruedo ibérico con una personalidad muy definida, inicia sus escritos -quizá cause asombro tal revelación- cultivando el género costumbrista. / [...] Del mismo modo que Fernán Caballero, Alarcón, Pereda, Palacio Valdés o Blasco Ibáñez ensayaron su primer vuelo a base de cuadros o libros costumbristas, animados a ello por el auge logrado por el género, también Unamuno, en sus balbuceos literarios, comienza su labor siguiendo camino semejante. Ya no son *El Solitario* o *Mesonero*, muy lejanos a él en cuanto a lo espiritual o local, los modelos que le tientan, sino un dulce y mínimo costumbrista vasco, Antonio de Trueba,...” CORREA CALDERÓN, Evaristo. *Costumbristas españoles*, vol. I. Madrid: Aguilar, 1964, pp. 7-8.

temas y géneros tradicionales del costumbrismo, y por otro lado, su criterio positivista, que le condujo a buscar una recreación de la realidad desde la observación en lugar de apostar por las evasiones de la imaginación. Podemos hablar, por tanto, de una “inspiración romántico-positivista” subyacente a los artículos costumbristas del joven Unamuno.¹⁹⁹ Evidentemente, hablamos de una excepción porque, si el elemento romántico estaba presente en todos los costumbristas, no así el elemento positivista. Sin embargo, en la obra costumbrista del joven bilbaíno, ese elemento positivista resultó fundamental, acercando al canon naturalista su recreación de las manifestaciones populares de la cultura vasca. Se trataba de buscar experiencias, “hechos” con los que nutrir y dar forma a sus narraciones costumbristas. De ahí que en estos artículos de costumbres, al igual que en sus primeros relatos de ficción ambientados en escenarios del País Vasco, Unamuno volcase los frutos de sus excursiones por los pueblos y caseríos de Vizcaya. Lo mismo podemos decir de la villa de Bilbao, ante cuya vida cotidiana intentaba el joven escritor afinar su mirada, especialmente, ante sus manifestaciones festivas más genuinas, muy presentes en sus escritos costumbristas. De hecho, Unamuno cultivó un costumbrismo más urbano que rural, un “costumbrismo bilbaino”, como lo ha definido Juaristi.²⁰⁰

Dentro de estos trabajos, también es preciso advertir que Unamuno trabajó en las dos vertientes del costumbrismo: los denominados “cuadros de costumbres”, donde se retrataban los usos, costumbres y tipos sociales de una región país en una determinada época, sin que el autor entrase en interpretaciones y juicios personales; y los propiamente denominados “artículos de costumbres”, donde eran abordados esos mismos elementos, si bien con un tono humorístico y satírico. Como veremos a continuación, Unamuno tendió más bien a estos últimos, acaso por su incapacidad para mantenerse en cierta asepsia o neutralidad a la hora de escribir sobre cualquier tema.

En esta segunda vertiente se inscribe su primer trabajo costumbrista, el ya citado “Guernica. Recuerdos de una viaje corto” (1885). Lejos de sus invocaciones fueristas de adolescencia, Unamuno narra aquí de forma paródica y cargado de sarcasmo las impresiones de su primer viaje a la simbólica villa vizcaína. Una ácida ironía tiñe tanto

¹⁹⁹ En este sentido, como bien han señalado Ereño Altuna y Ana Isasi, “fue el afán de ciencia y de ciencia verdadera el que podó y canalizó ese romanticismo de base; fue el positivismo el que operando sobre tendencias que venían de lejos tuvo un efecto purgativo. Dejado a sí mismo [...] el fondo romántico lo hubiese hecho desembocar, [...] en paraísos fantasiosos e irreales.” EBIL, 63.

²⁰⁰ “no entraba en los planes de Unamuno dedicarse al costumbrismo rural. [...] Unamuno pretende tratar en sus escritos de la vida urbana, hacer costumbrismo bilbaino,...” JUARISTI, Jon. *El chimbo expiatorio (La invención de la tradición bilbaina, 1876-1939)*. Madrid: Espasa-Calpe, 1999, p. 49.

sus comentarios al viejo roble de Guernica, a cuya sombra se celebraban las antiguas Juntas de los Señores de Vizcaya, como al edificio donde posteriormente pasaron a celebrarse tales Juntas.²⁰¹ Sus intenciones eran bastante evidentes, como deja ver cuando exclama: “¡Dejar escapar una ocasión tan buena de hablar del árbol foral, de nuestros padres, de Aitor -hijo de Chaho, que lo inventó-, de las noches del plenilunio, etc., etc.!” (OCE, I, 92) Pues eso fue precisamente lo que hizo, eludir aquella “ocasión” propicia, limitándose a la narración de anécdotas relativas a lo que allí comió y bebió, en un claro gesto de desdén hacia la honda simbología que aquella villa representaba para tantos vascos. Como es lógico, sus intenciones no pasaron desapercibidas para los redactores de *El Noticiero Bilbaino*, como prueba el que su director Antonio Trueba añadiese una nota al artículo en la que matizaba: “Simpatizamos con el talento del autor de este artículo, pero no con el tono que él emplea.” (OCE, I, 92, nt. 1) Incluso el propio Unamuno, consciente años después de la fealdad de su gesto, se retractó del tono empleado en dicho artículo en el prólogo a su obra *De mi país* (1902), donde advierte: “Si hoy volviese a escribir de Guernica, [...] lo haría muy de otra manera.” (OCE, I, 91, nt. 1) De igual modo, la crítica unamuniana tampoco ha sido ajena esta parodia.²⁰²

La villa de Bilbao también ocupó un lugar importante dentro de estos artículos costumbristas de Unamuno, pues, como hemos advertido, cultivó más un costumbrismo urbano que el costumbrismo rural al uso. Ahora bien, el referente de estos escritos era el Bilbao de su infancia, aquel Bilbao mercantil y comercial, de la pequeña burguesía, de los tenderos, de los escritorios de comercio..., que iba desapareciendo. Tras volver de su periplo madrileño, Unamuno no se sentía identificado con el nuevo Bilbao industrial y financiero. Por eso, exaltaba aquel otro Bilbao, del que conservaba intacta la imagen en su memoria y que, gracias a ello, recreó en sus escritos costumbristas de esta época. El primer trabajo que dedicó a su villa natal fue “Los nombres de las calles”, publicado el 13-IV-1886, en *El Norte*. No se trata propiamente de un artículo de costumbres, sino

²⁰¹ Esta ironía trasluce cuando se refiere al roble de Guernica en los siguientes términos: “¡Pobre árbol! Está muy viejecito y encorvado por el peso de los años; si sus hojas no fuera recias, parecería un sauce llorón. [...] cuando caiga, todos harán de él leña, y los botánicos reclamarán su parte.” Asimismo, al referirse al edificio de la Sala de Juntas, lo que destaca es “que la piedra es dura para sentarse en ella”. Finalmente, narra cargado de sarcasmo cómo “sin llorar, ni entornar los ojos, ni latirme desusadamente el corazón, abandoné aquella plazoleta...” OCE, I, 92.

²⁰² Así, Stephen Roberts ha escrito sobre este artículo: “Unamuno se atrevió incluso a escribir de forma paródica y jocosa lo que debería haber sido un peregrinaje semi-religioso al árbol de Guernica...” ROBERTS, Stephen G. H. *Miguel de Unamuno o la creación del intelectual español moderno*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2007, p. 46. Juaristi, por su parte, lo ha interpretado como “una mezquina parodia de *Los últimos iberos*”, la obra de Vicente Arana en que se ofrecía una “visión idealizada de las Juntas de Vizcaya”. JUARISTI, Jon. *Miguel de Unamuno*. Madrid: Taurus, 2012, p. 176.

más bien de un artículo de opinión, pero lo incluimos aquí porque se respira en él la intención de su autor de reivindicar el Bilbao de su niñez, al que desde entonces siempre miraría con nostalgia. No en vano, el artículo respondía a una propuesta del consistorio local para cambiar los nombres de algunas calles del casco viejo de Bilbao; propuesta frente a la cual se posicionó Unamuno saliendo en defensa de aquellos viejos nombres donde aún palpitaba la historia viva del pueblo de Bilbao.²⁰³ En esta línea de reivindicación y recreación del Bilbao de su niñez se inserta también el artículo “Reminiscencias”, que publicó en marzo de 1887 en *El Dos de Mayo*. Aquí recreó, a partir de su propia experiencia, el bombardeo de Bilbao por las tropas carlistas en 1874. La elección del tema se debe, además de a la fuerte huella que dicho episodio dejó en su espíritu, a la influencia del romanticismo, que tan dado era a la épica bélica. Unamuno retrata así el aspecto de la villa toda apuntalada y evoca la mitología que se formó entonces en torno a los carlistas y su posible irrupción en Bilbao. Pero no se ciñe tanto a los sucesos bélicos, como hacían los escritores románticos, sino más bien a la vivencia de los mismos por parte de la población bilbaína. Eso era, a fin de cuentas, lo que el joven escritor empezaba a buscar ya con estos artículos, el esbozo de la identidad colectiva de Bilbao, en concreto, del Bilbao que a él le tocó en suertes vivir. Lo que sí deja fuera, a diferencia del artículo sobre Guernica que acabamos de ver, es el uso de la ironía, acercándose aquí más bien a lo que hemos denominado un “cuadro de costumbres”. Por último, esta tendencia de los artículos costumbristas de Unamuno por recrear el Bilbao de su niñez se puede apreciar también en la serie titulada “Los gigantes”, que publicó en *El Norte*, en junio de 1887. En esta ocasión, se trata de una invocación a aquellos personajes tan celebrados de su niñez, desde la cual, Unamuno invita a meditar sobre la poesía y el misterio que rodean a la infancia. Nos interesa subrayar especialmente la nostalgia que transpira el texto, que no es sino la nostalgia de su autor ante el recuerdo de los acontecimientos que poblaron de magia su infancia, y que entronca con su reactividad ante la modernidad, encarnada aquí en la sustitución de los antiguos gigantes por otros más modernos y carentes ya para él de todo encanto. A este respecto, rememora en el texto el trágico final de los antiguos gigantes del Bilbao de su niñez en unas fiestas de Guernica en 1886, donde acabaron sus días calcinados por un acto vandálico, y lo compara con el final de los gigantes modernos, no trágico sino

²⁰³ “Convenido que ya muchos de estos nombres no responden a lo que son las calles, pero sí a lo que eran y encierran algún recuerdo histórico [...] ¿para qué variarlos?” UNAMUNO, Miguel de. *Política y Filosofía. Artículos recuperados (1886-1924)* (edición de Diego Núñez y Pedro Ribas). Madrid: Fundación Banco Exterior, 1992, p. 3.

“cómico”, pues fueron víctimas de la clorutitis y luego subastados.²⁰⁴ Lograba compaginar así el empleo de la ironía con ese tono melancólico también inherente a la literatura costumbrista. De este modo, Unamuno fue cuajándose como escritor costumbrista vasco, siguiendo la estela de su mentor Antonio Trueba, pero sin renunciar a la búsqueda de su propio estilo, que le llevaba a ese uso de la ironía, a impregnar el texto con una actitud crítica y a imprimirle una carga subjetiva cada vez más fuerte. Con ello, se iba alejando del modelo costumbrista de los “cuadros de costumbres”, donde la descripción de los tipos, usos y costumbres sociales debía ser netamente objetiva, e iba perfilando su propio estilo como escritor.

Otro tema que también tuvo cierta presencia en estos primeros escritos costumbristas de Unamuno fue la comparación entre el País Vasco y Castilla. Aparece por vez primera en un artículo publicado el 19-III-1888 en *El Noticiero Bilbaino*, y titulado “Madrid y Bilbao -Reflexiones de un bilbaíno en la Corte-”. Responde a un ejercicio comparativo sobre la vida social de las dos villas, en el que acaba abogando por su “bochito” frente al “amasijo de pueblos” que a sus ojos constituía Madrid.²⁰⁵ Este artículo guarda además relación con unas notas recogidas por Unamuno en el *Cuaderno XXVI*, durante una de sus estancias en Madrid haciendo ejercicios de oposiciones, en las que compara igualmente Madrid y Bilbao.²⁰⁶ Aunque estas notas no constituyen el borrador del artículo en cuestión, bien pudieron ser su impulso, pues ambos textos coinciden en el sentido comparativo y en la hostilidad que manifiesta el joven bilbaíno

²⁰⁴ “Llegamos a su fin, no trágico como el de los antiguos, ni misterioso como el de los medios, sino cómico, cual corresponde a nuestra edad, que en vez de morir en el campo de batalla o víctimas de traidores e intrigantes, se mueren de cualquier enfermedad prosaica. [...] fueron estos gigantes modernos, reyes esplendentes de nuestras regocijadas fiestas, sacados, ¡oh ignominia!, a pública subasta. ¡A subasta! ¡Qué positivista es nuestro tiempo!” OCE, I, 99.

²⁰⁵ “Con ser Madrid un inmenso colmenar donde pululan políticos, escritores, solicitadores y solicitados y mil gentes de mil cataduras diversas, pueblo sin unidad de fin ni de impulso, y con ser nuestro Bilbao un pueblo cuya máquina robusta mueve un mismo motor y dirige una misma vía; esto, montón de casa agrupadas a la sombra de los ministerios y oficinas públicas como los pollos bajo las alas de la gallina, y eso un organismo nutrido con savia de hierro, ahí falta sociedad, y aquí sobra. / [...] A pesar de todo, prefiero mi pueblo a este amasijo de pueblos; nuestro hermoso y fértil campo sin roturar, a estos páramos exhaustos y cansados que imploran largos años de barbecho;...” OCE, VIII, 178.

²⁰⁶ “Este cielo radiante de Madrid que no consigue templar el invierno me aviva el recuerdo de la tibieza de nuestro cielo de nubes. / [...] Pega aquí todo el cielo sobre el hombre, no hay montañas que le sirvan de sostén. / Esto no es pueblo, es un enjambre de zánganos que viven agrupados, nada más. En los pueblos pequeños, en los que tienen lo que se da en llamar vida propia hay un interés supremo que une y enlaza a todos, hay una aspiración colectiva, hay una fuente común de vida para todo el pueblo. La Corte es montón de pretendientes, empleados, transeúntes, vagos, pródigos, literatos y gentes mil sin hogar y sin sosiego, y de cuatro abejas que les mantienen. / [...] Allí para reposar está el nido que entibia y adormece, aquí el aire en que volar y el sol que despierta los sentidos. ¡Feliz el ave que al sentir el frío puede volver al nido y volver a hallar al declinar su calor propio el del rincón que fomentó su calor naciente! / [...] Se pierde aquí mucho tiempo en trotar calles, en adquirir relaciones, en pedir favores y buscar recomendaciones. Domina la retórica, no topa uno en la calle más que con oradores y cada noche se puede elegir entre seis o siete discursos diferentes. La manía es hablar.” CXXVI, 37-39.

hacia la Corte. Un tono algo más suave se puede apreciar en un artículo posterior titulado “En Alcalá de Henares. Castilla y Vizcaya”, que fue publicado el 18-XI-1889 en *El Noticiero Bilbaino*, y que también responde a ese mismo corte comparativo. Lo escribió durante una de las visitas que hizo al padre Lecanda durante las oposiciones, y el texto le fue inspirado probablemente por la reivindicación que hacía este sobre la belleza de Castilla. Haciéndose eco de las sugerencias de Lecanda, Unamuno describe aquí el paisaje castellano como “inmenso páramo” que inspira soledad, hermosura y tristeza al mismo tiempo, y reconoce la legitimidad de este gusto estético frente a quienes minusvaloran la austera hermosura castellana, apta para el quietismo y la elevación ultraterrena. No obstante, confiesa no compartir esta preferencia.

Yo soy menos grave, menos melancólico que usted, y prefiero mis encañadas verdes, [...] el cielo de nubes, los días grises, [...] Yo prefiero el placer de subir montes para gastar fuerza, para sudar la humedad endémica; [...]

Este campo y este cielo me abruman, y me parece que me arrancan de mí mismo; me entran ganas de exclamar con Michelet: ¡mi yo, que me devuelvan mi yo!

Nosotros hemos nacidos para la lucha, no para abismarnos en las profundidades recónditas de un sentimiento quintaesenciado.

[...] Yo nada encuentro como mis montes que me cobijan, mis valles que en una mirada se acarician, los caseríos blancos, los árboles hojosos... (OCE, I, 128-129)

La crítica unamuniana ha interpretado de diferente manera este texto, apelando en algunos casos a un Unamuno que aún no padece el conflicto entre razón y fe, y en otros casos, a cierto “anticastellanismo” de raíz vascongada.²⁰⁷ Pero lo fundamental, de cara a nuestro interés, es que aquí el costumbrismo dio pie a Unamuno a meditaciones íntimas, siendo lo externo un puente hacia lo interno.

Entretanto, con sus idas y venidas entre Madrid y Bilbao, el folklore y la cultura popular vascongada continuaron siendo los temas centrales de sus artículos costumbristas de esta época. Un buen ejemplo es “La romería de San Marcial en

²⁰⁷ De un lado, Fernández Tresguerres explica la preferencia de Unamuno por el paisaje vasco aduciendo que: “Estamos ante un Unamuno sin angustias ni zozobras interiores y para el que la ausencia de Dios aún no constituye ningún problema. Un Unamuno que acepta sin rebeldía que no hay más vida que ésta y que no aspira a otra cosa que a ‘dejarse vivir’, dulcemente. En definitiva, un Unamuno [...] que encuentra encarnado en la blandura y recogimiento del paisaje vasco el goce de vivir que por ahora constituye su más alto y estimado valor.” FERNÁNDEZ TRESGUERRES, Alfonso. Unamuno con paisaje al fondo. En *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno* (edición de Dolores Gómez Molleda). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1989, p. 466. De otro lado, Hugo Laitenberger destaca a propósito de este artículo un cierto “anticastellanismo” en el joven Unamuno antes de llegar a Salamanca, pero que se invertiría a comienzos del siglo XX, tiempo después de instalarse allí. Cfr. LAITENBERGER, Hugo. Geografía y literatura (el *Quijote* del joven Unamuno). En *El joven Unamuno en su época*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1997, pp. 56-60. González Egido concuerda con este “anticastellanismo” de Unamuno previo a su llegada a Salamanca: “antes de llegar a Salamanca era anticastellano. Como buen vasco, desconfiaba al principio de Castilla, se sentía incómodo en ella y echaba de menos el verdor inmaculado de los paisajes de su tierra, la humedad invisible de sus horizontes.” GONZÁLEZ EGIDO, Luciano. *Miguel de Unamuno*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1997, p. 8.

Vergara”, publicado en *La Voz de Guipúzcoa* el 20-VII-1888 y dedicado a su amigo Pedro Múgica. Dicho artículo, según interpreta Juaristi, “podría leerse como un pequeño homenaje a Vergara, la villa natal de su padre, y no es sorprendente, por tanto, que se publicara en un diario republicano donostiarra.”²⁰⁸ De hecho, lo que hace aquí Unamuno es desplegar sus cualidades como escritor costumbrista en su descripción de la histórica villa de Vergara y de su romería de San Marcial, destacando la importancia de las fiestas en el manso curso de la vida de los pueblos.²⁰⁹ En esta misma línea relativa al folklore vascongado, también hemos de mencionar el artículo “Un partido de pelota”, publicado en la revista *Euskal Herria* el 10-IV-1889. Se trata de la crónica de un antológico choque que enfrentó en el frontón de Abando a los pelotaris Vicente Elícegui y el Chiquito de Eibar, por un lado, y a Francisco Alberdi “Baltasar” y Juan José Eceiza “Mardura”, por otro. En esta escena costumbrista, Unamuno recrea la pasión con que se vivía este deporte en el País Vasco. Aunque lo más notable del artículo nos lleva a ver cómo la narración de este acontecimiento le dio lugar a meditar sobre ciertas costumbres de su pueblo, que tenía entonces en los pelotaris a sus héroes en tiempos de paz. Otro artículo destacable de esta época sobre el folklore vasco es el titulado “El baile”, que publicó el 13-III-1891 en *El Nervión*.²¹⁰ Lo escribió tras ir con sus amigos Juan Arzadun y Vicente Arana a la romería de la Albóniga, y constituye una nueva celebración de aquella otra manifestación del folklore vascongado que era baile. Haciendo alarde de sus vastos conocimientos, Unamuno compara aquí el papel que desempeñaba el baile en la antigua cultura griega con el que representan en la cultura vasca el zortzico, el aurreescu y el achescu.²¹¹ Resulta significativo el cierre del artículo, tocado por un cada vez más frecuente tono nostálgico hacia al pasado. Desde ahí, evoca el tiempo, ya perdido, en el que en su País Vasco el baile tenía un “carácter religioso”.

Estos tres artículos que acabamos de ver constituyen, en cierto modo, una excepción dentro de los artículos costumbristas del joven Unamuno, al estar ubicados en

²⁰⁸ JUARISTI, Jon. *El chimbo expiatorio (La invención de la tradición bilbaina, 1876-1939)*. Madrid: Espasa-Calpe, 1999, pp. 49-50.

²⁰⁹ “La vida nos va así consumiendo -escribe-; pero todos los años hay savia de romerías que nos hace reverdecer.” OCE, I, 121.

²¹⁰ Las notas que sirvieron de borrador de este artículo están recogidas en el *Cuaderno sin título*, como prueban diversas coincidencias entre ambos textos: las referencias al baile en la antigua Grecia y su relación con las danzas vascongadas, las citas tomadas de la *Ilíada* y la *Odisea*, y el que el artículo estuviese dedicado a su amigo Juan de Arzadun. CST, 22-26.

²¹¹ “Así, junto a la ermita, bajo los árboles, como los griegos junto al templo de su dios, en una landa, como en el *coro* antiguo, revivió la danza religiosa. / [...] El baile al aire libre y a la antigua es un homenaje religioso, un placer puro, un himno de alegría en que canta el cuerpo entero, un holocausto de vigor vital en que el vaho del sudor sube al cielo como subía el vaho de las víctimas sacrificadas.” EBIL, 150-151.

un ámbito rural, pues, el costumbrismo sobre el que trabajó fue eminentemente urbano, un “costumbrismo bilbaino”. Esta tendencia, además, se acentuó con el tiempo, hasta el punto de que la vida social de Bilbao se erigió en el principal escenario de sus artículos costumbristas de comienzos de los 90, cuya tribuna principal fue *El Nervión*. En esta línea, podemos mencionar el artículo “Bilbao al aire libre”, publicado el 2-III-1891 y donde traza un fiel retrato del “Bocho” en aquellos años, aunque cargado con una fuerte dosis crítica. Haciendo nuevamente uso de la ironía, se refiere a la ola de modernidad que ha ido enterrando al Bilbao de su infancia y sustituyéndolo por otro Bilbao devorado por el afán del negocio. De ese modo, laten aquí la no-identificación de Unamuno con el Bilbao industrial y financiero, y su nostalgia de la villa comercial de su infancia. Un tono bien distinto recorre el artículo “Las procesiones de Semana Santa”, publicado el 26-III-1891 y donde vuelve cultivar el costumbrismo apelando a la poética de la niñez. En este caso, evoca la fuerte sugestión que entonces suscitaba en él el solemne desfile de la imaginería religiosa por la villa de Bilbao durante los días de Semana Santa. Fiel a su particular estilo costumbrista, el pulso del artículo, desde la apertura a la conclusión, lo marca de nuevo la nostalgia de la infancia perdida.²¹² También el artículo titulado “Los Caños”, que publicó en *El Nervión* el 9-IV-1891, se adscribe a esta misma línea, constituyendo una nueva evocación del Bilbao de su infancia. Recorre aquí Unamuno sus recuerdos en torno al Paseo de los Caños, donde transcurrió parte de su niñez y que simbolizaba para él una especie de santuario, cuna de poéticos misterios y de su primera mitología, pues, según la leyenda, aquel paseo había sido escenario de una batalla entre San Miguel y el Diablo, y de batallas entre moros y cristianos.²¹³ En ese sentido, podemos leer: “¡Ay, paseo de los Caños, nido en mi niñez de tradiciones infantiles, que refrescabas con tus leyendas nuestro espíritu, con las aguas de tu río nuestros cuerpos!” (EBIL, 160) Por otra parte, al hilo de este artículo, publicó Unamuno unos días después en *El Nervión* otro texto titulado “A un amigo que me pide cosas serias”, en el cual, justificaba el estilo de sus escritos y respondía a un crítico que se dirigió a él para desmitificar su infantil concepción de la batalla de los Caños.²¹⁴ Su

²¹² “Pero la procesión, ¡ay!, la procesión ésta, ya no es aquélla desde que yo no soy aquél. / ¡Quién pudiera para presenciar solemnidades de éstas y en días así, repletos de por sí de poesía, quién pudiera aññarse de espíritu y recibir en el alma virgen y abierta a todo viento, la impresión de la imaginería de *bultos*, fresca y chorreando vida!” OCE, I, 138.

²¹³ A este lugar le dedicó también un curioso artículo Emiliano de Arriaga, bajo el título “El pie del ángel y el pie del diablo.” ARRIAGA, Emiliano de. *El Bilbao anecdótico de la segunda mitad del siglo XIX*. Bilbao: Ellacuría, 1961, pp. 96-100.

²¹⁴ “Te digo que cada día esta frigidísima ciencia moderna se lleva una a una las flores de mi corazón, las hiela con su soplo. Yo no sé lo que será de nosotros, víctimas de esta invasión de quita-polvos a los

reacción, como vemos, fue reivindicar el mundo de la poesía y la leyenda, frente al cual, el imperio de la “ciencia destructora y antipoética” y de la crítica no traía sino funestas consecuencias: “el mundo sería feo y malo, frío, sin calor de poesía, sin consuelo al mal de la vida, sin norte a nuestros anhelos.”²¹⁵ De aquí podríamos deducir que, a lo largo de estos años en Bilbao, Unamuno se había ido depurando de la rigidez del cientificismo, al percatarse de no haber alcanzado grandes logros en la senda de la razón y de la ciencia. Por ello abría nuevamente sus brazos al sentimiento y la imaginación, de que tanto había execrado en su etapa de apogeo racionalista. Lo paradójico es que, en lo relativo al origen del pueblo vasco, continuó apelando desde sus artículos y conferencias a ese criterio de la crítica y de la ciencia. Quizás habría que distinguir entre este Unamuno costumbrista, mucho más sensible y romántico, y el Unamuno filólogo, más crítico y moderno, o bien reconocer que se acercaba su definitivo alejamiento del costumbrismo. De hecho, según Juaristi, Unamuno abandonó el costumbrismo a partir de 1892, una vez que se instaló en Salamanca. Esto implica que “‘Chimbo y chimberos’ y ‘San Miguel de Basauri en el Arenal de Bilbao’ serían los últimos textos costumbristas que escribió.”²¹⁶ Este último, que apareció en *El Nervión* el 9-V-1892, es decir, estando ya en Salamanca, tiene su origen en la labor de recopilación de datos para su novela *Paz en la guerra*, de cara a la cual, no le interesaba la información que pudiese proporcionarle la Historia oficial, sino otras fuentes más directas y con datos vivos, como los folletos y revistas del frente o los diarios de los combatientes. De uno de estos diarios nació este artículo, pues en carta del 27-VII-1891, escribía a Múgica: “En un diario manuscrito he hallado detalles curiosos de la romería de San Miguel de Basauri que por no poder ir a Basauri estando Bilbao sitiado se celebró en el Arenal el 29 de setiembre de 1873.” (EPM, 150)²¹⁷ Al percatarse de que no podía incluir en la

archivos, de ratones de biblioteca, [...] esta invasión de sabios. / [...] ven todo menos lo invisible, que es lo que hay que ver, y si no se ve, fingírselo. / El crítico supracitado se ha llevado, con una creencia de mi niñez, pedazos de mis entrañas.” UNAMUNO, Miguel de. *Política y Filosofía. Artículos recuperados (1886-1924)* (edición de Diego Núñez y Pedro Ribas). Madrid: Fundación Banco Exterior, 1992, p. 10.

²¹⁵ *Ibidem*, p. 10.

²¹⁶ JUARISTI, Jon. *El chimbo expiatorio (La invención de la tradición bilbaina, 1876-1939)*. Madrid: Espasa-Calpe, 1999, p. 122. A propósito de esto, ya había explicitado unas páginas atrás: “En 1892, Unamuno abandona definitivamente el costumbrismo. La razón debe buscarse, por supuesto, en su giro ideológico hacia el socialismo y en su correlativo rechazo del bilbainismo resistencial.” *Ibidem*, p. 66.

²¹⁷ También en el artículo “¡Qué tiempo aquel!”, publicado en *El Diario de Bilbao*, el 19-VII-1891, recuerda Unamuno: “¡Aquello fue romería! El día que cumplí yo nueve años, recuerdo vagamente algo de ello, pero al leer en el manuscrito que traigo entre manos el relato de la fiesta parecían revivir aquellos días de vida intensa y hormigueo de emociones.” EBIL, 166. Y en otra carta a Pedro Múgica del 20-III-1892, le informa a este respecto: “La Sociedad ‘El Sitio’ o mejor dicho sus Junta Directiva por carta de su presidente, me ha rogado les proporcione algún trabajo literario para leerlo en la velada del 1º de Mayo, fiesta mayor de la Sociedad, conmemoración de su *culto*. Ahora estoy en ello. Es una descripción de la

novela toda la vastísima información que había recopilado sobre la III Guerra Carlista, decidió aprovechar algunas de las partes amputadas de la novela en otras publicaciones. Por lo demás, el texto revela la persistencia del interés de Unamuno por el folklore vasco, a pesar de vivir ya lejos de su tierra. En esta línea, podemos situar también el artículo “El brioso corcel y el tardo buey”, que publicó en *El Nervión* el 22-VIII-1891. Desde una visión nostálgica, rememora aquí algunos de los actos que tradicionalmente se celebraban en las ferias, como “las pruebas por medio de arrastre de grandes piedras” con bueyes, que se prohibieron porque las bestias quedaban exhaustas tras la prueba e incluso morían. Desde la ironía, Unamuno abre una contraposición entre los caballos, como nuevo símbolo en Bilbao del “progreso y la libertad”, y el buey, como símbolo de “la tradición y la esclavitud”.²¹⁸ El artículo lo cierra preguntando sarcásticamente: “¿Cómo comparar el noble corcel al inmundo cochino o al tardo buey?” (EBIL, 169) En suma, con estos artículos costumbristas, Unamuno se recreaba en la poesía del viejo Bilbao, el Bilbao ya mítico de su niñez, que añoraba y anhelaba recuperar, aunque fuese desde la efímera evocación a que le invitaban estos escritos.

De aquí, podemos dar el salto a los artículos de costumbres que escribió, ya desde Salamanca, relativos sobre el folklore castellano. El primer trabajo de este corte fue el artículo titulado “Las Ferias”, que publicó a las pocas semanas de estar allí, el 18-IX-1891 en *La Libertad*. Aunque Unamuno empieza excusándose de conocer Salamanca apenas “de primera vista”, el artículo es una suerte de continuación de los que ya había escrito a propósito de las diferencias entre el paisaje del norte y el paisaje castellano. De hecho, reconoce su gusto por “la llanura pelada, resquebrajada de ser”, y que en ese gusto difiere de sus paisanos. En cuanto al tema de las ferias, confiesa que “siempre me han infundido tristeza”, aludiendo con ello a las barracas de espectáculos y su “exhibición de monstruosidades y escenas espeluznantes”. Lo que realmente le interesaba era lo que en las ferias pervivía de cultura popular, como el mercadeo de ganados, sobre el cual afirma: “no hay cosa más alegre y viva que en un campo ancho, bajo el cielo hermoso, ver gentes traficando en ganados”.²¹⁹ En esta misma línea,

romería de San Miguel de Basauri que se celebró en el Arenal de Bilbao el 29 de setiembre de 1873, descripción sacada de noticias de gente de entonces, de unas memorias manuscritas de aquel tiempo (de D. Paco Izaguirre) detalladísimas y de los vagos recuerdos personales de aquel día en que cumplí nueve años.” EPM, 169.

²¹⁸ “El caballo es símbolo de las fortunas mineras, hechas a la carrera, en rápido torbellino, ligeras y desenfundadas, [...] El buey es el símbolo del negocio mercantil, lento y seguro, paso a paso y mirando dónde pisa.” EBIL, 169.

²¹⁹ UNAMUNO, Miguel de. *Política y Filosofía. Artículos recuperados (1886-1924)* (edición de Diego Núñez y Pedro Ribas). Madrid: Fundación Banco Exterior, 1992, p. 15.

continuó escribiendo desde Salamanca artículos de costumbres relativos a ese mundo castellano que recién estaba descubriendo y a su cultura popular, en algunos casos para loarla, y en otros, para denigrarla. Así, el 17-X-1891 publicó en *La Libertad* un artículo sobre los toros, titulado “La autoridad corrida en los toros”, en el que reconocía su aversión a dicha fiesta. Al recién llegado profesor vasco, le sorprendió la excitación que se apoderaba de la ciudad con la llegada de las fiestas de septiembre, en las que las corridas de toros eran el centro de los festejos. A su juicio, sin embargo, una corrida de toros era una fiesta incompatible con un pueblo culto y civilizado, y así lo deja ver en el artículo, aunque al mismo tiempo, reconoce sentir cierta atracción por su “barbarie” y por la “emoción trágica” a que daba lugar la fiesta.²²⁰ Por otra parte, los toros son aquí para Unamuno la excusa para atacar “el carácter de institución dado al espectáculo” y el “triste papel que la autoridad [...] hace en los toros”. Se refiere con ello a los alcaldes, que acuden a las corridas para “ponerse a los pies de los energúmenos”, “a que le silben, a que le insulten borrachos, a que el pueblo soberano haga de él cabeza de turco”, saliendo de allí “ridiculizada la autoridad y rebajada a juguete de pueblo.”²²¹ Una vez más, pues, el tema costumbrista sirve de plataforma para adentrarse en otros terrenos, en este caso, en la política.

En definitiva, desde esta obra costumbrista, que Unamuno trabajó sobre todo en esta etapa inicial de su trayectoria literaria, abordó diferentes aspectos del folklore y la cultura popular, sobre todo, del País Vasco y también, aunque en menor medida, de Castilla. La razón, a mi juicio, no es otra que su interés por el pueblo vivo, que palpita en esos estratos de la cultura. Aunque tampoco debemos obviar, como hemos venido sugiriendo, que estas escenas costumbristas daban también al escritor vasco ocasión para dar rienda suelta a sus meditaciones íntimas.

II.6. Los polémicos artículos de Salamanca

Desde mediados de 1891, cuando llegó por primera vez a Salamanca, Unamuno colaboró con la prensa local. Ya vimos en el bloque anterior que entonces convivían allí diarios liberales como *El Adelanto* y *El Noticiero Salmantino*, republicanos como *La*

²²⁰ “Por lo que me toca, las corridas de toros me dan sueño y si algo me atrae de ellas es su barbarie, [...] La angustia que se experimenta al ver al torero a punto de ser cogido es el punto culminante de la emoción trágica, rayana en horror, y el suspiro de peso aliviado al verle libre, es el fondo de toda emoción estética.” RABATÉ, Jean-Claude. Miguel de Unamuno, publicista socialista en la prensa de Salamanca. CCU, XXXII, 277.

²²¹ RABATÉ, Jean-Claude. Miguel de Unamuno, publicista socialista en la prensa de Salamanca. CCU, XXXII, 278.

Libertad y La Democracia, obreros como *El Combate*, conservadores como *El Fomento* y *El Diario de Salamanca*, integristas como *La Región* y *La Información*, y católicos como *El Criterio*, *La Semana Católica* y *El Lábaro*.²²² La prensa era, pues, el principal escenario de las arduas luchas y tensiones que, tras su aparente calma, escondía la ciudad del Tormes. Unamuno no tardó mucho tiempo en tomar partido en tales contiendas, a través del diario liberal-republicano *La Libertad*, dirigido por Enrique Soms y Castellín.²²³ Durante el verano de 1891, colaboró con dicho diario enviando desde Bilbao tres artículos en los cuales, sin embargo, no entró en las polémicas que tenían dividida a la ciudad. En cambio, nada más instalarse en septiembre en Salamanca, abandonó esa cierta neutralidad y dedicó la mayor parte de sus artículos en *La Libertad* a atacar y polemizar con tres de las figuras de mayor peso en la sociedad salmantina: Enrique Gil y Robles, líder local del integrismo; el obispo Fray Tomás de Cámara; y el alcalde Girón Severini. La mayoría de estos artículos iban firmados bajo pseudónimo, debido a la condena que sobre *La Libertad* había descargado el 1-IX-1891 el padre Cámara.²²⁴ Esto explica que el joven profesor vasco firmara sus tres primeros artículos, exentos de polémica, como “Miguel de Unamuno”, y que a partir de septiembre, en cambio, emplease varios pseudónimos, como “Unusquisque”, “Héteros” o “M. de U.”, en *La Libertad*, y “U” o “J. U. M.”, en el diario *La Democracia*.

Centrándonos en las polémicas mencionadas, la primera tuvo como contendiente a Enrique Gil y Robles, el cual encabezaba en Salamanca a ese “integrismo” que se

²²² Cfr. pp. 264-265.

²²³ Sobre la relación de Unamuno con el diario *La Libertad*. Cfr. pp. 274-277.

²²⁴ Sobre las consecuencias de este proceso condenatorio, ha escrito Rabaté: “Profundamente irritado por el compromiso político del diario salmantino y su carácter heterodoxo, ya que sustenta en sus páginas doctrinas contrarias a la moral y dogma católicos, el Padre Cámara condena *La Libertad* el uno de septiembre. El texto de la condena es difundido por escrito algunos días más tarde en *La Semana Católica* de Salamanca y *El Criterio*, y de forma oral por los párrocos desde los púlpitos. Otra vez, el prelado comprueba las pasiones que agitan la prensa y advierte a sus diocesanos de los peligros que encierra la lectura de ese periódico, para que se queden al amparo de ‘los envenenados dardos de la herejía’. Critica la labor de demolición emprendida por algunos contra el catolicismo, y lamenta que esos hombres sean catedráticos que no solamente no respetan las glorias pasadas de la Universidad de Salamanca, sino que son responsables de la decadencia de la célebre escuela.” RABATÉ, Jean-Claude. *1900 en Salamanca: guerra y paz en la Salamanca del joven Unamuno*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1997, p. 159. También Manuel M^a Urrutia se ha pronunciado al respecto, subrayando que las circunstancias aconsejaban a Unamuno a firmar los artículos bajo pseudónimo: “la prudencia aconsejaba a los colaboradores del periódico ocultar sus nombres bajo iniciales o seudónimos, pues ya hacía más de un mes que la publicación había sido condenada y prohibida por el obispo Cámara.” URRUTIA LEÓN, Manuel M^a. Un nuevo seudónimo de Unamuno: *Héteros*. *Letras de Deusto*, julio-septiembre 2000, n^o 88, vol. 30, p. 222. Asimismo, debemos a Urrutia el haber rescatado el texto condenatorio del padre Cámara, que fue leído en las iglesias de la ciudad durante varios días después a su firma y en el que, entre otras cosas, se dice: “Deseando, pues, de nuestra parte contribuir, en la forma que nos es dado, al triunfo del buen sentido y de las sanas ideas morales, al bien y prosperidad de la juventud y las familias, prohibimos y condenamos al periódico de esta población titulado *La Libertad*.” Citado de: *Ibidem*, p. 222.

había organizado como partido político en 1888, a raíz de una escisión en el carlismo guiada por Ramón Nocedal. Esto explica que Unamuno titulase la serie de cinco de artículos que dedicó en *La Libertad* a Gil y Robles, “Un nocedalino desquiciado”. A lo largo de esta serie, que apareció entre el 13 y el 31 de octubre de 1891, sometió a una severa crítica el discurso de apertura del curso académico 1891-92 de la Universidad de Salamanca, titulado “El absolutismo y la democracia”, y que ese año correspondió a Enrique Gil y Robles. Resulta llamativo, como ha subrayado Rabaté, que: “Por primera vez, otro catedrático, Miguel de Unamuno, en la prensa de oposición, pone en tela de juicio el contenido de un discurso de apertura...”²²⁵ En efectivo, don Miguel atacó aquí el discurso de Gil y Robles, tachándolo de “pesimista” y recriminándole el “tema retórico” elegido, así como la “indecisión, vaguedad e inconstancia de las ideas que andan por el tal discurso”. Sobre esas bases, definió el discurso como “ejercicio retórico integrista” y como “una pura metáfora para exaltación de la aristocracia histórica”.²²⁶ Eso es lo que, a su juicio, perseguía Gil y Robles, “el restablecimiento de la deshecha aristocracia histórica, la del derecho divino”, y que “se sustituya la soberanía nacional, fruto liberal y maldito, con la autarquía nacional.”²²⁷ Es decir, una suerte de nueva cruzada sobre el liberalismo es lo que inspiraba a Gil y Robles, como a todos los integristas, que recogían así el testigo del tradicionalismo antiliberal español de Donoso Cortés, Sardá y Salvany... En ese sentido, el punto de partida de la crítica de Unamuno es la tesis de Gil y Robles relativa a que “la impecabilidad y perfección del hombre es el postulado del liberalismo”; tesis que tacha de “broma”, aduciendo que la perfección inicial del hombre y su impecabilidad son incompatibles con la idea de progreso por la que se rigen los liberales. Resulta también significativo, como ha subrayado Cerezo Galán, que en esta crítica vincule Unamuno “su compromiso político con la necesidad de una profunda reforma en clave liberal o protestante.”²²⁸ Se refería con ello a afirmaciones recogidas en este artículo, como cuando escribe que: “El cristianismo interno, el espíritu cristiano es el único remedio contra el pesimismo.”²²⁹ Por lo demás, a lo largo del texto, se suceden irónicos comentarios dirigidos a las tesis defendidas por

²²⁵ RABATÉ, Jean-Claude. *1900 en Salamanca: guerra y paz en la Salamanca del joven Unamuno*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1997, p. 148.

²²⁶ BUSTOS TOVAR, Eugenio de. Sobre el socialismo de Unamuno. Los antecedentes. Datos hasta 1892. CCU, XXIV, 210.

²²⁷ *Ibidem*, p. 211.

²²⁸ CEREZO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 172.

²²⁹ BUSTOS TOVAR, Eugenio de. Sobre el socialismo de Unamuno. Los antecedentes. Datos hasta 1892. CCU, XXIV, 223.

Gil y Robles: “¡Y aún no se creará absolutista este hombre!”²³⁰ Un fuerte tono sarcástico fue así hilando su crítica, como cuando lo incluye, junto a Platón, Renan y Taine, entre “los espíritus especulativos o huraños que viven fuera del aire fresco y rudo de la realidad”, y que se afanan por una hegemonía de los filósofos.²³¹ En su caso, dice Unamuno, la hegemonía a la que aspira Gil y Robles es una “aristocracia ideal” hecha a su medida, es decir, una “aristocracia integrista”. Incluso se atreve a plantearle una alternativa, recomendándole “bañarse en corrientes de vida, anegarse en historia y cobrar como Anteo fuerzas en el contacto de la tierra...”²³² Por esa vía, añade, se llega a la convicción de que la democracia y no la autarquía es la única forma de soberanía que puede poner remedio al egoísmo ingénito al hombre. De este modo, Unamuno contrarrestaba afirmaciones sostenidas por Gil y Robles en su discurso, como que “la democracia no es cosa de Castilla”, o que entendiese como “gracia” al “absolutismo austríaco, bajo el cual la dócil plebe castellana ejecutó altísimas empresas”.²³³ Concluye la serie de artículos afirmando que: “En el fondo nos encontramos con una enfermo de la enfermedad de las épocas de crisis en la historia, el pesimismo.”²³⁴ Por último, cabe mencionar que muchos años más tarde, en el discurso de apertura del curso académico 1931-32 en la Universidad de Salamanca, que correspondió a Unamuno, evocó esta crítica suya al discurso del Gil y Robles, y cómo se incorporó así a la “lucha política y cultural” entonces reinante en la ciudad.²³⁵

Dentro del grupo de los integristas salmantinos, el joven catedrático vasco atacó también en alguna ocasión a Manuel Sánchez Asencio, director del diario integrista *La Región*. La primera acometida llegó con el artículo “Sobre el liberalismo. A propósito de un fondo de M. S. A. en ‘La Región’”, publicado el 30-XII-1891 en *La Libertad*. Comentando un artículo de Sánchez Asencio titulado “La iglesia católica y el

²³⁰ *Ibidem*, p. 214.

²³¹ Este tono sarcástico se aprecia especialmente cuando escribe: “Conócese que el señor Gil y Robles se ha dejado arrastrar a las alturas de la ontología y la metafísica, [...] ha perdido de vista la tierra firme, y presa del vértigo de las alturas, ve la tierra como un grano de mostaza y los hombres como guisantes; ¡así le parecen tan malos! / Víctima del vértigo, [...] ha despreciado el sano instinto de las muchedumbres, la resultante de las inteligencias medias, y no ha visto que la gran obra común la han hecho las hormigas poquito a poco, el panal de las abejas siervas del trabajo y no los nobles zánganos que son expulsados en cuanto fecundan a la reina” *Ibidem*, pp. 215-216.

²³² *Ibidem*, p. 217.

²³³ *Ibidem*, pp. 219-220.

²³⁴ *Ibidem*, p. 221.

²³⁵ “Hoy hace día por día, cuarenta años, que en idéntica fecha de 1891 llegaba por primera vez a Salamanca a establecer mi hogar y a establecer mi hogar espiritual en esta casa. Por cierto que aquel mismo día pronunció el discurso de apertura el entonces catedrático don Enrique Gil y Robles, y al día siguiente, en un periódico republicano que se publicaba, comencé una campaña comentando dicho discurso, e incorporándome a la lucha política y cultural que entonces existía aquí...” OCE, IX, 395.

liberalismo conservador”, Unamuno arremetió contra los integristas definiéndolos como “revolucionarios faltos de todo sentido histórico y desconocedores de todo el valor de la evolución...”²³⁶ Al año siguiente, volvió a espetarles varios ataques desde *La Democracia*. Primero, con un artículo del 29-II-1892, titulado “A ‘La Región’”, donde acusaba a los integristas de “echar la culpa al liberalismo de toda la perversidad presente, y atribuirle los vientos de sensualidad y endeblez de conciencia que puedan hoy correr”, lo cual califica Unamuno como “integristerías”.²³⁷ Poco después, el 1-IV-1892, volvió a la carga con otro artículo titulado “Fantasía”, donde atacaba a los integristas por su incapacidad constructiva.²³⁸

No obstante, el blanco principal del profesor bilbaíno en sus artículos de *La Libertad* y *La Democracia* fue el padre Fray Tomás de Cámara. Antes de adentrarnos en los textos que le dedicó, hemos de anotar que la relación entre el prelado y *La Libertad* estuvo crispada desde la aparición del diario, si bien se agravó cuando el 1 de septiembre de 1891, el padre Cámara condenó explícitamente al diario, como vimos unas páginas atrás. La particular cruzada de Unamuno contra el obispo de Salamanca comenzó poco después, con dos artículos titulados “El obispo en la Academia”, publicados en *La Libertad* en noviembre de 1891. El motivo era el rumor del posible ingreso del padre Cámara en la Real Academia de la Lengua Española, a partir del cual, ironiza Unamuno sobre las virtudes literarias de este, mostradas en la biografía *Vida de San Juan de Sahagún*, que escribió unos años antes. Desde un tono sarcástico, alaba las excelencias de dicha obra en su “fondo y pensamientos”, y la define como “pastel literario” y “menestra literaria episcopal”, comparándola con un “puding”.²³⁹ En este mismo mes de noviembre, Unamuno continuó su fustigación al padre Cámara con otros dos artículos, también publicados en *La Libertad*, bajo el título de “La condena de ‘La Región’”. El primero estaba dedicado “a S. I. el señor Obispo”, y el segundo, “a los redactores, colaboradores, inspiradores y protectores” de *La Región*. El pretexto de ambos artículos fue una amonestación del padre Cámara, que se contaba entre los “mestizos”, sobre el diario integrista *La Región*.²⁴⁰ Dicha reprobación coincidió, además, con la

²³⁶ URRUTIA LEÓN, Manuel María. Un nuevo seudónimo de Unamuno: Héteros. *Letras de Deusto*, Julio-Septiembre 2000, nº 88, vol. 30, p. 240.

²³⁷ *Ibidem*, p. 249.

²³⁸ “Pues eso es el integrismo, mera limitación, negación pura, cualidad simplemente privativa, *nos serviam*, en fin. / Es el integrismo capaz de destruir pero incapaz de edificar.” *Ibidem*, p. 255.

²³⁹ *Ibidem*, pp. 236-237.

²⁴⁰ En dicha amonestación, firmada el 1-XI-1891 por el padre Cámara, se podía leer: “1º Denegamos Censor Eclesiástico al periódico *La Región*. 2º Exhortamos a los periódicos católicos a que no departan ni contiendan con *La Región*. 3º Declaramos, como Prelado de la Diócesis, que el diario *La Región*, leído,

aparición del primer número del diario católico *El Criterio*, protegido por el padre Cámara. A partir de esta condena, Unamuno le recriminó que “un obispo debía estar sobre íntegros y mestizos, lejos de la vocinglería del combate” y, a su vez, le invitaba irónicamente a dedicar su tiempo a “componer piadosas biografías de santos”.²⁴¹ Ello debió enconar sin duda la ira del prelado, que en adelante vería en el joven profesor vasco un enemigo acérrimo, lo cual es lógico, teniendo en cuenta que Unamuno siguió atacándole desde la prensa salmantina. Por otra parte, aunque demos un salto cronológico en nuestro análisis de estos artículos, cabe mencionar que esta polémica de la condena a *La Región* volvió a agitarse unos meses después. El motivo fue la “apostólica bendición”, que el papa León XIII había otorgado a dicho periódico. Ante esta circunstancia, el polémico escritor bilbaíno firmó el 10-I-1892, en las páginas de *La Democracia*, un artículo titulado “El Papa y nuestro Prelado”, donde retomaba el tema de la condena del padre Cámara a *La Región* y comentaba: “Aquí tenemos el periódico que tantas amarguras ha costado a nuestro prelado, que con tal corona de espinas le ha coronado, [...] bendecido por su Santidad, después de censurado por S. E. I.”²⁴² Dos días después, volvía Unamuno sobre lo mismo con el artículo “La bendición de ‘La Región’”, pero para atacar a dicho diario por lo que consideraba “un acto vituperable y vergonzoso a los ojos de todo espíritu recto. Obtener una bendición para servirse de ella como arma de combate contra el padre y para satisfacciones mundanas soberbias es habilidad, como mundana, perversa.”²⁴³ Desde ahí, se posicionó nuevamente frente a los “integristas” de Salamanca, a los que tachó de “secta racionalista” y les recriminó el tratamiento “inmoral” que habían dado al padre Cámara a raíz de la bendición papal. Unamuno dejaba así bastante clara cuál era su posición y a quiénes se enfrentaba, tanto a los integristas de Gil y Robles como al padre Cámara. De ahí que escriba al final del artículo: “No tendrían los espíritus rectos que lamentar tan triste espectáculo si no fuera

sobre todo, sin cuidado, es perjudicial a las almas de nuestros fieles, y, señaladamente, a los Sacerdotes. 4º En atención a que se intitula *La Región* periódico creyente y que abomina del liberalismo (si bien en la práctica aparece harto liberal), no le estigmatizamos todavía con la prohibición, conforme en nuestro juicio merecía; pero nuestros diocesanos no pueden leerla sin cautela, y estimamos que en conciencia no pueden contribuir a sostener publicación de tal índole. 5º Lo propio se ha de entender de cualquier otro periódico que dirija don Manuel Sánchez Asencio, o el autor conocido con el pseudónimo de *Egidio* mientras otra cosa no ordenemos.” Citado de: *Ibidem*, p. 222.

²⁴¹ BUSTOS TOVAR, Eugenio de. Sobre el socialismo de Unamuno. Los antecedentes. Datos hasta 1892. CCU, XXIV, 227-229.

²⁴² RABATÉ, Jean-Claude. Miguel de Unamuno, publicista socialista en la prensa de Salamanca. CCU, XXXII, 283.

²⁴³ URRUTIA LEÓN, Manuel María. Un nuevo seudónimo de Unamuno: Héteros. *Letras de Deusto*, Julio-Septiembre 2000, nº 88, vol. 30, p. 243.

nuestro prelado tan mundano como los integristas, sus solapados enemigos, y si hubiera atendido más al bien de su grey que a su pundonor según el mundo.”²⁴⁴

Retomando el hilo cronológico y dejando ya a un lado esta polémica de la condena a *La Región*, Unamuno no había dejado entretanto de arremeter contra el padre Cámara. El 20-X-1891 había publicado en *La Libertad* un artículo que tituló “Ya le tenemos” y que dedicó al alcalde Girón Severini, aunque no dejó pasar la ocasión para volver a atacar al padre Cámara, acusándole, entre otras cosas, de mantenerse al margen de las luchas que se cocían en la ciudad.²⁴⁵ Prosiguió su combate contra el prelado con otros dos artículos, que aparecieron en *La Libertad* durante el mes de diciembre de 1891. Uno lo tituló “A S. E. I. el Señor Alcalde de Salamanca”, refiriéndose con ello al padre Cámara, al que acusaba aquí nuevamente de su indiferencia ante las contiendas que se agitaban en la ciudad y del tiempo que, en cambio, dedicaba a sus ocupaciones personales.²⁴⁶ El otro artículo, “Variaciones sobre la última arenga de S. E. I.”, lo escribió con motivo de un sermón que el padre Cámara dio en la Iglesia de las Agustinas y al que él mismo acudió para oírlo. En el texto, expresa la estupefacción que sintió ante la agresividad mostrada por el prelado en su discurso, que estaba lejos de la idea de “tono paternal” que él tenía sobre la elocuencia episcopal.²⁴⁷ Ya en 1892, Unamuno continuó su particular cruzada contra el obispo de la ciudad desde las páginas de *La Democracia*, donde publicó los artículos “Oratoria episcopal” y “¡Quién fuera obispo!”, que aparecieron el 19 y el 25 de marzo, respectivamente. En el primero de ellos, atacaba de nuevo los excesos retóricos del padre Cámara, esta vez, a propósito de un discurso de este en el paraninfo de la Universidad de Salamanca, tildándolo de

²⁴⁴ *Ibidem*, p. 244.

²⁴⁵ “¿Y S. E. I.? dirá algún lector. S. E. I. está muy alto, muy alto, y no desciende a estas miseriucas y cuidados mundanales, desprecia las pompas mundanas, vive en el cielo excelso y puro de la especulación imitando al Padre Eterno en lo de recrearse en la contemplación de sí mismo y de sus obras. / El gobierno del mundo lo tiene a cargo de los ángeles, arcángeles, querubines, serafines, potestades, dominaciones y tronos a su servicio de cámara. Acaso sea el señor Girón un arcángel o querubín de estos. A S. E. I. que no le toquen al templo de su agustino, que no le revuelvan los rompecabezas literarios que tiene en carpeta, que le despachen pronto la humilde morada que le construyen para que pueda vivir cerca de su catedral...” BUSTOS TOVAR, Eugenio de. Sobre el socialismo de Unamuno. Los antecedentes. Datos hasta 1892. CCU, XXIV, 238.

²⁴⁶ “Aunque S. E. I. tiene mucho que hacer con recomponer el empedrado de sus escritos, tallar sus frases y limarlas, meditar en las vidas de los santos agustinos y otras tan elevadas zarandajas como éstas, sabemos que aún le queda tiempo para velar por el ornato de esta ciudad, llamada en otro tiempo Roma la chica, haciendo levantar en ella un templo a un santo agustino y un palacio a otro agustino alcalde...” *Ibidem*, pp. 241-242. Se refiere con ello al templo que se estaba levantando a San Juan de Sahagún y al palacio que frente a la catedral de Salamanca se estaba construyendo el padre Cámara, a quien denomina sarcásticamente “agustino alcalde” por el control que ejercía en la ciudad.

²⁴⁷ “porque los tiempos son de lucha [...] y los prelados más bien centuriones de la milicia de Cristo que apacentadores de su grey. / En la arenga de S. E. I. no escasearon los manoteos y palmoteos ni los tonos chillones ni echar hacia atrás la cabeza.” *Ibidem*, p. 243.

“orador de ceremonia” y censurando el que, en lugar de huir de todo efectismo y hablar con sencillez, se dedicase a realizar alardes de artificiosa retórica.²⁴⁸ El otro artículo, “¡Quién fuera obispo!”, recogía una nueva amonestación al padre Cámara, en este caso, por no mediar en la polémica que se había generado al haber estado cruzando escandalosos artículos el diario integrista *La Región* y el diario católico *El Criterio*. Básicamente, su crítica centró en que el padre Cámara había apoyado en dicha contienda tan solo a *El Criterio*, razón por la cual, además de reprobar la conducta del obispo, dedicó a dicho diario un severo ataque.²⁴⁹

El tercer blanco de las críticas del joven Unamuno en la prensa de Salamanca fue, como decíamos al comienzo de este capítulo, el alcalde Francisco Girón Severini, Arrancaron estos ataques con el artículo “Vanidad de vanidades, y todo es vanidad!”, publicado en *La Libertad* el 16-XI-1891, y dedicado “Al señor Girón”. Armado de su habitual dosis de ironía, el profesor bilbaíno descargaba una mordaz crítica al recién nombrado alcalde, acusándolo de anti-liberal,²⁵⁰ y le recomendaba que se acercase a los consejos del padre Cámara a fin de consolidar su gobierno en la ciudad.²⁵¹ En esta línea y persistiendo en el mismo tono irónico, unos días después, el 20-XI-1891, volvió a cargar contra Girón Severini con el artículo “Ya le tenemos”:

O es un alcalde fiel ejecutor de los acuerdos de un Ayuntamiento liberal, y entonces topa con aquella regla práctica del archifamoso Congreso de Zaragoza que *La Región* le citaba y en que se dice que se puede intervenir en la cosa pública “no aprobando lo malo que hay en las leyes liberales vigentes, ni estableciendo ni contribuyendo a establecer en lo sucesivo providencias contrarias a la Iglesia”, etc., porque el señor Girón, con leyes liberales por instrumento, con un concejo de liberales por señalador de las providencias que debe ejecutar, se ve expuesto a tener que faltar a esta regla.

O es Ud. católico, y como tal, enemigo del liberalismo en todos sus grados y matices, incluso el liberal conservador, y en este caso día le llegará quizá en que tenga o que pecar gravemente ejecutando acuerdos liberales o que dejar su sillón.²⁵²

²⁴⁸ A juicio de Unamuno, el padre Cámara preparó su discurso con “todos los recursos que exponen y clasifican los manuales de retórica”, cuando no ha de ser esa la oratoria de un pastor de almas. Al contrario: “la elocuencia del padre de las almas debe brotar de lo íntimo y de la abundancia del afecto que rebasa el alma [...] / La retórica allí estorba, la vanidad del orador daña. El púlpito no puede convertirse en escenario teatral...” URRUTIA LEÓN, Manuel María. Un nuevo seudónimo de Unamuno: Héteros. *Letras de Deusto*, Julio-Septiembre 2000, nº 88, vol. 30, pp. 251-252.

²⁴⁹ “*El Criterio* no significa nada per se, es el último grado de la insignificancia. Su valor es hipotético, per accidens, mestizo en una palabra, y le proviene de vivir a la sombra del prelado. En el prelado se repite el fenómeno. Fray Tomás alcanza su valor de la mitra a cuya sombra vive.” *Ibidem*, p. 254.

²⁵⁰ “El Gobierno liberal conservador no ha encontrado sin duda en ninguno de los concejales conservadores salmantinos la noble abnegación necesaria y se ha visto obligado a echar mano de uno que abomina del liberalismo en todos sus grados y matices...” BUSTOS TOVAR, Eugenio de. Sobre el socialismo de Unamuno. Los antecedentes. Datos hasta 1892. CCU, XXIV, 233.

²⁵¹ “Evite Ud. con cuidado que se le atragante ningún hueso, en lo cual podrá adiestrarle el pastor el E. e I. R. P. Cámara, evite Ud. las ocasiones de pecar de liberalismo y mediten juntos, Ud. y S. E. I. la vida de San Juan de Sahagún, patrono de Salamanca, que de los ejemplos de este santo patrono puede Ud. y su último biógrafo sacar provechoso fruto, Ud. como alcalde y S. I. como obispo.” *Ibidem*, p. 234.

²⁵² *Ibidem*, p. 237.

No obstante, su polémica más fuerte con el alcalde de Salamanca llegó durante los meses que Unamuno tuvo que ejercer como director interino de *La Libertad*. La ya de por sí conflictiva relación entre ambos se enardeció al denunciar Girón Severini al periódico por presuntas injurias hacia su persona. En concreto, el motivo fue un artículo publicado en *La Libertad* el 19-XI-1891 con el título “El discurso del Alcalde” y en el cual fue atacado. El tal artículo no era de Unamuno, pero en calidad de director interino de *La Libertad*, tuvo que asumir la responsabilidad del mismo, por lo que fue procesado al año siguiente, saliendo finalmente absuelto, como vimos en el bloque anterior.²⁵³ Resulta curioso, por otra parte, que pocos días después, el 28-XI-1891, firmase en *La Libertad* un artículo titulado “Señor Don Francisco Girón Severini”, donde, sin embargo, no entró en ese tema. Lo que hizo aquí fue criticar al alcalde con motivo de una votación en blanco que hizo este para el nombramiento del cargo de teniente alcalde y que ofendió a los concejales liberales monárquicos.²⁵⁴ Ya en 1892 y desde las páginas de *La Democracia*, Unamuno volvía a entrar en contienda con Girón Severini a raíz de su absolución en el proceso contra *La Libertad*. El 29-VI-1892, publicó un artículo titulado “Un proceso fallido”, en el que, cargado de la más ácida ironía, reprochaba al alcalde el que “a fines del año pasado se denunciara de oficio un fondo insignificante del diario republicano *La Libertad*, hoy desaparecido”, y que en esa denuncia se dejase guiar por el propietario del diario *El Adelanto*.²⁵⁵ Así, desde las páginas de *La Democracia*, Unamuno continuó con sus ataques al alcalde Girón Severini, como se aprecia también en el artículo “En fin, ¡cosas de la vida!”, publicado el 29-I-1892, y que llevaba como subtítulo “A D. Francisco Girón Severini, alcalde constitucional de Salamanca.”

²⁵³ Cfr. pp. 275-276.

²⁵⁴ “Usted, que se sentó en la alcaldía desligado de toda politiquilla de campanario, hace bien en lavarse las manos en piques de votación, imitando a Poncio Pilato, [...] / Mal hubiera hecho Ud. en votar al liberal monárquico y peor al liberal republicano. Allá ellos se las compongan, que Ud. ni entra ni sale.” *Ibidem*, p. 239.

²⁵⁵ “Piel muy sensible tenía V.S. entonces para que un rasguñillo de amor propio enfermizo, hurgado desinteresadamente por nuestro común y cariñoso amigo el señor Núñez, le excitara a tal punto. [...] / Molestó a V.S. que se le dijera que no tenía talento. [...] Si por el contrario, le hubiéramos atribuido talento excepcional, le hacíamos más daño, exponiéndole a perder y no ganar. Todo esto en el supuesto de que un insignificante fondo de un periódico pueda dar o quitar prestigio, como parece creer V.S. [...] / Bien comprendemos que creyó V.S. recién hecho alcalde, mostrar con aquel acto, energía y celo por la autoridad que representa, y nuestro común y cariñoso amigo el señor Núñez, amor al orden y celo por sus propios intereses. / Se indignó V.S. de que se le llamara esclavo del P. Cámara. / Nos complacemos en declarar que los sucesos posteriores ha demostrado lo gratuito de tal afirmación, que no puede llamarse esclavo del obispo a un alcalde que en bien de los intereses religiosos aplaza el hacer cumplir los acuerdos municipales cuando estos son en algo molestos al pastor de la diócesis.” URRUTIA LEÓN, Manuel María. Un nuevo seudónimo de Unamuno: Héteros. *Letras de Deusto*, Julio-Septiembre 2000, nº 88, vol. 30, p. 261.

En conclusión, desde su llegada a Salamanca, don Miguel prolongó la intensa y conflictiva actividad periodística que ya había iniciado en Bilbao. Si allí fue azote de los euskaristas y los euskalerriacos, en la ciudad castellana fijó su blanco en los representantes del tradicionalismo más conspicuo de la ciudad, tanto en su dimensión política como religiosa.

II.7. Escarceos poéticos

El descubrimiento de la poesía por parte de Unamuno tuvo lugar durante el tercer curso de su bachillerato, a través del libro de texto de la asignatura de Retórica, en el que los versos de José Zorrilla hacían las veces de ejemplos de las diferentes figuras retóricas estudiadas. En la serie de artículos “Tiempos medios”, recuperaba desde un entrañable recuerdo algunos de aquellos versos de Zorrilla que, leídos en la casa de campo de Deusto, tanto le entusiasmaron: “*Mi voz fuera más dulce / que el ruido de las hojas / medidas por la auras / del oloroso Abril.*” Fue un descubrimiento revelador, según comenta el propio Unamuno:

¡Cómo sonó en mis oídos por primera vez la solemne música del trovador errante!
¡Cómo agitaron mi alma aquellos fragmentos de cantos, que en la melodía de sus estrofas enzarzaban y retenían la vaguedad de las imágenes! Era en medio del campo, a la sombra de los perales, cuyas hojas amarilleaban en el suelo, junto a los sembrados de borona, bajo el azul del cielo. Y paseándome en la huerta, a la caída de las horas, declamaba los versos yéndome tras ellos el oído.²⁵⁶

También en Prólogo-Epílogo a la segunda edición de la novela *Amor y pedagogía* (1902), evocaba cómo en aquel tiempo aprendió de memoria unos versos de Zorrilla, que solía recitar por los entornos de la casa de Deusto.²⁵⁷ Zorrilla fue, pues, el primer poeta que conquistó a Unamuno, y aunque en su madurez le dedicó varios juicios críticos,²⁵⁸ parece plausible que fuese de su mano que empezase a germinar su

²⁵⁶ EREÑO ALTUNA, José Antonio. “Tiempos Antiguos” y “Tiempos Medios” (1891-1892) de Unamuno, o la primera redacción de *Recuerdos de niñez y mocedad. Letras de Deusto*, enero-marzo 1999, n° 82, vol. 29, pp. 260-261.

²⁵⁷ “aquella quintilla de Zorrilla que dice: / *Pasó un día y otro día, / un mes y otro mes pasó, / y un año pasado había, / mas de Flandes no volvía / Diego, que a Flandes partió.* / y que aprendí en la clase de Retórica y Poética a mis doce años. Y solía recitar o declamar esos versos y otros versos encaramado en un membrillo de la huerta de mi abuela materna en Deusto, donde pasábamos veranos y otoños...” OCE, II, 315.

²⁵⁸ Sobre esta temprana lectura de Zorrilla, ha comentado Rivas Carratalá: “es lógico que en el aprendizaje de aquel provinciano, Zorrilla se encontrara presente como poeta indiscutible. Unamuno todavía no se puede plantear severas críticas y se limita a disfrutar memorizando unos versos que son, ante todo, una imagen de su mocedad, pero también una imagen de aquella cultura provinciana de la Restauración.” RIVAS CARRATALÁ, Juan Antonio. Unamuno y el zorrillismo. En *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno* (edición de Dolores Gómez Molleda). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1989, p. 579. Por otra parte, sobre las críticas que en su madurez Unamuno dedicó a Zorrilla, especialmente en el artículo “El zorrillismo estético” (1917), añade Rivas Carratalá que

deseo de ser poeta, si bien esta intención no cuajaría hasta años más tarde. De momento, mientras se gestaba en su interior ese deseo, el descubrimiento que realmente le transformó en este tramo final de su bachillerato fue el de la filosofía. De ahí que, como él mismo recuerda, mientras por un lado se disponía a elaborar en un cuadernillo “un nuevo sistema filosófico”, por otro, “¡todavía no había escrito un verso!”²⁵⁹

Otras lecturas poéticas importantes de estos años de adolescencia, cuando cursaba el cuarto año del bachillerato y empezaba a vivir su época de “exaltación fuerista”, fueron los poemas gaélicos de la obra *Ossian* de James Mac Pherson, y el poema *Enoch Arden* de Alfred Tennyson, ambos recogidos en la antología de autores ingleses *Oro y oropel*, publicada por Vicente Arana en 1876. En el caso de los poemas de *Ossian*, la explicación de cómo llegó a ellos el joven Unamuno radica en que, a partir de la derogación foral de 1876, estos poemas se convirtieron en una especie de obra de culto en los círculos del fuerismo intransigente.²⁶⁰ Incluso se decía que habían inspirado los poemas de Chaho e influido en otros escritores fueristas como Navarro Villoslada, Trueba o Araquistain. En el caso de este Unamuno adolescente, tenemos constancia de que leyó con verdadero furor los poemas de *Ossian* por sus evocaciones de aquellos días “en que me iba a los Caños con *Ossian* en el bolsillo para repetir sus lamentaciones al Morven, el Rino y los hijos de Fingal, aplicándolo yo al viejo Aitor y a Lecobide, las fantásticas creaciones del inconsciente romanticismo vascongado.” (OCE, VIII, 143)

Conforme fueron pasando los años, el joven bilbaíno apenas escribió unos versos sueltos y de manera esporádica, pero sí que se entregó con ardor a la lectura de poesía. Entre los poetas que leyó en esta época y que pudieron ejercer una mayor influencia sobre sus primeros versos, menciona a Zorrilla, Bécquer, Campoamor y Ventura Ruiz Aguilera, entre los poetas españoles, y entre los extranjeros, a Baudelaire, Lamartine, Goethe, Hölderlin, Heine, Lenau, Manzoni y Leopardi.²⁶¹ Entre todos ellos,

su principal acusación sobre el poeta vallisoletano apuntaba a que “no alcanzó la universalidad, pues no ahondó ni en sí mismo ni en su pueblo. Ello provoca [...] unos sentimientos superficiales que se expresan con una consecuente superficialidad estética. [...] una aparente riqueza en el lenguaje, que no es sino simple abundancia, ‘hojarasquería sonora’. Superficialidad que gusta, por otra parte, a un lector dominado por la pereza estética, [...] Zorrilla significa, pues, para Unamuno superficialidad, conformismo y vulgaridad.” *Ibidem*, p. 580.

²⁵⁹ EREÑO ALTUNA, José Antonio. “Tiempos antiguos” y “Tiempos nuevos” (1891-1892) de Unamuno, o la primera redacción de *Recuerdos de niñez y mocedad* (1908). *Letras de Deusto*, enero-marzo 1999, nº 82, vol. 29, p. 267.

²⁶⁰ En este sentido, dice Juaristi que “*Ossian* poseía el indudable atractivo de unir a una sensibilidad nostálgica y desconsolada, la pretensión de reconstruir la edad heroica de un ‘pueblo sin historia’...” JUARISTI, Jon. *El linaje de Aitor. La invención de la tradición vasca*. Madrid: Taurus, 1998, p. 74.

²⁶¹ En una carta a Pedro Múgica del 4-VI-1890, dice a propósito de estas lecturas y de su consideración de la poesía: “Heine me encanta y me seduce. Heine y Goethe con mi Leopardi y Baudelaire son mis

destaca la influencia de Heine, del cual llegó a aprender de memoria en su mocedad algunos versos.²⁶² No obstante, el poeta más influyente entonces sobre Unamuno fue Giacomo Leopardi, al que también empezó a leer durante su juventud.²⁶³ Fue, además, el poeta al que rindió mayor devoción. De hecho, en una carta a Pedro Múgica del 4-VI-1890, se refiere a él como “mi gran Leopardi, el colosal poeta, el poeta gigantesco, [...] el amante de la muerte” (EPM, 108) Fijémonos en que se refiere a él como “mi” Leopardi, con un determinante posesivo. No será esta, por otra parte, la primera vez que lo mencione en sus textos de juventud. Ya lo había hecho antes en el artículo “En Alcalá de Herrerías. Castilla y Vizcaya” (1889), donde alude al poema de Leopardi “*La Ginestra o il fiore del deserto*” -“La Retama”-. Este poema, perteneciente a su famosa obra *Canti -Cantos-*,²⁶⁴ fue además traducido por el propio Unamuno años más tarde y publicado en julio de 1893 en el suplemento literario de *El Nervión*.²⁶⁵ Asimismo, la honda huella que este poema debió dejar en él se pone de manifiesto en otra mención que le dedicó en el artículo “Mi visita a Pompeya”, publicado el 6-VIII-1891, y donde cita de nuevo “La Retama”, definiéndolo como “el hermosísimo y último canto de Leopardi”. Incluso añade aquí sobre el poeta italiano y la experiencia que para él supuso entonces su lectura:

favoritos, el poeta Lamartine me apesta. [...] / En eso de poetas (no todo ha de ser filología) tengo mis opiniones fijas. Creo que hay unos en consonancia con su país y su época, pero que pasan con ellos, más de imaginación que de sentimiento, más brillantes que conmovedores, para la multitud. Otros tienen un público reducido y escogido, nunca mueren, siempre son leídos por los espíritus atormentados, por los vencidos de la vida, por las pobres almas que caminan solas. [...] Heine, Lenau, mi Leopardi, son de siempre...” EPM, 109. Y en otra carta de julio de 1890, añade, refiriéndose a los poetas españoles: “¿Poetas? Aquí en España, Bécquer, Ventura Ruiz Aguilera (¡cosa buena!), Campoamor, etc. En Francia, Baudelaire, Richpin, en fin, hay muchos. Y en Italia, Manzoni y Leopardi, el gigantesco Leopardi.” EPM, 119.

²⁶² En una carta de marzo de 1912, dirigida “a mi amiga argentina”, da cuenta de este hecho: “Lo que me recuerda aquellos terribles versos de Enrique Heine que en una traducción española, no sé de quién, aprendí siendo mozo y que no he olvidado aún, cuando dice: Aun quisiera de tu cuerpo / la esbeltez encantadora / poseer, pero tu alma, / tu alma, niña, es otra cosa; / que la entierren si les place; / me basta la mía sola. / Mi alma, amor de mis amores, / que yo en dos partir deseo, / infiltrar media en tus venas / y unirme a ti en lazo eterno / para así formarnos juntos / un tanto de alma y de cuerpo.” UNAMUNO, Miguel de. *Epistolario americano (1890-1936)* (edición, introducción y notas de Laureano Robles). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1996, p. 386.

²⁶³ Sobre la influencia de Leopardi en la “primera actividad poética” de Unamuno, González Martín la ha calificado de “indudable”. GONZÁLEZ MARTÍN, Vicente. *La cultura italiana de Miguel de Unamuno*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1978, p. 161. Para un análisis más detallado sobre la relación entre Unamuno y Leopardi: Cfr. GONZÁLEZ MARTÍN, Vicente. Miguel de Unamuno y Giacomo Leopardi, CCU, XXIV, 27-52.

²⁶⁴ En el artículo en cuestión, escribe: “Colinas recortadas que muestran las capas del terreno, resquebrajadas de sed, cubiertas de verde suave, de pobres yerbas, donde sólo levantan cabeza el cardo rudo y la retama olorosa y desnuda, la pobre *ginestra contenta dei deserti*, que cantó el pobre Leopardi en su último canto.” OCE, I, 125.

²⁶⁵ Esta misma traducción, incluyendo algunas modificaciones, sería incorporada en 1907 al primer libro de poemas de Unamuno, titulado *Poesías*. OCE, VI, 322-329.

Después de esa visita he vuelto a leer y releer a Leopardi y creo que es imposible expresar mejor que expresó el alma atormentada y hermosa del pobre recanatenso los sentimientos que evocan aquellas ruinas que se caldean al sol de Nápoles.

Leopardi produjo el último de sus desesperados cantos llena su alma de la tristeza serena que le infundieron las ruinas de Pompeya. Canta en él a la retama, contenta en el desierto, compañera de la soledad. [...]

Allí contempló el cantante de la muerte, el excelso cantor de Italia, aquella ruina en que se asienta la retama que como compadecida de los ajenos daños envía al cielo un perfume que consuela al desierto,

di dolcissimo odor mandi un profumo / che il deserto consola...

[...] El poeta halló su inspiración más viva en aquellas ruinas que tanto se parecen a su alma, desiertas, destrozadas, mudas de acentos de vida, respirando muerte y como el alma del poeta, llenas de luz, de aroma y de color de los viejos tiempos del paganismo antiguo.²⁶⁶

Sobre estas bases, García Blanco sostiene sobre esta influencia de Leopardi sobre Unamuno que “la presencia del poeta italiano en su obra, en verso y en prosa, es de las más reiteradas y trascendentes. Y su conocimiento de él hay que fijarlo en 1889, después del primer viaje de nuestro autor a Italia.”²⁶⁷ Vicente González, en cambio, entiende que dicha lectura debió ser algo anterior,²⁶⁸ y aunque no aporta datos que lo demuestren, parece la hipótesis más plausible. En todo caso, las menciones y citas que hace Unamuno de Leopardi son siempre posteriores a 1889, tal y como hemos visto en los artículos mencionados. Además, cuando aparecen versos del poeta de Recanati en sus manuscritos juveniles es en sus cuadernos de notas de estas fechas, como el *Cuaderno sin título* y el *Cuaderno XXXI*, ambos datados entre 1890 y 1891.²⁶⁹ No es ninguna coincidencia, por otra parte, que vuelva a referirse a “La Retama”, pues fue sin lugar a dudas el poema de Leopardi que más presente tuvo el escritor vasco a lo largo de su vida, como prueba su constante aparición tanto en sus escritos juveniles como de madurez.²⁷⁰ Ahora bien, no fue este el único poema leopardiano que tuvo una presencia

²⁶⁶ URRUTIA LEÓN, Manuel M^a. Un nuevo seudónimo de Unamuno: *Héteros. Letras de Deusto*, julio-septiembre 2000, nº 88, vol. 30, p. 235.

²⁶⁷ GARCÍA BLANCO, Manuel. *Don Miguel de Unamuno y sus poesías*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1954, pp. 15-16.

²⁶⁸ A partir de las referencias a Leopardi del artículo “En Alcalá de Herrares. Castilla y Vizcaya”, Vicente González sostiene que Unamuno “con anterioridad al verano de 1889 ya habría leído alguna obra de Leopardi”. Se basa en “la sospecha de que es difícil que Unamuno en tan poco tiempo como transcurrió entre la terminación de su viaje a Italia y la publicación de este artículo, pueda ya no sólo leer esos dos poemas de poca longitud [La Ginestra y Il canto nocturno di un pastore errante dell’Asia], sino apropiarse del pensamiento leopardiano hasta ese punto.” GONZÁLEZ MARTÍN, Vicente. *Miguel de Unamuno y Giacomo Leopardi*. CCU, XXIV, 28.

²⁶⁹ “Cítese y léase el pasaje de la Retama en que los hombres se confederan contra la naturaleza.” CST, 67-68. “Leopardi formó con la materia lamentable de sus dolores y de su desgracia fuentes de hermoso consuelo para el triste, reposo para el agitado, poemas admirables que aumentan las fuentes del placer estético.” CXXXI, 32-33.

²⁷⁰ De esta época de madurez, podemos destacar el comentario que dedica a “La Retama” en *Del sentimiento trágico de la vida* (1913): “De nada sirve querernos engañar con himnos paganos a la Naturaleza, a aquella a que con más profundo sentido llamó Leopardi, este ateo cristiano, ‘madre en el parto, en el querer madrastra’, en aquel su estupendo canto a la retama (*La Ginestra*).” OCE, VII, 250. En el artículo “Engaitamientos” (1933), vuelve a referirse este mismo poema: “Qué estupendamente le cantó

reiterada en los escritos del joven Unamuno. También del poema “*Ad Angelo Mai*” -“A Angelo Mai”- aparecieron entonces algunos fragmentos de forma dispersa en sus artículos y cuadernos de notas, fundamentalmente los siguientes versos: “*Eco tutto è simile, e discoprendo sollo il nulla s’acresce.*” Es decir: “Ved que todo es igual, y descubriendo, solo la nada crece”. Este poema debió surtir un efecto portentoso en la lectura de Unamuno, pues volvió a citarlo en otras ocasiones, tanto en su juventud como en su madurez, y apelando casi siempre a estos mismos versos.²⁷¹

En cuanto a la obra poética del joven Unamuno, son escasos los poemas que se conservan de esta época, ya que cuando su escritura en verso empezó a intensificarse fue a partir de 1899 y, sobre todo, de 1906. De hecho, en una carta del 14-V-1899 a Ruiz Contreras, director de *Revista Nueva*, en la que le enviaba su poema “La flor tronchada”, confiesa a este: “es la cuarta vez, desde hace catorce o quince años, que escribo versos.”²⁷² Esta confesión evidencia que, hasta prácticamente el cambio de siglo, la labor poética de Unamuno se redujo a apenas unos esporádicos escauceos poéticos. Estos primeros tanteos con la poesía contrastan con su temprana prodigalidad en los terrenos de la prosa y el ensayo, que cultivó durante estos años de formación con mayor ahínco. No le falta razón, por tanto, a Ricardo Senabre cuando afirma que “la poesía parece haber sido una actividad tardía en Unamuno”, y se refiere a sus primeros

aquel desolado y desolador Leopardi en aquel su inmortal canto a la retama, la flor del desierto (*La ginestra*). ¡Qué acentos le brotaron del corazón torturado cuando fijaba su vista en el estrellado firmamento, sintiendo que las nebulosas desconocen la de nuestro Sol, que es nuestra Tierra grano de arena perdido en infinita playa! ¡Cómo se pronunciaba contra la naturaleza -‘madre en el parto; en el querer, madrastra’- y pedía que en contra de ella se confederaran los hombres todos! ¡Cómo se burlaba de ‘le magnífiche sorti e progressive!’ ¡Cómo contemplando que ‘la naturaleza, verde siempre, marcha por un tan largo camino que inmóvil nos parece’, aquel altísimo y hondísimo pecador y sentidor, [...] aprendió frente al cielo estrellado a despreciar ‘el feo poder escondido que para común daño impera y la infinita vanidad del todo’.” OCE, VII, 1097-1098.

²⁷¹ Aparecen por vez primera en el cuaderno *Filosofía II*: “*Discoprendo solo il nulla s’acresce.*” FII, 10. En estos mismos años, reaparecieron en la serie “Tiempos antiguos”: “*Ecco tutto è simile, e discoprendo, / solo il nulla s’acresce*”, que él mismo traduce: “Ved que todo es igual, y descubriendo / sólo la nada crece.” EREÑO ALTUNA, José Antonio. “Tiempos antiguos” y “Tiempos nuevos” (1891-1892) de Unamuno, o la primera redacción de *Recuerdos de niñez y mocedad* (1908). *Letras de Deusto*, enero-marzo 1999, n° 82, vol. 29, p. 273. También en “El mal del siglo” (1897) vuelve a apelar a ellos: “todos sentimos más o menos la amargura que encerró Leopardi en aquel verso: descubriendo sólo la nada crece.” UNAMUNO, Miguel de. *Meditaciones evangélicas* (edición e introducción de Paolo Tanganelli). Salamanca: Diputación de Salamanca, 2006, p. 101. Y otra vez, en el artículo “Emigraciones” (1936): “‘Conocido el mundo, no crece, antes bien, mengua’ -cantaba Leopardi- ‘más grande que no al sabio le parece al pequeñuelo; descubriendo sólo la nada crece’.” OCE, I, 712. Por otra parte, en las series “Tiempos antiguos” y “Tiempos medios”, citó otros versos del poema “A Angelo Mai”: “*I vetusti divini, a cui natura / Parlò senza svelarsi...*” Y más adelante, estos otros: “*Ahi, ahì, che conosciuto il mondo / nos cresce, anzi si scema, e assai più vasto / l’etra sonante e l’alma terra e il mare / al fanciullin, che non al saggio, appare.*” EREÑO ALTUNA, José Antonio. “Tiempos antiguos” y “Tiempos nuevos” (1891-1892) de Unamuno, o la primera redacción de *Recuerdos de niñez y mocedad* (1908). *Letras de Deusto*, enero-marzo 1999, n° 82, vol. 29, pp. 250 y 272.

²⁷² RUIZ CONTRERAS, Luis. *Memorias de un desmemoriado*. Madrid: Aguilar, 1946, p. 156.

poemas como “simples ejercicios de adiestramiento”.²⁷³ Con el tiempo, la poesía se convertirá en su “quehacer habitual” y en el “instrumento expresivo más frecuente” de Unamuno. Pero no era así en esta etapa, como prueban el reducido número de poemas conservados de entonces y la citada confesión a Ruiz Contreras. Siguiendo el marco cronológico de este trabajo, hemos localizado entre 1880 y 1892 tan solo ocho poemas de Unamuno, de los cuales, siete fueron escritos en castellano y uno en euskera. Hemos de añadir, además, que estos primeros poemas no se elevaban a un “apreciable nivel”, como ha destacado Antonio Regalado arguyendo que la angustiosa batalla interior todavía no se había desatado en el escritor vasco.²⁷⁴

El poema de Unamuno más antiguo que se conserva es “Versos a la novia”. Está datado en septiembre de 1880, aunque desconocemos si lo escribió en Bilbao o Madrid, pues justo en ese mes marchó a la capital para estudiar Filosofía y Letras. Desde cierto ángulo, este poema se puede interpretar como una confesión de las cuitas amorosas del Unamuno adolescente con su novia Concepción Lizárraga, acaso suscitada por alguna disputa con ella. Esta interpretación se ampara, sobre todo, en la primera parte del poema, donde afloran diferentes detalles que casan con algunas preocupaciones en torno al amor que entonces inquietaban al joven bilbaíno. Así, el poema empieza diciendo: “Mi único amor soy yo; / el egoísmo es fuente de mi vida pasajera, / que cuando llegue al borde del abismo / solo me encontraré.” (EISE, 65) Lo que está presente aquí parece ser la disyuntiva, en la que se debatió Unamuno en su juventud, entre una vida entregada al destino intelectual, que implicaba soledad y desazón, o una vida entregada al amor, que implicaba la compañía, pero también una cierta renuncia al estudio. Otro detalle que refuerza este posible sentido autobiográfico del poema radica en que ilustra el conflicto amoroso entre la imagen que uno se ha creado de su amor, cuando escribe: “Yo te inventé en mi cabeza loca”. Y acto seguido, refiere la imagen real con que se acaba topando: “Pero esta, que he encontrado, no es el sueño; / el sueño dulce que encendió el deseo.” (EISE 65) No estaríamos, pues, lejos del conflicto propio del somnoliento amor adolescente que Unamuno padeció y que resuelve aquí desde la desolación y la frustración: “Creía que tú eras la mitad de mi alma / y resulta que no.”

²⁷³ SENABRE, Ricardo. La poesía de Unamuno. En *La crisis española de fin de siglo y la generación del 98* (edición de Antonio Vilanova y Adolfo Sotelo Vázquez). Barcelona: Universitat de Barcelona, 1999, p. 121.

²⁷⁴ “En los años de positivismo de Unamuno, [...] no tuvo posibilidad de hacer poesía que se elevara a un apreciable nivel; pero cuando se le replantean las desplazadas preguntas sobre el origen de la vida y del hombre, y se pierde en un mar de dudas y de angustias para responderlas, surge inevitablemente la poesía,...” REGALADO GARCÍA, Antonio. *El siervo y el señor. La dialéctica agónica de Miguel de Unamuno*. Madrid: Gredos, 1968, p. 178.

(EISE 65) Por último, el que la novia referida en el poema es Concha Lizárraga se puede advertir a partir de la referencia que hace a su ojos, que fue lo que don Miguel siempre privilegió de su amada: “el corazón amante / a tus ojos rendí.” (EISE, 66) Por otra parte, pese a estos elementos autobiográficos advertidos, al leer el poema completo se evidencia que se trata de una ficción, de una especie de relato filtrado a la forma del verso. De hecho, la historia continúa con el fallecimiento de la novia tras la ruptura entre ambos, y concluye con la evocación del dolor en que se sume el novio al enterarse de la noticia. Así pues, aun sin negar los elementos autobiográficos que pudo incluir en este poema, nuestra interpretación apunta más bien a que se trata de un relato breve, escrito en forma de verso, en torno al amor y a la muerte. En cuanto a la calidad literaria de este primer poema de Unamuno, a nuestro juicio, ni en la composición de imágenes, ni en el ritmo de los versos, se percibe nada más que a un poeta principiante, que no pasa de rehacer lugares comunes de la poesía, tanto el tema como en la forma.

El siguiente poema de los conservados de Unamuno fue “Árbol solitario”, que compuso en 1884, aunque no aparecería publicado hasta casi una década después, el 26-II-1893 en el suplemento literario de *El Nervión*.

Árbol solitario
se alza en campo yermo,
provocando las iras
del rayo del cielo.
Cuajó la nube sacudiendo el rayo,
hirió del árbol el vetusto tronco.
¡Ay del árbol solo
que en un campo yermo
desafía las iras
del rayo del cielo!²⁷⁵

Años más tarde, el propio Unamuno comentaría sobre el momento en que compuso este poema: “Se me había enfriado el primer fervor euscalerriaco y volvía al espíritu de la fecunda división del 2 de mayo de 1874, volvía al liberalismo. [...] Aquí publiqué mis primeros versos. Eran doce líneas, referíanse, sin nombrarlo al árbol de Guernica.” (OCE, VIII, 522) Dejando a un lado que se trataba de un poema de diez y no de doce versos, esta confesión aclara que, aunque el posicionamiento político de Unamuno en 1884 ya estaba lejos del fuerismo intransigente, la cuestión vascongada y sus símbolos seguían estando muy presentes en él. Esto explicaría su elección como

²⁷⁵ SERRANO, Carlos. Unamuno y *El Nervión* de Bilbao (1893-1895). En *Volumen Homenaje Cincuentenario Miguel de Unamuno* (edición de Dolores Gómez Molleda). Salamanca: Casa-Museo Unamuno, 1986, p. 310. Años después, este poema sería incluido además en su libro *Poesías* (1907), en la siguiente versión: “Árbol solitario / se alza en campo yermo, / desafía las iras / del rayo del cielo. / La tormenta cuajó y suelto el rayo / tronchó del árbol el robusto tronco, / ¡ay del árbol solo / que en un campo yermo / desafía las iras / del rayo que es ciego!” OCE, VI, 206.

motivo poético del símbolo de mayor peso de la identidad vasca y de las reivindicaciones fueristas, el viejo roble de Guernica. No es casual, pues, que Unamuno recree aquí poéticamente desde ese símbolo la situación política del País Vasco a raíz de la abolición de los Fueros, si bien desde una posición antitética a la que había cultivado y todavía cultivaba la literatura fuerista. De hecho, el árbol de Guernica fue quizás el motivo más recurrente de los certámenes poéticos organizados en las Fiestas Euskaras y en los Juegos Florales del País Vasco, como atestiguan los fervorosos cantos que le dedicaron los poetas más notables del momento, como Felipe Arrese, Nicanor de Zuricalday o José María de Ugarte. Sin embargo, el poema de Unamuno apuntaba en otra dirección, más bien pesimista, sobre el porvenir de lo vascongado, e invertía así la carga simbólica con que mayoritariamente era recreado en el árbol de Guernica desde la literatura fuerista.²⁷⁶ Por lo demás, se aprecia un importante salto de calidad con respecto a su poema anterior, sobre todo, en el ritmo de la composición y en la imagen final con que cierra el poema. En cuanto a la métrica, García Blanco ha puntualizado que se trata de diez versos “de arte menor en traza de romance, bruscamente interrumpida por dos sonoros endecasílabos.”²⁷⁷

En torno a estas mismas fechas, entre 1884 y 1885, Unamuno compuso también unos versos dedicados a la Plaza Nueva de Bilbao que, recordemos, era uno de sus rincones predilectos en su villa nativa y el escenario de sus divagaciones de juventud y adolescencia, como recrea en el poema “Las magnolias de la Plaza Nueva de Bilbao” (1906), glosado en el bloque anterior.²⁷⁸ Los versos a que nos referimos están recogidos en el cuaderno *Notas entre Madrid y Bilbao*:

Plaza nueva, plaza nueva,
noria de amantes parejas,
¡qué de recuerdos te llevas,
qué de esperanzas me dejas! (NMB, 21)

Además de reflejar aquí cómo la Plaza Nueva constituía el escenario de sus divagaciones, según atestigua la apelación a los “recuerdos”, también hay que destacar la alusión a las “esperanzas”, pues parece referirse con ello a los yos con que soñó ser en aquella etapa de su vida y que aún no había sido abortados.

²⁷⁶ En esta línea, ha subrayado Juaristi: “El brevísimo poema de Unamuno expresa, como ningún escritor fuerista lo había hecho antes, la angustia y el desaliento de aquellos sectores de la sociedad vasca más vinculados al viejo orden tradicional ante los cambios, acelerados a partir de 1876, que van a transformar la Euskal Herria en una sociedad industrial moderna.” JUARISTI, Jon. *El linaje de Aitor. La invención de la tradición vasca*. Madrid: Taurus, 1998, p. 227.

²⁷⁷ GARCÍA BLANCO, Manuel. *Don Miguel de Unamuno y sus poesías*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1954, p. 13.

²⁷⁸ Cfr. pp. 196-197.

Siguiendo este orden cronológico, el siguiente poema de juventud es “El músico de la tempestad”, recogido en el *Cuaderno XVII* (1885). Retoma aquí un tema clásico de la poesía romántica, como indica el título. Desde ahí, lanza un canto desesperado con el que narra la historia de un flautista que en sus horas de frustración creativa buscaba la inspiración en el mar, en especial, los días de tormenta, persiguiendo allí “la nota harmónica / del viento y del mar”. Recrea, por tanto, el drama de la creación y en un sentido genuino del romanticismo, como era la búsqueda en la naturaleza de la “inspiración”, del “ritmo oculto” de la poesía. No se agota aquí el elemento romántico del poema, pues el día que el músico encuentra ese “ritmo oculto”, es tragado por el mar, apropiándose el viento su canto. Con ese final cierra el poema: “Cuando se agita el monstruo / en su sañuda cólera / y rugie encadenado / con voz de tempestad. / Se oyen las notas tristes / de aquella flauta mágica / que arranca al navegante / lágrimas de piedad.” (CXVII, 7) A propósito de este poema, tampoco podemos afirmar que Unamuno haya alcanzado la altura poética de su madurez, pues la impresión sigue siendo la de la obra de un iniciado. De hecho, el que él mismo no lo incluyese en las diferentes antologías y recopilaciones de su poesía que hizo a lo largo de su vida, pone de manifiesto que probablemente tampoco confiaba demasiado en estos versos.

No sucede lo mismo con su siguiente poema, “La frente sobre el polvo del camino”, recogido en el *Cuaderno XXIII* y que sí llegó a publicar. El protagonista aquí vuelve a ser el mar, pero en este caso frente a un sediento peregrino que busca en él, no la inspiración poética, sino romper el “silencio de Dios”, como rezan los versos finales:

“¡Pide! ¿De mí qué quieres?”, le decía
a Dios, “¡pide!, tuyo es mi corazón”;
callábase el Señor y el mar seguía
con monótono ritmo su canción.” (CXXIII, 25)

La apelación al “silencio de Dios” es la principal aportación de este poema, pues se trata de un tema central en la poética y en la religiosidad de Unamuno, tanto en su juventud como en su madurez. Su importancia radica en que, en esta primera etapa, apenas contamos con textos relativos a ese “silencio de Dios” pese a que fueron años en que padeció con especial virulencia la escisión entre la tentación de la fe y el ardid de la razón. En ese sentido, ha escrito Zubizarreta sobre este poema: “Su ‘querer creer’, su desesperada esperanza de alcanzar la fe, su angustia ante el poderoso Silencio de Dios se encuentran ya condensadas poéticamente en este emocionado poema de 1886.”²⁷⁹ También Nazzareno Fioraso ha observado que este poema resume la actitud del joven

²⁷⁹ ZUBIZARRETA, Armando. *Tras las huellas de Unamuno*. Madrid: Taurus, 1960, p. 30.

Unamuno frente a Dios, aunque matizando que la sed de Dios aparece aquí como necesidad “racional”, no espiritual.²⁸⁰ Por otra parte, sí que podemos apreciar un cierto salto de calidad en la composición de este poema, sobre todo en la “libertad formal”, que empezaba ya a poner en ejercicio con un uso más maduro del verso libre, como ha visto Carlos Serrano.²⁸¹ No en vano, el propio Unamuno sí que confió en este poema y se decidió años después a publicarlo, con ligeras variaciones, el 26-II-1893 en el suplemento literario de *El Nervión*.²⁸²

El mar vuelve a ser protagonista en el último de los poemas que se conservan en los cuadernos de juventud de Unamuno, el titulado “Una ola sin entrañas”, recogido en el *Cuaderno XXIII*. La evocación al mar está aquí nuevamente motivada por la inspiración romántica, convirtiéndose en escenario de la tragedia de dos amantes. A ella se la ha tragado el mar, y él se arroja al agua en su búsqueda. Sin embargo, la historia acaba en canibalismo, saciándose el amante con la carne de su amada al llegar a una isla. En cuanto a la composición, en este caso, no podemos afirmar un nuevo salto de calidad. Sigue jugando con el verso libre, si bien con menor maestría que en el anterior poema. Ello, sumado a la ineficacia del tema elegido, hacen de este un poema menor de Unamuno, quien de hecho nunca se decidió a rescatarlo.

Existe otro poema que podríamos añadir a la producción poética del joven Unamuno. Aunque desconocemos a ciencia cierta si lo escribió en estos años, apareció el 26-II-1893 en el suplemento literario de *El Nervión*, por lo que parece probable que lo escribiese antes de 1892.

Alza la frente y no llores,
mira qué claro está el cielo;
derrama tus tristes lágrimas
hacia dentro de tu pecho.
Deja que allí se derramen,

²⁸⁰ “Anche il giovani Unamuno senta questa sete nei confronti di Dio, che non riesce a placere. Ma, si badi, non se tratta di un bisogno ‘spirituale’, bensì piuttosto razionale: ad un certo punto egli si trova faccia a faccia con la necessità di un essere superiore che dia unità ed ordine alla realtà che intende comprendere, ma non riesce a strutturare razionalmente un Assoluto che lo soddisfi...” FIORASO, Nazzareno. *El giovane Unamuno. Genesi e maturazione del suo pensiero filosofico*. Milano: Mimesis, 2008, pp. 191-192.

²⁸¹ Sobre este poema ha escrito Carlos Serrano: “Unamuno utiliza aquí todavía combinaciones clásicas, como es la del endecasílabo con el heptasílabo [...] así como rimas o asonancias tradicionales. Sin embargo en algún lugar despunta ya en esa libertad formal que Unamuno, [...] en el libro *Poesías*, hará ya plenamente suya al reivindicar en el preámbulo el derecho al verso libre y a la mezcla de asonancia y consonancia que rechazaba la preceptiva castellana de la época.” SERRANO, Carlos. Unamuno y *El Nervión* de Bilbao (1893-1895). En *Volumen Homenaje Cincuentenario Miguel de Unamuno* (edición de Dolores Gómez Molleda). Salamanca: Casa-Museo Unamuno, 1986, p. 311.

²⁸² “La frente sobre el polvo del camino / junto al inmenso mar, / muriéndose de sed un peregrino / clamaba sin cesar: / ‘Calma la sed, oh Dios, de mi agonía / y toma el corazón’. Callaba su Dios y el mar seguía / con monótono ritmo su canción.” OCT, V, 867.

deja que rieguen tu alma,
deja que brote a su riego
en tu seno dulce planta.
Verás que al sentirse sola,
cuando su hermosa flor brote,
abrirá el cerrado cáliz
en la calma de la noche.
Sentirás que convertidas
las lágrimas en aroma
darán frescura de flores
al aire de tu alma toda.
Si la flor se aja muy pronto,
no la deploras, maduro
se abrirá chorreando vida
de tus pesares el fruto.
Y sus semillas entonces
podrás lanzarlas al mundo,
flores de dulce consuelo
producirán en alguno.²⁸³

Aunque se palpan las mismas carencias compositivas que en los poemas anteriores, se trata de un poema más íntimo y donde el pesimismo abre paso a la esperanza. Además del camino hacia el interior que traza y propone, quizás lo más destacable es su sentido metapoético, pues se cierra apelando a la dimensión purgativa de la poesía como “consuelo”, tanto para el autor como para el futuro lector. Cabe añadir que de este poema tenemos noticia por una carta a Ernesto A. Guzmán del 14-X-1909, en la que se refiere Unamuno a “una de mis poesías de juventud, de las inéditas”, y recoge algunos fragmentos de la misma.²⁸⁴

Por último, dentro de esta producción poética del joven Unamuno, también hemos de incluir el poema escrito en euskera “Gabon abestia”, del que ya nos ocupamos en este mismo bloque.²⁸⁵ Como decíamos entonces, se trata de un conjunto de villancicos o poemas navideños dedicados a su amigo Bartolomé Ercilla.²⁸⁶ Sobresale especialmente el momento en que Unamuno ensalza las virtudes del euskera para el canto: “No hay lengua / más bonita que el euskera / para celebrar / esta gran ocasión.” Asimismo, a este poema también podríamos sumar otras dos composiciones poéticas de Unamuno escritas en euskera tituladas “Iru erregue andiak” y “Gora”, de las cuales ha

²⁸³ SERRANO, Carlos. Unamuno y *El Nervión* de Bilbao (1893-1895). En *Volumen Homenaje Cincuentenario Miguel de Unamuno* (edición de Dolores Gómez Molleda). Salamanca: Casa-Museo Unamuno, 1986, p. 310.

²⁸⁴ UNAMUNO, Miguel de. *Epistolario americano (1890-1936)* (edición, introducción y notas de Laureano Robles). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1996, p. 335.

²⁸⁵ Cfr. pp. 325-326.

²⁸⁶ “Zeruko aingeruak, / txoriak bezela, / danok kantatzen dute / Jauna eldu dala. / Arek kantatzen dute... ta poz aundiagoz, / Jaungoikoaren jaiotza / geure gozo euskerak. / Geure euskera baño / berba ederago / ezta gauza ain aundi / zelebratutako.” ONAINDIA, Aita. *Milla euskal olerki eder*, vol. II. Bilbao: La gran enciclopedia vasca, 1976, p. 676.

dado cuenta Gabino Garriga.²⁸⁷ Sin embargo, no hemos logrado localizar ninguno de los dos poemas en su archivo de Salamanca.

En suma, la labor poética de Unamuno durante estos años de formación fue más un ejercicio esporádico de adiestramiento en el dominio de la palabra que otra cosa. La explicación más plausible nos llevaría a que sus dotes intelectuales estaban enfocadas entonces hacia problemas filosóficos y filológicos, y a que, en el terreno literario, comenzó antes a adiestrarse en los géneros en prosa que en la poesía misma. No obstante, en algunos de estos poemas, como hemos visto, ya eran visibles en germen sus cualidades para este viejo arte de la poesía.

II.8. El estreno teatral

Con el teatro ocurre al joven Unamuno algo similar que con la poesía. Al margen del borrador de la obra de teatro en cuatro cuadros “Por romper un plato”, que finalmente se convertiría en el cuento “El dios Pavor” (CST, 6-13), la única pieza teatral compuesta por él en estos años fue “El custión de Galabasa”. Se trata de un sainete en siete escenas que compuso en 1887 y cuya representación se estrenó el 10 de abril de ese mismo año, en un domingo de Pascua, en Guernica.²⁸⁸ De ello tenemos noticia por el propio Unamuno, que bajo el pseudónimo de Manu Ausari firmó el 13-IV-1887 en *El Noticiero Bilbaino* una crónica del estreno escrita en la jerga de los “jebos” o aldeano vizcaínos, titulada “Carta de Manu Ausari” (PJ, 355-356).²⁸⁹ Asimismo, existe un manuscrito de Unamuno titulado “Cuento de punsi3n en Guernica”, escrito igualmente en jerga “jeba” y firmado por Manu Ausari, y que viene a ser otra crónica del citado estreno de “El custión de Galabasa” (EISE, 151-152). A estos testimonios del propio autor, podemos sumar el de José de Orueta, que acompañó a Unamuno a Guernica para asistir a su debut teatral y, años después, dio cuenta de ello en sus *Memorias*:

En aquella época hicimos los amigos una memorable excursión a Guernica, donde con no sé qué pretexto benéfico, dimos una función de teatro grandiosa; la parte musical la

²⁸⁷ GARRIGA, Gabino. Algunos euskeldun-berri. *Boletín del Instituto Americano de Estudios Vascos*, enero-marzo 1957, nº 28, vol. 8, p. 124.

²⁸⁸ En torno a la fecha de dicho estreno, no existe consenso entre los investigadores unamunianos que se han ocupado de datarlo. Según Laureano Robles, tuvo lugar en las Fiestas Euskaras de Guernica de 1888: “Pienso que el sainete se presentó en las Fiestas Euskaras, de Guernica en 1888, celebradas para cultivar y promover el folklore vasco,...” EISE, 17. En cambio, que Ereño Altuna, que ha desarrollado una exhaustiva investigación sobre el estreno de este sainete, lo sitúa el 10 de abril de 1887. Cfr. EREÑO ALTUNA, José Antonio. Sobre una cuestión disputada: la fecha de “El custión de Galabasa”, de Unamuno. CCU, XXX, 135-141.

²⁸⁹ Ereño Altuna ha subrayado los paralelismos entre este artículo y la obra en cuestión, basándose en las alusiones del artículo a los personajes de la obra y en el uso de “comparaciones casi idénticas” y de ciertas “expresiones clave”. *Ibidem*, p. 141.

sostuvieron Juan Carlos, Cleto Alaña, Julio Igartua y otros, y en la literaria, se presentó una deliciosa comedia de aldeanos, de Miguel de Unamuno, que sería la primera o de las primeras de sus producciones y probablemente perdida. Se llamaba 'La cuestión del calabasa', y el enredo consistía en el que armaban discutiendo dos aldeanos sobre la propiedad de ese fruto, que procediendo de una planta en la huerta del uno, había nacido y crecido en la huerta del otro; y tenía muchísima gracia.²⁹⁰

Como podemos apreciar aquí, la obra era una comedia de aldeanos, un “sainete jebo” escrito en estilo costumbrista, con la peculiaridad de alternar la prosa y el verso. Narra la discusión de dos campesinos en torno a la propiedad de una calabaza que, habiéndola plantado un hortelano en su tierra, había madurado en el terreno de su vecino e invadido su parcela, por lo cual, el tal vecino se quedó con la calabaza. Eso es lo que motiva el pleito que hila la trama. Más allá del contenido, lo que nos interesa destacar es cómo late en esta obra el interés del joven Unamuno por el costumbrismo y la cultura popular del País Vasco, visible en el escenario donde sitúa la trama, en los personajes y el uso por parte de estos de la jerga de los “jebos”. Precisamente a propósito de esto último, Antonio M^a Labayen ha subrayado el relevante papel desempeñado por Unamuno en la formación del “teatro éuskaro”, sobre todo, con su particular cultivo del “estilo bilbaino” en este sainete. Sitúa así “El cuestión de Galabasa” entre los “pinitos de escritor euskérico” de Unamuno, definiendo dicha obra como “sainete jebo, en un chapurreado vasco-castellano, verdaderamente chabacano, y de mal gusto en prosa y verso.”²⁹¹ Desde ahí, insiste Labayen la honda huella que dejó Unamuno, junto a Emiliano de Arriaga, Resurrección M^a Azkue y Alfredo de Echave, en los orígenes del arte teatral vasco. También Juaristi ha dedicado algunas palabras a esta obra y, aunque yerra en su fecha de composición al ubicarla en 1880, sí que acierta al destacar “hasta qué punto era ya capaz de enriquecer el dialecto literario vascongado de Belaunde con nuevas aportaciones derivadas de una atenta observación de la variedad vizcaína del vascuence.”²⁹² Ese, a mi modo de ver, es el principal mérito de esta pieza teatral, el cultivo literario del dialecto bilbaino por parte del joven Unamuno.

Por otra parte, el hecho de que se tratara de un sainete tiene su explicación en el gusto que don Miguel manifestó por este género en tanto que manifestación de lo popular, del pueblo vivo. En cambio, sentía verdadera aversión por el teatro erudito, que consideraba “divorciado del pueblo”. Así lo dejó ver en el ensayo “La regeneración del

²⁹⁰ ORUETA, José de. *Memorias de un bilbaíno: 1870 a 1900* (prólogos de José María de Areilza y Ángel María Ortiz Alfau). Bilbao: El Tilo, 1993, p. 167.

²⁹¹ LABAYEN, Antonio María. *Teatro Éuskaro. Notas para una historia del arte dramático vasco*, vol. I. San Sebastián: Auñamendi, 1965, p. 66.

²⁹² JUARISTI, Jon. *El chimbo expiatorio (La invención de la tradición bilbaina, 1876-1939)*. Madrid: Espasa-Calpe, 1999, p. 48.

teatro español” (1896): “Con sus defectos y todo, el género chico es lo que queda de más vivo y más real, y en los sainetes es donde se ha refugiado algo del espíritu popular que animó a nuestro teatro glorioso. El género grande vive divorciado del pueblo, sin penetrar en su vida dramática,...” (OCE, I, 896) A propósito de la parca relación de este joven Unamuno con el teatro, cabe mencionar también cómo en el artículo “En el Teatro Arriaga. *Realidad*”, publicado en *El Nervión* el 30-VIII-1892, realizó una reflexión sobre el teatro de su tiempo. El punto de partida fue la representación en Bilbao de la obra *Realidad*, si bien no incide tanto en la obra como tal, sino en la depauperada actitud del público y en las nefastas consecuencias que esto suponía para los autores teatrales.

Se va al teatro a *distraerse*, más que con la obra, con la concurrencia, y se va más por hábito social que por amor al arte. Y así resulta que el autor dramático para llamar la atención de gentes armadas de gemelos y joyas tiene que echar mano de golpes de efecto [...]

Así sucedió anoche y sucederá siempre que se den obras como *Realidad*, dentro de los actuales hábitos del público que concurre a teatros, sucedió que hallaban muchos lánguido el desarrollo y pesado los monólogos y tiquismiquis psicológicos de los personajes.

El público está acostumbrado a dejarse impresionar por sucesos de bulto y casos extraordinarios, y nada habituadas las gentes a sondear su conciencia y bucear en ella.²⁹³

Para terminar, podríamos cerrar este capítulo cotejando algunas de estas escasas notas juveniles sobre el teatro con las reflexiones en torno a dicho arte que desarrolló en su madurez, donde uno de sus focos de atención se situó también en el público. Así, en “Impresiones de teatro” (1913), denunciaba Unamuno que el público acudía al teatro a descansar y a distraerse, o a buscar el mero “espectáculo”, en lugar de ir a inquietarse y a recibir “hondas y firmes emociones”. Sin embargo, es en esto último donde, a su juicio, reside el verdadero sentido del teatro, en la posibilidad de que el público se identifique y adentre en los personajes y en lo que representan. Como vemos, esto coincide con las reflexiones del artículo de juventud que acabamos de citar. Por otra parte, en su madurez insistirá también Unamuno en que la raíz del problema no solo está en el público, sino en los autores, que se pliegan a las exigencias de aquel. En ese sentido, en el ensayo citado “La regeneración del teatro español” (1896), apuntaba que el problema del teatro de su tiempo es que no vivía ya del pueblo ni buscaba su sustento en las entrañas de este, sino que estaba “teatralizado”, es decir, reducido a “teatro de teatro”. Desde ahí planteaba como alternativa que: “Al teatro, que languidece por querer nutrirse de sustancia propia, no le queda otra salvación que bajar de las tablas y volver al pueblo.” (OCE, I, 896)

²⁹³ UNAMUNO, Miguel de. *Política y Filosofía. Artículos recuperados (1886-1924)* (edición de Diego Núñez y Pedro Ribas). Madrid: Fundación Banco Exterior, 1992, p. 15.

II.9. Los primeros cuentos

Dentro de la escritura de creación, el género del cuento fue en el que Unamuno se mostró sin duda más pródigo durante esta etapa. El origen de su vocación como escritor de ficciones podemos ubicarlo en los años de su bachillerato, concretamente, en las temporadas que pasó en la casa familiar en Deusto. Fue allí, leyendo en el campo la obra de Antonio Trueba, *Marisanta: cuadro de un hogar y sus contornos* (1874), donde por primera vez le fue revelada la íntima vinculación entre el mundo real y el mundo de la ficción, y con ello, la posibilidad de ser él mismo autor de ficciones. En el artículo “Lo que debo yo a Trueba” (1920), lo explica con detalle:

Trueba me descubrió, siendo yo casi un niño, uno de los más fecundos y hondos principios de la vida del espíritu.

Era yo casi un niño, tendría doce o catorce años, y buscaba ya pasto a mi espíritu, acaso consuelo a la vida -hay tristezas inconscientes, y el fondo de mi mocedad fue agorera melancolía- en la lectura de obras de ficción, de novelas, de poemas. Pero la acción de esas novelas, de esas leyendas, tenía que ocurrir en tierras y en tiempos lejanos y desconocidos, cuando no en países fantásticos. Había un mundo de fantasía que no era, que no podía ser, aquel mismo en que vivíamos.

Por entonces, y mientras hacía el bachillerato, solía pasar los meses de verano [...] en una casita de campo que tenía mi abuela en la mitad de la anteiglesia de Deusto. Y allí leía por las tardes y en las veladas. [...] Y entre tanta truculencia fantástica, cayó en mis manos un libro de Trueba, que se llama *Marisanta: cuadro de un hogar y sus contornos*.

A este libro que por íntima piedad no he de volver a leer, le debo acaso, el más grande descubrimiento de mi vida. En él se hablaba del caserío de Echezuri, que estaba allí, a pocos pasos de nuestra casita de campo, y de otro caserío que se alzaba al otro lado del río, en Olabeaga, junto a San Mamés. Luego, ¿podía ponerse una ficción poética, un mundo de fantasía y de amor y de leyenda, allí, en la tierra misma que pisaba? Y alzando mis ojos, húmedos de lágrimas, [...] pensaba que, pues en ellos hubo leyenda, podría yo poner leyenda en mi vida. Y así es como me enseñó Trueba, antes que nadie, que el mundo de la ficción y de la poesía vive, no al lado, sino dentro del mundo de la realidad y de la prosa; [...] No sé si he descubierto después nada que me haya valido más. (OCE, VIII, 428)

Este descubrimiento pudo ser, pues, el desencadenante de su vocación de ser escritor, que no tardaría mucho en emerger. Unamuno fue además siempre consciente de esta deuda, como deja ver en el artículo “¿Conferencias? ¡No!” (1935), donde afirma sobre Trueba: “fue él quien me ayudó en mis primeros pasos de escritor en mis mocedades”. (OCE, VIII, 1250) Del mismo modo, en un poema del *Cancionero* (1928-36), evocando su relación con él, escribe: “Tú fuiste, Trueba, el primero / que adivinara mi sino; / Dios te puso en mi camino / cuando rayó mi lucero.” (OCE, VI, 1288) No cabe duda, por tanto, que esta experiencia lectora fue decisiva en lo que a la vocación literaria de Unamuno se refiere. En ese sentido, ha subrayado González Egido acerca de la importancia de aquella lectura de Trueba: “le impresionaría la posibilidad de que la literatura se pudiera relacionar con la vida inmediata, personal, vivida, próxima a la

autobiografía, lo que acabaría siendo el modelo de sus libros.”²⁹⁴ En efecto, se trataba de la revelación de que la literatura late como posibilidad en la realidad misma que nos rodea y está en estrecha relación con la propia biografía, como pronto quedará patente en sus primeras creaciones literarias. De aquí podemos deducir una de las notas características de los cuentos de Unamuno y, en general, de sus obras de ficción, como es la relación entre su obra y su vida; ya sea su mundo externo, como ocurre con la mayoría de sus primeros cuentos, o su mundo interno, como iría siendo predominante a largo de su maduración como escritor. El caso es que esa relación acabaría erigiéndose en una de sus máximas como autor de ficciones, según él mismo sostiene en *Cómo se hace una novela* (1927): “toda novela, toda obra de ficción, todo poema, cuando es vivo, es autobiográfico. Todo ser de ficción, todo personaje poético que crea un autor hace parte del autor mismo.” (OCE, VIII, 732)

Antes de adentrarnos en los cuentos del joven Unamuno y en cuestiones de estilo, lenguaje, temas fundamentales..., conviene bosquejar los caracteres del género cuento. Fue en el siglo XIX cuando el cuento se consolidó como género literario, gracias en buena medida al crédito que se le concedió en el romanticismo, tanto desde su cultivo mismo por parte de los escritores románticos, como desde su reivindicación estética, orientada a que el cuento dejase de ser observado como una degeneración de la épica. A este último respecto, hay que tomar en consideración que el cuento posibilitaba un entronque con aquellas tradiciones literarias populares y orales, entonces carentes de prestigio, pero que los románticos ensalzaban. A partir de ese impulso, fueron proliferando a lo largo del siglo XIX las narraciones fantásticas y populares, entre lo legendario y lo costumbrista, lo cual posibilitó su recuperación y puesta en valor. A ello contribuyó también el despegue entonces de la prensa, que favoreció el éxito de los géneros narrativos breves. Desde ahí, el género del cuento se diversificó de forma extraordinaria, escribiéndose cuentos fantásticos, costumbristas, históricos, sociales, humorísticos, satíricos... Por otra parte, este repunte implicaba necesariamente una cierta transformación del género en un sentido de modernización. En ese sentido, se registraron cambios en las directrices de composición, de manera que el cuento ya no tenía que limitarse a ser un cuadro de costumbres, sino que podía consistir en la “elevación de un instante”, es decir, la narración de un momento que por su capacidad simbólica pudiese contener sintéticamente toda una vida. Esto se hará visible, sobre

²⁹⁴ GONZÁLEZ EGIDO, Luciano. *Miguel de Unamuno*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1997, p. 41.

todo, a partir de la segunda mitad del XIX. Desde entonces, muchos cuentos se caracterizarán por concentrarse en torno a una idea, pasando a ser consideradas las descripciones de los personajes o del marco externo como elementos propios más bien de la novela, que no del cuento. No obstante, también siguió cultivándose el cuento de estilo costumbrista, cargado de descripciones y ceñido a lo externo, conviviendo sendas tendencias a lo largo del siglo. Lo que sí compartirán ambas será la extensión breve y la concentración de la narración en aspectos muy significativos de la trama.²⁹⁵

En el caso de Unamuno, buena parte de sus primeros cuentos están más cerca del romanticismo y el costumbrismo que del cuento moderno, como ha observado Paucker.²⁹⁶ Esto tendría su explicación en las lecturas del género de las que se nutrió en su juventud: Antonio Trueba y el denominado “romanticismo vascongado” (Goizueta, Araquistain...), donde predominaban el costumbrismo y lo legendario fantástico; los cuentos de Clarín, que también fueron una importante influencia;²⁹⁷ y alguna que otra incursión en el romanticismo alemán, como es el caso de Berthold Auerbach y sus *Narraciones populares de la Selva negra*.²⁹⁸ No obstante, la influencia fundamental venía del “romanticismo vascongado”, como se puede apreciar en la ambientación de los cuentos de juventud de Unamuno, enmarcados en su mayoría en el País Vasco. Esto daría fe de su fidelidad al estilo costumbrista.²⁹⁹ Ahora bien, sobre esto último conviene

²⁹⁵ Cfr. BARQUERO GOYANES, Mariano. *El cuento español en el siglo XIX*. Madrid: CSIC, Patronato Menéndez Pelayo e Instituto Miguel de Cervantes, 1949.

²⁹⁶ “Considerando los cuentos unamunianos en conjunto se puede decir que en el tono y en eso de ‘redondear el cuento’ [...] se parece más al cuento tradicional que al moderno.” PAUCKER, Eleanor Krane. *Los cuentos de Unamuno, clave de su obra*. Madrid: Minotauro, 1965, p. 143.

²⁹⁷ En una carta del 9-V-1900, Unamuno informaba al mismo Clarín de la importante influencia que había constituido en su juventud: “Ha sido usted en gran parte uno de los educadores de mi mente, me ha llamado la atención sobre cosas, autores e ideas, me ha hecho sentir con muchos de sus cuentos. Siendo yo un mozo de veinte a veinticinco años, allá en Bilbao, [...] Débole, pues, esta gratitud.” V. V. A. A. *Epistolario a Clarín* (prólogo y notas de Adolfo Alas). Madrid: Escorial, 1941, p. 84.

²⁹⁸ Berthold Auerbach (1812-1882). Literato alemán de origen judío, que formó parte del grupo La Joven Alemania. Entre su obra, destaca *Schwarzwälder Dorfgeschichten -Narraciones populares de la Selva Negra-* (1843-53), una recopilación de cuentos en los que retrataba las costumbres y tradiciones de las clases populares y campesinas de la región alemana de Suabia. El entusiasmo que la lectura de esta obra levantó en el joven Unamuno se pone de manifiesto en el cuaderno *Notas entre Madrid y Bilbao*: “Nunca olvidaré la leyenda titulada ‘Der Lauterbacher’ en las ‘Narraciones populares de la Selva negra’ de Bertoldo Auerbach. Es uno de los libros que más me gustan, sencillo, claro, dulce, lleno de vida. Aquel maestro es una gran figura, y Eduvigis está retratada de mano maestra, es siquiera una mujer real y no de novela, una mujer que come, bebe, anda y no dice necedades románticas ni está suspirando a todas horas. Tengo que volver a leer el tal cuento porque cuando lo leía sentía en el alma alivio.” NMB, 50-51. La leyenda a que se refiere Unamuno es “El maestro de escuela”, con la cual Auerbach abría el mencionado libro. Cfr. AUERBACH, Berthold. *Narraciones populares de la Selva Negra* (traducción de A. Fernández Merino). Barcelona: Francisco Pérez, 1883, pp. 11-119.

²⁹⁹ En ese sentido, afirma Landa Sopeña: “Los primeros artículos y cuentos de Unamuno (antes de 1890) están en la tradición del costumbrismo y muy influidos por Trueba. Son, a su modo, y sin grandes pretensiones, escenas vizcaínas.” LANDA SOPEÑA, María de las Mercedes. *Unamuno y el País Vasco*. Tesis Doctoral, Universidad de Deusto, 1990, pp. 16-17.

matizar que ese costumbrismo es evidente en sus primeros cuentos, pues se recrea en las descripciones del paisaje, los tipos sociales, las costumbres... Pero también es cierto que inyectó a ese costumbrismo una cierta dosis de realismo, ya que con sus descripciones de los personajes, las escenas, el paisaje..., no buscaba recrear un tiempo pasado, sino reflejar más bien su presente, el tiempo y el lugar que a él mismo le rodeaban.³⁰⁰ A esto, hemos de añadir también cierta propensión, ya visible en algunos trabajos de esta etapa, a escribir cuentos cada vez más concentrados, casi desnudos de descripciones externas, y en los que lo central, antes que el argumento, era el drama interior de los personajes. En el comienzo del relato “El héroe” (1889), nos da una importante pista en esta dirección, cuando sugiere: “No es la cuestión que pasen muchas cosas en un cuento; me parece que basta con que suceda una sola bien.” (OCT, II, 745) Por otra parte, podemos advertir desde aquí cómo algunos cuentos del joven Unamuno constituyen un anticipo de sus futuras novelas modernistas, sus denominadas *nivolas*. A este mismo respecto, ha destacado Paucker “el papel decisivo del aprendizaje en el cuento por el cual pasó Unamuno”, afirmando con ello que “la precedencia de la técnica novelística desnuda ha hecho ya su eclosión en los cuentos.”³⁰¹ Se trata, además, de algo en lo que concuerdan la mayoría de los críticos que han estudiado sus cuentos. Así, Harriet S. Stevens sostiene que ellos se encuentran los “gérmenes” de su ulterior obra novelesca.³⁰² En la misma línea, afirma Paucker que los rasgos más significativos de la novela de Unamuno se perciben ya en sus cuentos, argumentando que el cultivar la brevedad de este género fue lo que le instó a prescindir de lo externo y a mostrar al desnudo el drama interno de los personajes.³⁰³ Es decir, que para llegar a las *nivolas*, el

³⁰⁰ A este respecto, ha subrayado César Real de la Riva que “Unamuno se ensaya en un descriptivismo realista muy de la época y del cual se sentía muy necesitado para sus faenas de novelador, y a base de abundantes observaciones y detalles, construye con finalidad impresionista animadas estampas, llenas de costumbrismo...” REAL DE LA RIVA, César. Unamuno a la busca de sí mismo. En *Unamuno y Bilbao. El centenario del nacimiento de Unamuno*. Bilbao: Junta de Cultura de Vizcaya, 1967, p. 249.

³⁰¹ PAUCKER, Eleanor Krane. *Los cuentos de Unamuno, clave de su obra*. Madrid: Minotauro, 1965, p. 153. A esto, añade más adelante: “Parece que Unamuno quería llegar a las obras de ficción más amplias estrenándose en el cuento y que las técnicas novelísticas que iban a llegar a su colmo años después aparecen ya en el Unamuno cuentista.” *Ibidem*, p. 197.

³⁰² “Gérmenes, pues, estos cuentos, en doble sentido: a veces en el de embrión de la novela futura, de la novela posible (que acaso no llegó a ser escrita), y también en el de minúsculos seres vivos, microbios ideológicos difundidos por el vasto mundo para que lo impregnaran y lo contagiaran de sagaz locura, de heroica cordura, y preparasen así el terreno para los atrayentes imposible soñados por el autor.” STEVENS, Harriet S. Los cuentos de Unamuno. En *Miguel de Unamuno* (edición de Antonio Sánchez Barbudo). Madrid: Taurus, 1974, p. 298.

³⁰³ “Claro está que el género del cuento, su misma brevedad, hace que el autor excluya todo lo que no sea acción (interior o exterior); así esto le lleva a Unamuno a sustituir la lucha tradicional del hombre con el ambiente con la lucha dentro de una sola personalidad.” PAUCKER, Eleanor Krane. *Los cuentos de Unamuno, clave de su obra*. Madrid: Minotauro, 1965, p. 150.

escritor vasco tuvo que pasar necesariamente por un adiestramiento en el género del cuento. De ahí asumió ciertas características, como la brevedad, la desnudez del escenario o la preeminencia del diálogo, que luego aplicó a la renovación emprendida por él mismo frente a la novela naturalista y realista, pues se adaptaban perfectamente a las ficciones que quería escribir, orientadas más hacia el mundo interno que hacia el externo.³⁰⁴ Así pues, los cuentos del joven Unamuno conjugaron dos estilos: uno romántico y costumbrista, en cuentos que eran un retrato de su mundo vasco y sus tradiciones; y otro más moderno, en cuentos que constituían una escenificación de los dramas íntimos que a él mismo le azoraban. Desde ahí, podemos comprender que la técnica empleada en estos cuentos fuese bastante variada, como ha visto Paucker.³⁰⁵ Ahora bien, pese a esta variedad técnica, una de las figuras que apenas cambia es la voz del narrador, que en la mayoría de estos cuentos de juventud es la del “autor omnisciente”, que también utilizaría el Unamuno novelista.

En cuanto a la temática de estos cuentos, se impone nuevamente la distinción entre sus dos estilos. Por un lado, en los cuentos costumbristas, los temas oscilarían entre las tradiciones y leyendas de la cultura vascongada, y el retrato tanto del mundo rural vasco, como de su viejo Bilbao. En estos, el centro temático estaría en el mundo externo y, como ha subrayado Paucker, predomina un tono lírico.³⁰⁶ Por otro lado, en los cuentos de corte moderno, el centro estaría en el mundo interno, en el drama íntimo de los personajes. Esto nos lleva a otra característica de los primeros cuentos de Unamuno, su carácter dramático, pues muchos de ellos son cuentos trágicos, tematizados en torno a la muerte. Él mismo afirmaba en su cuaderno *Notas entre Madrid y Bilbao* esta tendencia dramática de sus primeros cuentos, señalando como origen de esa propensión el que su carácter se hubiese visto abocado desde niño a “pensar en la muerte”.³⁰⁷ Incluso reconoce aquí que le gustaría escribir sobre asuntos menos sombríos, pero que es su carácter quien le guía, y este ha sido formado en la oscura compañía de una vela, una biblioteca y una familia grave y severa.

³⁰⁴ En este sentido, Harriet S. Stevens los ha definido del siguiente modo: “Los cuentos de Unamuno, breves, fibrosos, restringidos casi siempre, como sus novelas, a la narración de peripecias interiores, vibran con la luminosa intimidad de la poesía.” STEVENS, Harriet S. *Los cuentos de Unamuno*. En *Miguel de Unamuno* (edición de Antonio Sánchez Barbudo). Madrid: Taurus, 1974, p. 299.

³⁰⁵ “Cada tema requiere un límite distinto y una técnica nueva, como en la poesía, lo cual explica en parte la variedad técnica de los cuentos de Unamuno.” PAUCKER, Eleanor Krane. *Los cuentos de Unamuno, clave de su obra*. Madrid: Minotauro, 1965, p. 147.

³⁰⁶ “Los primeros cuentos unamunianos tiene un tono más suave y son más líricos.” *Ibidem*, p. 46.

³⁰⁷ “Siempre he sido muy dado a pensar en la muerte y es porque vivo entre aficiones muertas, entre libros que parecen cadáveres y con ideas que parecen esqueletos.” NMB, 52.

Así se ha ido formando mi carácter y mi pensamiento tortuoso, enigmático, a veces incomprensible. Tengo escritos en ratos de ocio diez o doce cuentos pero resulta que son cuentos oscuros, ininteligibles, en que hay que adivinar la idea, sin colorido, ni vida, ni descripciones, ni interés dramático. ¡Si yo pudiera escribir narraciones alegres, populares, sencillas, para que todo el mundo las pudiera leer, llenas de luz y fuego! (NMB, 50)

Esta afirmación es extensible a buena parte de sus primeros cuentos, que servían a Unamuno como medio de expresión de lo que se cocía en su interior. Dado su carácter, es lógico que su obra, incluso en estos primeros compases, no diese frutos deliciosos al paladar, sino bocados amargos, tocados del sabor de la bilis con que se rumiaban por dentro, pese a la aparente calma externa. Él mismo era consciente de ello, de la distancia entre su yo interno y su yo externo, y de cómo el primero presidía sus escritos: “Yo soy alegre, hablador y bromista entre amigos, y cuando cojo la pluma sin querer se me escapan notas tristes o secas, melancólicas o duras.” (NMB, 80) Esto explica también, por otra parte, el estilo y el lenguaje empleados en estos primeros cuentos, como deja ver en una carta a Pedro Múgica de julio de 1890:

Yo nada encuentro como escribir en una lengua clara, fuerte, cruda, ruda, sin más que verbos y sustantivos, hecha a hachazos, una historia honda, fuerte, en que palpiten todas las pasiones, en que se rasguen los velos, en que brille radiante y desnuda la Verdad, el hombre bruto, [...] los furores del espíritu, del divino animal no echado aún a perder por la razón. (EPM, 120)

Otro texto al merece la pena prestar atención, pues recoge en parte las máximas por las que se regía el joven Unamuno a la hora de crear sus cuentos, es la introducción que escribió para su cuento “El héroe”, fechado en mayo de 1889 y donde se anticipan algunos de los elementos de su teoría de las *nivolos*.

Se me ocurre contar un cuento que habrá sucedido muchas veces y en que diga lo menos que pueda decirse.

No es la cuestión que pasen muchas cosas en un cuento; me parece que basta con que suceda una sola bien.

En el collar de los sucesos tristes y alegres que componen nuestra vida son lo de menos las perlas y lo de más el hilo de oro que las engarza.

Yo desearía contar el sucedido sin poner nombre al protagonista ni decir dónde sucedió y aun si pudiera ser sin palabras porque sin palabras se me ocurrió, aunque hay quien cree que es imposible imaginar sin ellas. (OCT, II, 745)

Aquí están implícitas, la desnudez de la narración, la limitación de la trama, la ausencia de descripciones..., características que estarán presentes en las *nivolos* unamunianas. A ello podríamos añadir, aunque no lo menciona aquí, la tendencia a encarnar una problemática filosófica en los personajes y la historia que protagonizan, como se puede apreciar en algunos cuentos de esta época. A este respecto, podríamos incluir como factor influyente en estos primeros cuentos de Unamuno el hecho de que, tras regresar a Bilbao, empezase a observar las limitaciones de ese racionalismo al que

había confiado sus proyectos filosóficos. Esto podría explicar su tendencia creciente a escribir cuentos, si aceptamos la hipótesis de que ya entonces la creación literaria empezó a constituir para él una alternativa a la reflexión racional a la hora de afrontar los “eternos problemas” que presidían sus inquietudes, como el conflicto razón y fe, el miedo a la muerte, o la cuestión de la inmortalidad. En ese caso, como han visto Paucker y Laureano Robles, el cuento se convertía, al igual que la novela poco después, en vehículo de expresión de sus ideas y afanes filosóficos.³⁰⁸

Una vez realizada esta introducción, podemos iniciar un recorrido por los cuentos más significativos del joven Unamuno, que articularemos a partir de las diferentes cuestiones que abarca en ellos. Esto nos llevaría en primer lugar al *Cuaderno V*, donde está recogido el cuento inédito “El testamento de un... ¿loco?” Se trata de un cuento tematizado en torno a la muerte y el drama del tiempo. Desde las confesiones de Felipe, el protagonista enfermo de cáncer, el vértigo ante la proximidad de la muerte es el hilo conductor del relato. Por un lado, su dolor no se cifra en orden a su propio sufrimiento, sino al que había de deparar a sus seres queridos, sobre todo, a su novia Juana.³⁰⁹ Por otro lado, la cercanía de la frontera de la muerte suscita en Felipe una reflexión en torno al drama del tiempo.³¹⁰ El protagonista se sabe así dentro de una compleja encrucijada, “entre el tiempo y la eternidad”. Es posible que Unamuno esté recreando aquí el miedo a la incertidumbre del futuro *postmortem*, pues el protagonista se obceca en que se preserve el recuerdo de su pasado feliz junto a su novia, latiendo en ese recuerdo vivo la única posibilidad de supervivencia. Por esa razón, le indica nada más comenzar su propio testamento: “Llórame cuanto quieras, pero no me olvides.” (CV, 1) A juicio de Felipe, solo en el recuerdo avivado por el amor cabe la posibilidad de la inmortalidad, de vencer al porvenir y a la muerte.³¹¹ Por otra parte, a estas

³⁰⁸ “Escribir una obra de ficción le ofrece lo que la razón le niega, una forma no sistemática. [...] la obra de ficción es capaz de darle al creador la inmortalidad que no puede alcanzar de otra manera:...” PAUCKER, Eleanor Krane. *Los cuentos de Unamuno, clave de su obra*. Madrid: Minotauro, 1965, p. 59. “Aunque aparentemente sus Cuentos o escritos breves den la impresión de estar compuestos como mera distracción, en todos ellos se esconde un mensaje, una idea que intenta hacer llegar a sus lectores. Todos los escritos de Unamuno están preñados de pensamientos e ideas más importantes que el relato en sí.” ROBLES, Laureano. *Los “cuentos” de Unamuno*. Salamanca: Asociación de Antiguos Alumnos de la Universidad de Salamanca, 1997, pp. 18-19.

³⁰⁹ “el alma se me enturbia al pensar las congojas y dolores, lágrimas y tristezas que mi muerte te acarrearé.” CV, 8. “Me duele vuestro dolor, no el mío.” CV, 13-14.

³¹⁰ “te escribo entre el tiempo y la eternidad. Al presentir el porvenir, abismo tan profundo que creo no tiene fondo, no me estremezco como te pudiera parecer. Voy a ser libre, y amo aún esta prisión que me encierra. Siento son estos nuestros últimos días; en breve resucitaré. Si el porvenir no me preocupa, siento sacudidas al volver la vista al pasado.” CV, 1.

³¹¹ Diversos textos de este corte se suceden a lo largo del relato: “Si la soledad te entristece, sumérgete en tu espíritu, yo bajaré en esas serenas noches a hacerte compañía. Arrullaré tu sueño con cantos sin ruido y

consideraciones en torno a la muerte subyace una concepción dualista del hombre como compuesto de cuerpo y alma, que aparece en diferentes momentos de la narración, siendo el dolor quien despierta la conciencia de esa separación.³¹² Aquí podríamos intuir, con las precisas reservas, una cierta aserción por parte de Unamuno de la inmortalidad del alma en la línea de su formación católica y que queda patente cuando el protagonista alude a su madre, ya fallecida, y a su inminente reencuentro con ella en la vida de ultratumba.³¹³ Pero Felipe también vive este trance de manera conflictiva, entendiendo por un lado la muerte como sinónimo de libertad, y reconociendo por otro que no deseaba abandonar la “prisión” de la vida.³¹⁴ Asume así ante su muerte una actitud senequista,³¹⁵ si bien no puede disimular su miedo y, conforme avanza el testamento, aparece la angustia: “Por momentos siento vértigo al asomarme al borde de este pozo sin fondo que llamamos eternidad.” (CV, 11) En efecto, es a la eternidad a lo que teme. Por eso apela al pasado, que está dentro del tiempo y es sinónimo de seguridad, mientras la eternidad está rodeada por un halo de incertidumbre que desasosiega. La historia no acaba aquí, sino que Unamuno la prorroga vertiéndola al modo epistolar, con dos cartas firmadas por Felipe. En ellas, vuelve a apelar al dualismo cuerpo-alma y a invocar la necesidad de asumir una actitud estoica ante la muerte, aunque no puede disimular su temor.³¹⁶ Felipe está preparándose para la muerte, nutriendo sus recuerdos de felices momentos pasados que espera pervivan. Pero el inexorable miedo acaba asomando. Eso es lo que parece nos quiere transmitir Unamuno con este relato, que el hombre es incapaz de asimilar la muerte, por mucho que se empeñe en ello. Siempre le acaba asaltando la necesidad de agarrarse a cualquier

sin palabras, pero llenos de dulzuras y alegrías que pasaron. Conversaremos juntos, y allí donde ni ojos extraños ven, ni la malicia cabe, repetiremos en silenciosos ensueños los juegos de niños, las medrosas conversaciones de adolescentes y hasta los deseos de un porvenir que se nos disipa.” CV, 2-3. “Sin duda para acelerar mi muerte quieren esté todo el día pensando en la eternidad, cuando hallo mayor consuelo en pensar en el tiempo que pasó.” CV, 10.

³¹² “Los dolores que estos últimos días eran atroces se me han calmado. Siento que me oprimen las ligaduras del cuerpo, y el alma lucha por desasirse.” CV, 4. “Ahora que mi alma va a despegarse del cuerpo comprendo esto que llamamos lucha del espíritu y la carne, que ni uno ni otro conviene predominen, en la paz y la buena armonía [...] está la felicidad.” CV, 8-9.

³¹³ “Voy a ver a mi madre, me dije entonces. ¡Con cuánto amor esperaba me despertase para tomarme de la cuna, y absorber en besos mi cariño! Con tanto amor, creo yo, espera ahora despierte de este mundo, para tomarme en brazos (?) y llevarme por esos inmensos espacios, ¿quién sabe adónde?” CV, 5.

³¹⁴ “Voy a ser libre, y amo aún esta prisión que me encierra.” CV, 1. “No me aterrera la muerte, pero preferiría seguir viviendo.” CV, 5.

³¹⁵ “Aunque este cambio radical se aproxima y veo ya cerca el día de la partida, te escribo con pulso tranquilo y corazón sereno.” CV, 6.

³¹⁶ “Cuando pongo la mano sobre el pecho, late acompasado el corazón y mide el tiempo que va pasando, tengo el alma tranquila y la conciencia callada. Soy feliz en cuanto puedo. / Ahora voy ensanchando el alma. La alimento con amor, y ella crece y se calienta. Sólo temo el frío.” CV, 14.

posibilidad que apunte a la inmortalidad del alma, aunque sea el también efímero recuerdo.

Como vemos, la muerte alcanza un notable protagonismo en los cuentos del joven Unamuno, lo cual constituye un signo inequívoco de que era ya entonces una de sus principales inquietudes vitales. A este respecto, cabe interpretar, siguiendo el análisis de Julián Marías sobre la presencia constante de la muerte en las novelas de Unamuno, que la literatura hacía las veces en el escritor vasco de anticipación de la vivencia de la muerte.³¹⁷ Esto podría explicar el importante protagonismo de la muerte en estos cuentos, si jugamos con la hipótesis de que el vasco estuviese realizando con estas creaciones literarias ejercicios de anticipación y neutralización ante su mayor miedo. Como ejemplo de ello, podría servirnos otro de sus cuentos de esta época, que tiene la peculiaridad de contar con dos versiones: una primera que, bajo el título “De cómo acabaron unos amores”, está recogida en el cuaderno *Notas entre Madrid y Bilbao*; y una segunda, titulada “El fin de unos amores”, que presenta algunas modificaciones y que recogió en el cuaderno *Cuentos*. Narra la historia protagonizada por una pareja de novios que viven en un pueblo y están prestos a casarse, pero cuyo matrimonio se ve finalmente truncado. Primero, el novio retiene el momento la boda ante la intuición de la proximidad de su muerte; intuición que cada vez empezó a rondarle con más asiduidad, hasta que cayó enfermo. Sin embargo, la consecuencia fue que, tras él, su novia cayó enferma y murió, mientras que él acabó entrando en religión. Al hilo de este cuento, podemos inferir que para este joven Unamuno la muerte se define como el término que quiebra la felicidad de los seres humanos, sin esgrimir motivo alguno, salvo su carácter azaroso e irremisible. Asimismo, también subyace a este cuento la obsesión con que la idea del matrimonio perturbaba por este tiempo al escritor vasco. En cuanto a la técnica, lo más significativo de este cuento son las incursiones que su autor realiza en la trama desde la voz del narrador y las interpelaciones al lector.³¹⁸ De este modo, rompía con las formas tradicionales del

³¹⁷ “la muerte no admite, en ningún caso, reiteración. Lo único que se puede hacer con ella es anticiparla; anticiparla que no es lo mismo que esperarla o contar con ella o saber que ha de venir. Todas estas cosas se hacen *desde* la vida, consideran a la muerte como algo futuro, como algo inexistente *todavía*; en definitiva, como algo *fuera* de la vida, aunque ésta apunte a ello como a un término, a un después. Anticiparla, en cambio, es verla y vivirla en sí misma; es hacerla llegar y tenerla ya aquí, en la propia vida. Anticiparla, claro es, imaginativamente; ya que no es posible revivirla, cabe *previvirla*. Y para eso sirve la novela. / [...] Para Unamuno, es la imaginación quien puede llevarlo a penetrar sustancialmente en la muerte, quien le puede hacer gustar su verdad, como no podría hacerlo el pensamiento racional y sistemático.” MARÍAS, Julián. *Miguel de Unamuno*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1950, pp. 56-57.

³¹⁸ Varios son los ejemplos que podemos aportar: “No quería yo mezclarme en mi relato, pero no puedo resistir al cosquilleo de añadir a esto que es cosa bien natural que pase el tiempo, pero más natural que un

género y anticipaba algunos elementos de sus *nivolas*, como antes mencionamos. El narrador, conforme al género tradicional, seguirá siendo omnisciente, aunque no como un mero testigo externo en silencio, sino introduciéndose en el relato como una pieza más, y buscando en el lector una complicidad que le lleve a un papel activo, como el que se le atribuirá en las novelas modernistas.

Los dos temas que hacen de hilo conductor de este relato, el miedo a la muerte y la obsesión del matrimonio, protagonizan temáticamente otros dos cuentos de juventud de Unamuno: “La carta del difunto” y “Querer vivir”. En el primero, que tiene la particularidad de contar con tres versiones en los cuadernos de notas,³¹⁹ se narra el idilio amoroso de dos jóvenes, que se ve truncado por la muerte del novio. Este, antes de morir, deja una tétrica carta a su novia haciéndole saber que con él hubiese sido más feliz. A mi juicio, lo que está aquí presente de nuevo es el miedo a la muerte de Unamuno, que imprime al protagonista, y la vía del recuerdo como acceso, aunque débil, a la fe en la inmortalidad.³²⁰ El otro cuento, “Querer vivir”, recogido en el *Cuaderno XXIII*, también tiene como protagonista al miedo a la muerte, pero en este caso, a partir del choque entre el inminente fallecimiento a que se apresura una chica y su vigorosa resistencia ante su destino. Como excepción a las creaciones del joven escritor bilbaíno, casi siempre coronadas en tragedia, la chica acaba sanando y salva a su vez a su médico, un personaje hastiado de la vida, que acaba casándose con ella. Por lo demás, cabe destacar que este cuento esté escrito casi íntegramente en diálogo, con lo cual Unamuno anticipaba otra de las características de sus *nivolas*.

El cuento de juventud al que mayor atención ha prestado la crítica es “Ver con los ojos”, que apareció el 25-X-1886 *El Noticiero Bilbaino*, siendo el primer cuento que publicó, aunque no sin dificultad.³²¹ Uno de sus rasgos predominantes es su carácter

enamorado lo olvide.” OCE, II, 940. “Todos ustedes, lectores míos, saben lo que son las conversaciones de enamorados; si no lo saben, tanto peor, y si sólo lo saben por cuentos y novelas, peor que peor y hagan cuenta de que nada saben. Por estas razones y otras que me callo, no prosigo...” OCE, II, 941.

³¹⁹ Para un estudio detallado de las tres versiones y sus variantes: Cfr. GIORGI, Giulia. La redacción de *La carta del difunto* insertada en el cuadernillo *Notas entre Bilbao y Madrid*. CCU, XLII, 165-187.

³²⁰ Esta última hipótesis la suscribe Nazzareno Fioraso, que ve en la estratagema de la carta una posible presencia del problema de la inmortalidad, bajo la forma del erostratismo: “Potrebbe sembrare una sorta di vendetta per un ‘tradimento postumo’, ma è altresì possibile interpretare l’accaduto come una specie di richiamo ad una forma di ‘erostratismo’, cioè quell’ansia di immortalità del proprio nome da affidare al ricordo delle proprie opere. In questo caso no ci sono azioni memorabili a perpetuare la propria fama, ma una presenza continua ed ossessiva che fa comunque in modo che Jorge non cada nell’oblio (o meglio creda di no cadere nell’oblio). / La tesi dell’erostratismo, però, s’inserisce come una parentesi, per di più affidata alla forma del racconto e non di una specifica riflessione filosofica.” FIORASO, Nazzareno. *El giovane Unamuno. Genesi e maturazione del suo pensiero filosofico*. Milano: Mimesis, 2008, p. 180.

³²¹ Me refiero con esto a que, en principio, *El Noticiero Bilbaino* rehusó publicarlo, enviando Antonio Trueba el 19-X-1886 una carta a Unamuno, donde le exponía las razones de por qué rechazaban su

autobiográfico, pues a través del protagonista, Juan, traza Unamuno un retrato del transcurso de su vida al regresar de Madrid a Bilbao y de su noviazgo con Concha Lizárraga. Efectivamente, Juan encarna el carácter solitario y taciturno del joven Unamuno, y su pesar ante la hostilidad con que fue recibido al regresar de la gran ciudad. A lo largo del relato, el amor por su novia, Magdalena, acaba redimiendo a Juan, que desde esa influencia empieza a poner en solfa sus principios racionalistas y a acercarse a la fe. Tendríamos aquí, pues, una versión literaria del drama íntimo que vivió Unamuno en estos años, oscilando entre la razón y la fe, y de su obsesión de entonces por el matrimonio, como ha indicado Paucker.³²² Estas dos cuestiones, como vimos en el bloque anterior, guardaban una estrecha relación entre sí, sobre todo en el momento en que el joven Unamuno se debatía entre un posible destino intelectual en soledad y una vida consagrada al amor y que llevaba consigo aparejada la vuelta a la fe. Ahora bien, lo que nos ofrece aquí es una versión idealizada de su noviazgo, como han precisado Gálvez Yagüe y Giulia Giorgi.³²³ En todo caso, lo más significativo de este cuento es su carácter autobiográfico, como asevera la crítica unamuniana,³²⁴ y como

publicación: “no me parecía conveniente para la Hoja literaria donde por la escasa cultura literaria de la inmensa mayoría de los lectores siquiera debe tener todo lo que se publica la condición de *entenderse por todos*. El cuento de V. no está al alcance más que de un corto número de lectores que puedan comprender y apreciar el sentido irónico-filosófico que encierra;...” GRANJA PASCUAL, José Javier. Dos cartas de Antonio de Trueba a Miguel de Unamuno. *Letras de Deusto*, septiembre-diciembre 1984, nº 30, vol. 14, p. 165. El propio Unamuno rememoraría este suceso en un artículo titulado “Antón el del pueblo” (1895), donde reconocía el carácter complejo de dicho cuento: “Guardo la carta con exquisito cuidado, por revelarse en ella el espíritu de Antón, y por haber sido el arranque de las relaciones que con él tuve. Había yo remitido a *El Noticiero Bilbaino* un cuento de tesis sobrado quintaesenciado, tal vez, lo leyó Trueba, chocáronle aquellas ‘psicologuerías’, y me escribió diciendo que no era el cuento, a su juicio, publicable, ni de la índole de la Hoja literaria de *El Noticiero*.” OCE, I, 165.

³²² “*Ver con los ojos* refleja el estado de ánimo de Unamuno durante los años anteriores a su casamiento con Concepción Lizárraga, los años de incertidumbre profesional que precedieron a su retiro en Salamanca. Pachico Zabalbide buscó la consolación en el paisaje; Juan, héroe de *Ver con los ojos*, la encontró en el amor. [...] Juan puede ser el símbolo de la razón, Magdalena de la fe,...” PAUCKER, Eleanor Krane. *Los cuentos de Unamuno, clave de su obra*. Madrid: Minotauro, 1965, p. 13.

³²³ Gálvez Yagüe define este cuento como “una idealización de su noviazgo, concretamente la historia de un muchacho que pierde la alegría de vivir y se vuelve pesimista y amargado por culpa de sus lecturas filosóficas. Se salva cuando encuentra en Magdalena unos ojos para ver el mundo. Siempre elogió Unamuno los ojos de Concepción Lizárraga y su alegría. [...] El héroe, conquistado y curado por el amor, no puede ser otro que el mismo Unamuno, novio ya de quien más tarde había de ser su esposa Concha, [...] Escrito dos años después de una crisis religiosa y a su regreso a Bilbao, vemos huellas de su propia juventud y tal vez de su vuelta, aunque no fuera duradera, a la fe sencilla.” UNAMUNO, Miguel de. *Cuentos de mí mismo* (selección e introducción de Jesús Gálvez Yagüe). Madrid: Libros Clan, 1997, pp. 16-17. En la misma línea, sostiene Giulia Giorgi: “este cuento es la idealización del noviazgo del autor, quien atribuye a Juan aspectos caracteriales que le pertenecen y le presta parte de sus vivencias.” GIORGI, Giulia. La redacción de *La carta del difunto* insertada en el cuadernillo *Notas entre Bilbao y Madrid*. CCU, XLII, 171.

³²⁴ Según Paucker: En el cuento “*Ver con los ojos* (y firmado Yo mismo), escrito dos años después de una crisis religiosa y de su vuelta a Bilbao, vemos huellas de su propia juventud y tal vez de su vuelta, aunque no fuera duradera, a la fe sencilla”. UNAMUNO, Miguel de. *Cuentos*, 2 vols (edición y prólogo de Eleanor Krane Paucker). Madrid: Minotauro, 1961, p. 17. Por su parte, Giulia Giorgi destaca que: “Ante

podemos apreciar en numerosos momentos del texto. Por ejemplo, en la narración de la vuelta de la capital del protagonista y las circunstancias que la rodearon,³²⁵ en su obsesiva tendencia a la lectura,³²⁶ en una nota que dejó escrita Juan y que encerraba sus cuitas filosóficas de estos años,³²⁷ o en la apelación a los ojos de Magdalena, con la que Unamuno recreaba aquí su pasión por los ojos de Concha, que siempre ensalzó.³²⁸ Por lo demás, este es, a mi juicio, el cuento de mayor altura de los que compuso el joven escritor vasco en esta etapa, por la calidad narrativa y por la profundidad de la trama.

Otro de los cuentos más importantes de esta época de juventud es “Solitaña”, que publicó en *El Diario de Bilbao* en junio de 1888, y cuya especial significación estriba en que fue uno de los embriones de la novela *Paz en la guerra*. Puesto que del proceso de gestación de dicha novela nos ocuparemos más adelante, aquí vamos a centrarnos en analizar cómo este cuento constituye un claro ejemplo del costumbrismo que cultivó Unamuno en estos años, tanto en la ambientación, situada en el casco viejo de Bilbao, como en los personajes.³²⁹ El protagonista es Roque de Aguirregoicoa y

todo la descripción del carácter del protagonista después de la experiencia madrileña es parecida a lo que dice Unamuno de sí mismo: Juan regresa de Madrid profundamente cambiado y se define como un joven taciturno, hosco y sombrío:...” GIORGI, Giulia. La redacción de *La carta del difunto* insertada en el cuadernillo *Notas entre Bilbao y Madrid*. CCU, XLII, 171.

³²⁵ “Desde que había vuelto de la capital en que cursó sus estudios mayores, Juan vivía taciturno, huía todo comercio con los hombres y hasta con los animales, buscaba la soledad y evitaba el trato. / Por el pueblo rondaban de boca en boca sus extraños dichos, o mejor dicharachos, amargos y sombríos, pensamientos teñidos no con el verde de los campos de su aldea, sino con el triste color de las callejuelas de la capital. [...] Sólo hablaba del dolor y de la pena, eran sus relatos tristes y sus conversaciones amargas. Aumentaba la extrañeza de los cándidos aldeanos cada día, porque era bien extraño un joven que hacía alarde de sentimientos hostiles a las creencias de sus convecinos, y a renglón seguido de negar todo más allá del más allá, les enjaretaba una larga homilía a cuenta de la vanidad de las cosas humanas. / [...] y la madre empezó perdiéndolo y acabó escaldándose los ojos a puro llorar.” OCE, II, 763.

³²⁶ “Juan se encerraba a solas larguísimas horas y leía y releía y volvía a releer. ¿Qué leía? Sus padres nunca lo supieron; vieron, sí, unos libretos en enrevesado gringo, con títulos enmarañados, muchas *schf* y *pf* y otras letras igualmente armoniosas y algún que otro tomo de versos.” OCE, II, 764.

³²⁷ “La vida es un monstruo que se devora: sufre al sentirse devorada y goza al devorar. Los placeres se olvidan luego, persisten los dolores amargando la vida. [...] ¡Ah, necios! ¿Quién os libertará de vosotros mismos. Sombra de sombra es todo, y la luz que la proyecta, luz fría y fuego fatuo. Ver todos los días salir el sol para hundirse, y hundirse para volver a salir. [...] el tiempo no perdona. Nací, vi el mundo, no me gustó, ¿es esto tan extraño? ¡Triste del alma que camina sola! Y ¿dónde encontrar un alma hermana? [...] Como un parásito que se agarra a un árbol para nutrirse, así se han agarrado a las últimas telas de mi cerebro estas ideas para atormentarme. [...] Consuelos y no ciencia me hacen falta. Yo soy mi mayor enemigo.” OCE, II, 766. A propósito de esta nota, escribe Gálvez Yagüe: “En la nota que encuentra la muchacha perteneciente al triste Juan se observan preocupaciones que ya inquietaban a don Miguel por esos años.” UNAMUNO, Miguel de. *Cuentos de mí mismo* (selección e introducción de Jesús Gálvez Yagüe). Madrid: Libros Clan, 1997, p. 17.

³²⁸ “los ojos de Magdalena habían convertido el detestable mundo en un paraíso y ahogado el monstruo de la vida que le devoraba.” OCE, II, 768.

³²⁹ Este costumbrismo de “Solitaña” ha sido subrayado por Paucker: “El cuento se limita casi exclusivamente a una calle del casco viejo de Bilbao. Describe con muchos detalles la tienda y la existencia monótona del dueño, existencia que simboliza la vida oscura, intrahistórica de sus compatriotas. [...] Las viñetas dentro del cuento [...] hace que el cuento se parezca a un cuadro.”

Aguirrebecúa, el tendero Solitaña, un personaje hecho al trasiego de su rutinaria y monótona vida en su tienda de Bilbao, y que encarnaba la vida del pueblo que permanece impasible a los cambios a la Historia, es decir, la vida intrahistórica. A este respecto, podemos apreciar de nuevo cómo los cuentos eran ya para el joven Unamuno vehículos de expresión de ideas, en este caso, de la idea de “intrahistoria”, según han observado Paucker y Escamilla Valera.³³⁰ Tengamos en cuenta, además, que esta idea de la “intrahistoria” alcanza aquí una de sus primeras expresiones, previamente a su teorización en los ensayos de *En torno casticismo* (1895) y a su aparición en la novela *Paz en la guerra* (1897). Por lo demás, en el cuento prácticamente no sucede nada, estando hilado, más que por una trama, por la puesta en escena del personaje y de las circunstancias que le rodeaban. Desde las minuciosas descripciones que recorren el relato, da la impresión que el verdadero protagonista es el espacio, sobre todo, la tienda. En ese sentido, resulta llamativo el proceso de compenetración que se desarrolla entre el protagonista y el espacio que habita, como si la tienda fuese parte integrante de su ser. Según interpreta Harriet S. Stevens, parece que todos los objetos que rodeaban a Solitaña en su tienda fuesen sometidos a un proceso de humanización, al tiempo que estos lo “cosificaban” a él.³³¹ Dentro de la valoración que la crítica unamuniana ha hecho de este cuento, también hay que destacar a Gálvez Yagüe, que lo define como “netamente noventayochista”, en el sentido de que el tendero Solitaña encarnaba la actitud decaída y resignada de los hombres de fin de siglo en España.³³² En esta línea, otro de los signos característicos de este personaje, como revela Harriet S. Stevens, es la ausencia en él de “la escisión entre lo que somos y lo que queremos ser”.³³³ Con ello,

PAUCKER, Eleanor Krane. *Los cuentos de Unamuno, clave de su obra*. Madrid: Minotauro, 1965, pp. 104-105.

³³⁰ Según Paucker: “Solitaña, héroe o anti-héroe del cuento, es el símbolo de la intrahistoria, el elemento por lo visto insignificante que ha olvidado la historia. Este tema se convierte en una de las preocupaciones mayores de Unamuno y se ve en su primera forma en este cuento temprano”. *Ibidem*, p. 157. Asimismo, Escamilla Valera destaca cómo “aparecen en este relato aspectos propios de la concepción intrahistórica, como son el sentido de la vida honda, profunda (incluso con la metáfora marina), voz monótona, colectiva. Sentido prístino de la naturaleza, del campo, y, sobre todo, el sentido de la inconsciencia de esa vida profunda, oscura, monótona y cotidiana.” ESCAMILLA VALERA, Ascensión. *Génesis de la concepción de intrahistoria en Miguel de Unamuno*. Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 1997, p. 240.

³³¹ “él humanizaba los objetos a su alrededor, el mostrador, la vieja escalera, el brasero. Estos iban adquiriendo el hábito, el temblor de su persona, y él inconscientemente fue caracterizándose por las cualidades de aquellos:...” STEVENS, Harriet S. Los cuentos de Unamuno. En *Miguel de Unamuno* (edición de Antonio Sánchez Barbudo). Madrid: Taurus, 1974, p. 305.

³³² “El tema del pobre hombre que afronta con amor y resignación los avatares y desgracias es un motivo netamente noventayochista.” UNAMUNO, Miguel de. *Cuentos de mí mismo* (selección e introducción de Jesús Gálvez Yagüe). Madrid: Libros Clan, 1997, p. 18.

³³³ “No posee una ‘personalidad’, es decir, no se produce en él la tensión, la escisión entre lo que somos y lo que queremos ser; le faltaban la ambigüedad y la contradicción que mantienen al ser desvelado y alerta,

Unamuno planteaba una de las problemáticas filosóficas centrales de la generación finisecular, como es el “problema de la personalidad”, es decir, el conflicto entre el yo interno o íntimo y el yo externo o público. Ahora bien, lo plantea no a partir de la encarnación de ese conflicto en un personaje, sino todo lo contrario, desde su ausencia.

El problema de la personalidad aparece también en el cuento “El héroe” (1889), donde lo encarna en el protagonista, al cual describe al comienzo del relato “con el alma fuera y el corazón en la mano”, es decir, exhibiendo su enamoramiento. Así, “se exponía a la luz del sol como a los personajes de melodrama les exhiben envueltos en un haz de luz de bengala.” (OCT, II, 745) El autor deja ver con ello que el protagonista estaba sometido a su yo externo, es decir, a lo que él creía y aparentaba ser.

Estaba enamorado y no sólo lo confesaba sino que hasta hacía alarde de ello. En vez de avergonzarse de que le vieran de plantón en las esquinas [...] sentía el placer áspero de la necesidad satisfecha en ser objeto de lástima de los transeúntes. [...]

Era un héroe de drama y es seguro que si representara en tablas su papel, si representara que representaba, le aplaudirían a rabiar y reírían y llorarían con él lo que en el mundo le arrojaban su piedad como limosna al perro de un ciego. (OCT, II, 745-746)

Tendríamos aquí un personaje atado a su querer ser, pero cuyo auténtico ser seguía palpitando tras las máscaras. La revelación le llegó cuando su amada “se cansó de aquellos amores tan heroicamente representados ante la estúpida indiferencia del mundo” (OCT, II, 747). Incluso en este trance, el héroe seguía en principio entregado a su representación.³³⁴ Más tarde, se hizo humorista, exhibiendo ante la compasión pública su tragedia; “empeñado siempre en representar su papel con el alma fuera y el corazón en la mano.” (OCT, II, 748). Hasta que un día, según narra el cuento, “se vio desde fuera, balanceó a solas su propio nombre y lo oyó como oído de otro conociendo por primera vez su timbre, se palpó y se encontró visto desde fuera tan ridículo como era sublime visto desde dentro.” (OCT, II, 748) Tras esa experiencia y viéndose obligado a tener que abandonar su papel, el protagonista se sintió vacío, en el vacío en que había quedado después de tanta representación, y se suicidó. De este modo, ilustra Unamuno aquí el problema de la personalidad, que sería un conflicto central en su agonía, especialmente, a partir de la crisis de 1897.

El problema de la personalidad está muy presente también, según ha acertado a ver Paucker, en el cuento “Las tijeras”, que Unamuno publicó en *La Justicia* el 27-XII-

e incitan a luchar por la integración interior, por la posible armonía entre las contradictorias facetas del yo.” STEVENS, Harriet S. Los cuentos de Unamuno. En *Miguel de Unamuno* (edición de Antonio Sánchez Barbudo). Madrid: Taurus, 1974, pp. 305-306.

³³⁴ “vio en su dolor el dolor más grande de todos los dolores y gozó bajo el ridículo de la aventura la sublime grandeza que se oculta en las grotescas palizas a Don Quijote.” OCT, II, 748.

1889.³³⁵ Dicho cuento se reduce a la conversación que mantienen dos ancianos, de cierta cultura, “que iban al café a desahogar su bilis en monólogos dialogados”. Con ello, el escritor vasco pretendía ahondar en el problema de la incomunicación humana, lo que ha venido en llamarse el problema del “otro”, visible en diferentes pasajes del cuento.³³⁶ Así lo ha visto, además, parte de la crítica que ha sometido a examen este cuento.³³⁷ Cabe añadir que “Las tijeras” constituye otro de los anticipos de las *nivolas* unamunianas a que antes nos referíamos, por la preeminencia en él del diálogo y también, aunque en menor medida, por el contenido de calado existencial que se respira en algunas de las conversaciones de los protagonistas.³³⁸

Siguiendo el hilo cronológico de los cuentos del joven Unamuno, hasta ahora hemos atendido, salvo en el caso de “Solitaña”, a aquellos en los que la trama interior era el centro. Pero no debemos olvidar, como advertíamos al comienzo de este capítulo, que el escritor vasco cultivó simultáneamente este tipo de cuentos y cuentos de estilo costumbrista. Abordaremos ahora dos de los ejemplos más destacados en esta segunda línea de creación, como son “La vida del cochorro” y “Chimbos y chimberos”. El primero, de edición póstuma aunque escrito en 1890, es uno de los cuentos costumbristas más genuinos de Unamuno, tanto por el uso del “dialecto bilbaino” en las voces de los personajes, como por la ambientación situada en el Bilbao de su infancia. El centro de la narración es “el cochorro”, nombre con el que se vulgarmente llamaba

³³⁵ “Aquí se ve el problema de la personalidad en su pureza.” PAUCKER, Eleanor Krane. *Los cuentos de Unamuno, clave de su obra*. Madrid: Minotauro, 1965, p. 71.

³³⁶ “oía cada uno los trozos del otro monólogo; sin interesarse en el dolor petrificado que lo producía; lo oía, espectador sereno, como a eco puro que no se sabe de dónde sube. Iban a oír el eco de su alma sin llegar al alma de que partía.” OCE, II, 533. Incluso cuando acaba el relato y muere uno de los protagonistas, asalta la pregunta: “¿Quién era? ¿De dónde venía? ¿Cómo vivía? Ni lo supo ni intentó saberlo; quedó solo y no conoció su soledad.” OCE, II, 535.

³³⁷ A partir de textos como los que acabamos de citar, Paucker ha señalado “la inhabilidad del hombre de conocer al prójimo” como centro de este relato. PAUCKER, Eleanor Krane. *Los cuentos de Unamuno, clave de su obra*. Madrid: Minotauro, 1965, pp. 185-186. Sobre eso mismo ha llamado también la atención Gálvez Yagüe al referirse a este texto: “Apenas saben nada uno del otro, pero no les importa porque lo que buscan en el conturbio es el eco de su alma. Unido a la idea de escisión de personalidad se halla la de lo hueco de ésta, la imposibilidad de conocer sus múltiples facetas, de saber cómo en verdad somos ni la idea que de nosotros tienen nuestros prójimos.” UNAMUNO, Miguel de. *Cuentos de mí mismo* (selección e introducción de Jesús Gálvez Yagüe). Madrid: Libros Clan, 1997, p. 17. No obstante, quien a mi juicio ha hilado más fino a propósito de este cuento y de la presencia en él del problema del “otro” es Francisco Ayala, quien sostiene que “Las tijeras” constituye un anticipo de una de las novelas de madurez de Unamuno: “*La novela de don Sandalio, jugador de ajedrez*, que trata del problema del ‘otro’, de la personalidad del prójimo. Como de costumbre, el tema venía elaborándose de antiguo en la mente del autor. Un cuento de 1889, *Las tijeras*, que pudiera considerarse versión previa de *Don Sandalio*, testimonio de ello.” AYALA, Francisco. El arte de novelar en Unamuno. *La Torre*, julio-diciembre 1961, nº 9, p. 358.

³³⁸ Vayan como ejemplo los siguientes fragmentos: “llegué a la ilusión desilusionado, harto en ayunas... ¡Se me había indigestado la esperanza!” OCE, II, 534. “Las ideas, don Pedro, no son más que lastre... La única verdad es la verdad viva, el hombre que las lleva...” OCE, II, 534. “El hombre, don Francisco, es una verdad triste.” OCE, II, 534.

allí al insecto *melolontha vulgaris*, y se ciñe a cómo los niños bilbaínos de su época jugaban con él.³³⁹ Como novedad técnica, cabe destacar el que el escritor vasco incorpore, en la segunda parte del cuento, a un cochorro como narrador. Probablemente, fue lo que consideró más apropiado para poner en escena de manera viva la tragedia del cochorro, víctima de aquellos macabros juegos infantiles.³⁴⁰ En cuanto a “Chimbos y chimberos”, Unamuno lo leyó en la Sociedad El Sitio el 1 de mayo de 1891 y, al año siguiente, en enero de 1892, lo publicó en *El Nervión*. Este cuento narra las peripecias de dos cazadores bilbaínos de pájaros, y el autor aprovecha de nuevo la ocasión para poner en acción, en las voces de los personajes, el “dialecto bilbaino”. Ese sería uno de los elementos costumbristas de este cuento, junto con el tema y la ambientación. En esta línea, Paucker ha destacado el costumbrismo de “Chimbos y chimberos”, además de las cualidades líricas mostradas por Unamuno en la descripción de los paisajes, que anticipa en cierto modo sus textos de madurez sobre el paisaje.³⁴¹ Ahora bien, pese a tratarse de

³³⁹ Unamuno dedicó en sus escritos autobiográficos diversas páginas al cochorro, aludiendo especialmente a cómo jugaban siendo niños con estos insectos. Cfr. *Recuerdos de niñez y mocedad* (OCE, VIII, 112-114) y el artículo “El cochorro” (EBIL, 161-163). Rescataremos un fragmento de los *Recuerdos de niñez y mocedad*, donde recrea aquel macabro juego: “Se le partía una patita, [...] y por el pedazo de pata que le quedaba se le encajaba un alfiler que sujetase los extremos de una larga cintita de papel, haciendo colgar luego esta cinta así doblada de un palito, se le hacía dar al cochorro unas cuantas vueltas, en molinete, en torno al palito hasta que emprendía el vuelo. [...] Y era divertidísimo verle vuela que te vuela en derredor del papelito y preso a él. Lo que menos se creería el muy tonto es que se había escapado muy lejos, cuando había dado algunas vueltas.” OCE, VIII, 113.

³⁴⁰ “Dos garfios me sujetaron y sentí el dolor vivo de que me arrancaran media pata [...] ¡Oh, media pata...! ¿Qué importa? Aún me quedan cinco enteras. ¡Media pata! Que me las arrancaran todas; tenía mis alas, mis alas plegaditas y guardadas, mis alas con que subir al campo azul en que el Sol pasea. [...] / Por la media pata me metieron un hierro; oía vocear a los genios malos. Quedé suspendido, ¡cosa más rara!, suspendido en el aire; sin duda el rayo invisible del sol me sostenía. Seguía con el hierro en la carne. Quise huir del dolor, llegar al Sol, bañarme en su luz, sorber su calor santo. Me sentí arrebatado en el aire; era el santo Sol, que con su rayo invisible me atraía, y eché a volar. / Volé libre mucho tiempo, pero mucho, yo no sé cuanto, y no llegaba al campo azul, ni veía a mi mansa Melolonta, la de apretados cuernecillos. Una fuerza me empujaba a la tierra oscura, donde viví gusano, pero otra fuerza santa me sostenía en el aire y volaba libre. Me detuve triste, suspendido en el aire; el hierro seguía en mi carne, y el rayo invisible del Sol me empujaba. Volví a echar a volar, debí de cruzar todo el aire, llegar cerca del campo azul en que se pasea el Sol, y lejos, muy lejos, pero muy lejos, [...] / Se me ha olvidado todo lo que pasó después; fui de un sitio a otro, juguete de los malos genios; mil veces me sujetaron los garfios, volé cautivo; me habían atado a la tierra oscura donde viví gusano.” UNAMUNO, Miguel de. *El espejo de la muerte y otros relatos novelescos*. Madrid: Juventud, 1966, pp. 224-225.

³⁴¹ “Hay una cualidad lírica en las partes del cuento que describen el paisaje visto con los ojos de los cazadores jóvenes que también se encuentra en las colecciones unamunianas de paisajes. El lenguaje es familiar, con bastantes expresiones vascas, que Unamuno emplea mucho en estos cuentos costumbristas. Las referencias geográficas y políticas son tan limitadas que muestran cómo estaba Unamuno sumergido en su bocho.” PAUCKER, Eleanor Krane. *Los cuentos de Unamuno, clave de su obra*. Madrid: Minotauro, 1965, p. 106. Vaya como ejemplo del estilo costumbrista que el joven Unamuno cultivaba aquí el siguiente fragmento: “El Nervión ría y no río, ¡ojo!, culebreaba a todo lo largo de la vega de Olaveaga; más lejos, parecía a ratos bosque de jarciá; luego, las altas chimeneas de El Desierto, cuyo humo se mezclaba a los pesados nubarrones que venían de hacia las recortadas minas de vena roja. [...] allí las Arenas, como nacimiento de cartón, y volviendo a la derecha -Pachi se volvió-, el valle de Asúa, la inmensa calma de la aldea, *Chorrieri*, tierra de pájaros, la tierra de promisión, el campo de los chimbos y los Chimberos.” OCE, I, 151.

un cuento costumbrista, el escritor vasco también introduce aquí elementos críticos y reflexivos en torno a Bilbao,³⁴² rompiendo así con las premisas tradicionales del género. Del mismo modo, también podemos entrever aquí, como ha subrayado Juaristi, un cierto uso del “simbolismo”, en el sentido de que la caza del chimbo “apunta simbólicamente” a la caza del aldeano por parte del hombre de la ciudad.³⁴³

Volviendo sobre los cuentos del joven Unamuno que encierran una problemática filosófica, también habría que destacar aquellos con presencia de cuestiones éticas. Es el caso de la mansedumbre, que aparece en dos cuentos: “Nerón tiple o el calvario de un inglés”, publicado en el Almanaque de *El Noticiero Bilbaino* de 1891, y “Juan Manso, cuento de muertos”, publicado en *El Nervión* el 22-V-1892. En ambos casos, no obstante, esta cuestión es afrontada desde ópticas distintas, como ha observado Paucker.³⁴⁴ El primero tiene como tema central la mansedumbre a través de un personaje, cuya timidez y bondad le hacen incapaz de cobrar a sus deudores, y que justifica su mansedumbre por haber sido dada por Dios, sin que ello le libre de atormentarse. En el segundo, la mansedumbre sí que es objeto de una crítica directa por parte de Unamuno, atacando a los mansos desde la proclamación de una filosofía de lucha. En concreto, centra sus ataques en el personaje de Juan, un sufridor cuya única aspiración era ganarse el cielo y que encarnaba así la “egoísta mansedumbre” cristiana. Condena, sin embargo, esa mansedumbre por cuanto su móvil era recibir un premio y no hacer el bien por el bien mismo. Cabe subrayar asimismo que Unamuno imprime a ambos cuentos una cierta dosis de ironía y humorismo, anticipando así uno de los rasgos de su novelística posterior. Lo mismo podemos decir a propósito del uso del diálogo, preeminente en los dos cuentos, si bien en “Nerón tiple o el calvario de un inglés” lo compagina con el uso del monólogo interior, que será otra característica de sus *nivolos*.

³⁴² “El chimbo chimbero es la encarnación mil trece del espíritu potente y ferozmente individualista de nuestro pueblo, falto de grandes hombres y ahíto de grandes hechos, donde es todo anónimo y todo vigoroso, donde cada cual, con santa independencia y terquedad admirable, atiende a su juego y se reúnen sólo todos para comer y cantar.” OCE, I, 152. Más adelante, evoca con tono nostálgico: “El Bilbao de las narrias y de los chimberos se ha transformado en el del tranvía urbano y los cazadores de acciones. [...] / Se va haciendo la paz entre el chimbo campesino y el urbano; aquéllos cantan, desde la primavera al verano, al sol que dora las mieses, y a los arrastres de mineral, que matan al buey, mientras elevan las fábricas al espacio el himno fragoroso a la fuerza omnipotente del trabajo que crea, sostiene, destruye y vivifica todo.” OCE, I, 157.

³⁴³ No es casual, según Juaristi, que varias veces a lo largo del relato se confunda el chimbo, es decir, el pájaro, con el aldeano, mientras que el hombre de la ciudad es siempre el chimbero. JUARISTI, Jon. *El chimbo expiatorio (La invención de la tradición bilbaina, 1876-1939)*. Madrid: Espasa-Calpe, 1999, pp. 108-109.

³⁴⁴ “La mansedumbre (sobre todo la que conduce a la virtud) le era odiosa a Unamuno. La repetición de este tema sigue una clara línea desde la indulgencia hasta la crítica...” PAUCKER, Eleanor Krane. *Los cuentos de Unamuno, clave de su obra*. Madrid: Minotauro, 1965, p. 168.

Unamuno también afrontará cuestiones éticas en otros cuentos de juventud como “Del odio a la piedad”, publicado el 2-IV-1891, y “El desquite”, publicado el 7-IX-1891, ambos en *El Nervión*. En el primero, profundiza en la complejidad y los “repliegues estrambóticos” del alma humana. “El desquite”, por su parte, de una fuerte carga autobiográfica relativa a su adolescencia, se basa en la descripción de una lucha callejera provocada por un “gallito” de barrio que resulta derrotado por otro chico. Aquí la cuestión ética que pretendía tocar Unamuno era la venganza como “origen del sentimiento de justicia”.³⁴⁵ Por lo demás, cabe subrayar también en estos dos cuentos la preeminencia del diálogo y su carácter anticipador en ese sentido respecto a las *nivolas*. Asimismo, con estos cuentos se reafirma lo que decíamos antes a propósito de los cuentos el joven Unamuno como vehículos de expresión de sus ideas. Ahora bien, donde esto último se hace especialmente evidente es en el cuento “Bonifacio”, publicado *La Libertad* el 22-XII-1891. Entre sus cuentos de juventud, es el que quizás alberga una mayor carga filosófica, y no solo por las referencias a Kant o Descartes, sino porque el hilo conductor del cuento es la búsqueda del sentido de la existencia. Unamuno encarna aquí dicha búsqueda en el protagonista, Bonifacio, “un ser fantástico que vive en el mundo inteligible del buen Kant”, y se ve sometido a una frustración continua por no hallar cuál era su verdadera aptitud. “¿Cuál será mi aptitud? Esto era su eterno tormento.” (OCE, II, 455) En esa búsqueda, Bonifacio intentó ser poeta, pero acabó por romper sus versos. Luego, filósofo, construyendo incluso “un nuevo sistema filosófico”, y el final fue el mismo. En definitiva: “No hubo ramo del conocimiento humano en que no se ensayase; pero todos, absolutamente todos, ¡habían sido ya sobados!” (OCE, II, 455) Su obsesión era ser “hombre célebre”, y permanecer lejos de las “vulgaridades que acaban por aburrir”. Huelga decir que Unamuno estaba aquí retratando la época en que tanto le atormentaron las dudas sobre su destino intelectual. De hecho, una de las cosas que más angustiaban a Bonifacio era que “quería ser algo que llamara la atención”. En el fondo de este relato, pues, late de nuevo el problema de la personalidad, el conflicto entre lo que realmente somos y lo que creemos ser.

Esta tendencia a escribir cuentos de calado filosófico continuó con “El dios Pavor”, cuyo primer borrador fue la pieza teatral “Por romper un plato”, recogida en el

³⁴⁵ “ahí está el origen del sentimiento de justicia, porque nació ésta del desquite. Toda la monserga de la vindicta social se reduce a la revancha social, [...] / Los pueblos pasaron de la venganza al castigo. Ésta es una pura reacción, como el estornudo. [...] / Ésa es la educación social, y lo demás pamplina. Así, libre y al aire libre, cada uno aprende, así, que, frente a su voluntad, hay otras voluntades, y que no hay otro remedio que imponerse o someterse a ellas, o concertarse todos a escapar bajo el ojo del alguacil.” OCE, II, 510.

Cuaderno sin título, y que finalmente, tras realizarle ciertas modificaciones, publicó el 6-V-1892 en *El Nervión*. Nuevamente, son el miedo y la muerte quienes rigen la trama, para articularse en el desenlace con el problema religioso. Asimismo, este cuento tampoco está exento de implicaciones morales en torno a las injusticias que los débiles sufren por parte de los fuertes y que, en el caso de la protagonista, Justina, desembocaron en la costumbre de la mentira inspirada por el miedo.³⁴⁶ En el cuento, Justina pasó su adolescencia sometida a toda clase de vejaciones psicológicas por parte de sus tíos, con quienes vivía dada la fragilidad económica de su familia, hasta que en un accidente murió el hijo de estos, recayendo sobre ella toda la culpa. Tras el accidente, la desdichada joven volvió a su hogar y, al poco tiempo, contrajo matrimonio con un marido comprensivo y tuvieron un niño. Lo que cambia en las dos versiones de la historia es el final, pues en el borrador “Por romper un plato”, el niño de Justina, víctima inocente de la tragedia materna, también fallece.³⁴⁷ En cambio, en la versión de “El dios Pavor” que apareció en las páginas de *El Nervión*, el accidente sucede, pero el niño no muere. Eso sí, la madre no se libra de su papel trágico, pues se hunde finalmente en el miedo con que la habían torturado desde niña.

Aquella noche, al ir a acostarlo, se le cayó el hijo y rodó por el suelo.

- ¡Yo no he sido... ha sido sin querer! –gritó, sin conciencia y con los ojos fijos en el niño que, ileso, sonreía.

El corazón le quitó el sentido.

Desde entonces lloró mucho el pobre obrero al verse solo con aquella sombra que parecía la muerte, que habitara su casa, y desde entonces los ojos de Justina miraron inmóviles al vacío, mientras que sus labios sólo se abrían para decir, presa de pavor, a la sonrisa de su hijo:

- ¡Yo no he sido... ha sido sin querer! (OCE, II, 776)

Por otra parte, la calidad literaria de este cuento no está a la altura de otros de esta misma época. Sobre ello ha llamado la atención Real de la Riva, calificándolo de “desdichado e insignificante cuento”, aunque concediéndole también algún mérito.³⁴⁸

El miedo es también protagonista en el cuento “Las tribulaciones de Susín”, publicado en *El Nervión* el 14-VIII-1892. Se trata de un relato entre realista y fantástico,

³⁴⁶ “La mentira del miedo se le hizo connatural.” OCE, II, 775.

³⁴⁷ “Es el fruto de mis entrañas y le llevan mis brazos la muerte. [...] / Nunca he creído tanto en Dios, le he rezado tanto, pero nunca he creído más en el demonio. / En ti, en ti, hijo mío, que eres inocente, se venga la Justicia de Dios o la del Diablo.” CST, 11-12.

³⁴⁸ “Resulta casi increíble que Unamuno escribiera en 1892, cuando tenía veintiocho años y era ya catedrático de Salamanca, una narración o cuento como el titulado ‘El dios pavor’, donde hace la relación angustiada de una pobre chica acogotada por el miedo con una ingenuidad y una desmaña propias de sus catorce o quince años. [...] Mas encontramos, ya aún en este desdichado e insignificante cuento, una frase que presagia la futura novelística unamuniana, donde más que sentimientos aparecen tantas veces narradas pasiones anímicas. ‘La mentira del miedo se le hizo connatural’, dice Unamuno de la pobre muchacha.” REAL DE LA RIVA, César. Unamuno a la busca de sí mismo. En *Unamuno y Bilbao. El centenario del nacimiento de Unamuno*. Bilbao: Junta de Cultura de Vizcaya, 1967, p. 250.

donde el escritor vasco pone en escena los miedos infantiles a través de la historia de un niño que se ha perdido en un paseo por el campo. Sobre este cuento, ha comentado Paucker: “El hecho de que todo lo que es temible aumenta de tamaño en la mente infantil es la clave de las tribulaciones de Susín.”³⁴⁹ Ahí es adonde parece querer llegar Unamuno, a cómo el miedo preside nuestras vidas desde que somos niños y nos acompaña a lo largo de las mismas, cambiando de rostro, pero sin dejar de estar ahí.

El último cuento del que nos vamos a ocupar, de acuerdos a los límites cronológicos fijados en este trabajo, es “Un loco razonante”, que publicó en *La Gaceta Literaria* el 17-X-1892. Aquí vuelve a ponerse en pie, como en sus primeros cuentos, la cuestión de la muerte, si bien vinculada con la fe en la inmortalidad, cada vez más presente en el escritor vasco. Es la historia de un homicidio por parte de un párroco, don Pascual, a un joven cercano a él y que, a su juicio, era un pecador poseído por el demonio. El cuento se centra en la conversación que don Pascual cruza con el doctor Acevedo, enviado para dictaminar la salud mental del asesino. En esa conversación, se pone en pie la cuestión de la inmortalidad, pues el párroco confiesa que decidió matarle para “impedir que el demonio volviera a apoderarse de él.” (EBIL, 210) Es decir, mató su cuerpo, que era la vía de entrada del demonio en él, para salvar su alma. Esa era la justificación del párroco, que sentencia: “Todos morimos por falta de fe.” (EBIL, 211) Ahí es donde se plantea la cuestión de la inmortalidad: “Si hubiera un hombre que creyera firmemente, sin sombra de duda alguna, que nunca había de morir, si no perdiera esa fe ni en el último instante, si con el dogal al cuello no admitiera la menor duda, la más ligera, acerca de su inmortalidad, no moriría nunca.” (EBIL, 211) De este modo, Unamuno estaba subrayando que la base de la fe cristiana es la fe en la inmortalidad del alma y que la cuestión de la inmortalidad se reduce a la fe en la inmortalidad, como hará en otros escritos de madurez.

En suma, los cuentos de juventud de Unamuno constituyen, por un lado, un buen muestrario de su cultivo del género costumbrista, que posteriormente abandonaría, y por otro lado, un adelanto de sus novelas de madurez. En esta última dimensión es donde, a mi juicio, estriba su importancia, en que estos cuentos anticipan en no pocos aspectos a sus *nivolas*, tanto en su temática argumental, como en los elementos técnicos y narrativos que ya aquí empieza a poner en juego.

³⁴⁹ PAUCKER, Eleanor Krane. *Los cuentos de Unamuno, clave de su obra*. Madrid: Minotauro, 1965, p. 109.

II.10. Sobre la gestación de *Paz en la guerra*

El proceso de elaboración de la novela *Paz en la guerra* también ha de ocupar un lugar importante en el presente trabajo, y no solo porque Unamuno trabajase en ella dentro de la etapa de su biografía a que nos ceñimos aquí, sino porque, como ha subrayado Real de la Riva, *Paz en la guerra* “resume y sintetiza toda su época de formación y de juventud”, al tiempo que “abre también el camino de su producción ulterior.”³⁵⁰ Aunque no pudo publicarla hasta 1897, había empezado a trabajar en el proyecto de esta novela en torno a 1887 y 1889. No podemos saber con exactitud la fecha, pues el propio Unamuno genera cierta confusión al evocar los orígenes de la novela. En la mayoría de estas referencias, indica que le dedicó doce años de trabajo,³⁵¹ lo cual nos llevaría a 1885 como fecha de inicio de la novela. En eso se han basado buena parte de los investigadores unamunianos.³⁵² En alguna ocasión, Unamuno incluso llega a ampliar hasta “cerca de quince años” el tiempo que dedicó a esta novela,³⁵³ lo que nos llevaría a 1882. Por nuestra parte, entendemos que ambas dataciones no se sostienen, sobre todo, si atendemos a su epistolario con Pedro Múgica y Leopoldo Alas Clarín, mucho más fiable por la proximidad respecto a la composición de la novela.³⁵⁴ Parece probable, por tanto, que dedicase no doce sino aproximadamente ocho años, de

³⁵⁰ REAL DE LA RIVA, César. Unamuno a la busca de sí mismo. En *Unamuno y Bilbao. El centenario del nacimiento de Unamuno*. Bilbao: Junta de Cultura de Vizcaya, 1967, p. 243.

³⁵¹ En el “Prólogo de la segunda edición” de *Paz en la guerra*, escrito en 1923, afirma: “encerré más de doce años de trabajo” OCE, II, 91. Asimismo, en el artículo “Nuestra España” (1932), dice sobre el tiempo dedicado a la novela: “Pasé más de doce años de mi apretada mocedad trabajando en una obra, una especie de epopeya de la guerra civil que brizó los ensueños civiles de mis años mozos, a que titulé *Paz en la guerra*, y dentro de aquel trabajo, que era también, a su modo, guerra, hallé paz y el contento que la paz ganada en guerra trae consigo.” OCE, III, 808. Por último, en el artículo precisamente titulado “Paz en la guerra” (1933), afirma: “Había trabajado en ella más de doce años, desde mis veinte lo menos, recogiendo todas las impresiones de la guerra civil, de la última carlistada, que viví en mi niñez y primera mocedad...” OCE, VIII, 1192.

³⁵² Según Ignacio Elizalde: “Empezó a escribirla recién terminada su carrera, en Madrid, de Filosofía y Letras, en 1885.” ELIZALDE, Ignacio. *Miguel de Unamuno y su novelística*. Zarautz: Caja de Ahorros Provincial de Guipúzcoa: 1983, p. 204. En torno a esas mismas fechas se mueve Arantza de Urbieta, que dice sobre *Paz en la guerra*: “Empezó a escribirla recién terminada su carrera, en 1885.” URBIETA, Arantza de. Estructura narrativa de “Paz en la guerra”. *Letras de Deusto*, julio-diciembre 1977, n° 14, vol. 7, p. 130. En esa misma línea, Manuel M^a Urrutia sitúa su “génesis” en 1885-1886. URRUTIA LEÓN, Manuel M^a. *La evolución del pensamiento político de Miguel de Unamuno*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1997, p. 61.

³⁵³ Es el caso de una carta a Ginés Ganga del 28-XI-1930, donde afirma sobre *Paz en la guerra*: “es una de las que yo más quiero -metí en ella cerca de quince años!! de trabajo y mi juventud-...” UNAMUNO, Miguel de. *Epistolario inédito*, vol. II (edición de Laureano Robles). Madrid: Espasa-Calpe, 1991, p. 280.

³⁵⁴ En una carta a Pedro Múgica del 4-X-1891, comenta: “Van a hacer dos años que emprendí mi novela, estudio de la guerra civil...” EPM, 152. Y en otra del 6-II-1892, confirma lo dicho: “Trabajo con asiduidad en mi obra sobre la guerra. Hace ya más de dos años que ando en ella...” EPM, 160. Asimismo, en una carta a Clarín del 31-XII-1896, le dice sobre *Paz en la guerra*: “La he pensado durante siete años; he recogido datos, observaciones, reflexiones y meditaciones sobre ella...” V. V. A. A. *Epistolario a Clarín* (prólogo y notas de Adolfo Alas). Madrid: Escorial, 1941, p. 71.

1889 a 1897, a la elaboración de *Paz en la guerra*. Ahora bien, siguiendo la pista de algunos textos que podríamos entender como antecedentes germinales de la novela, se podría remontar el origen de su gestación algunos años atrás, hasta 1887.³⁵⁵ Esto nos llevaría en primer lugar al cuento “Solitaña”, que publicó en *El Diario de Bilbao* en junio de 1888 y en el que el propio Unamuno parece situar el germen de su primera novela, aunque nunca alude en concreto a este cuento.³⁵⁶ Pese a esa elusión, las coincidencias entre el protagonista del cuento, el tendero Solitaña, y uno de los personajes de la novela, Pedro Antonio Iturriondo, son evidentes. Además de compartir el papel de tenderos en el casco viejo de Bilbao, ambos personajes eran carlistas y afines a aquel “carlismo popular” que tanto interesó a Unamuno. Esta interpretación, que sitúa en el cuento “Solitaña” el origen de *Paz en la guerra*, es la que defiende Paucker.³⁵⁷ En cambio, otros críticos como Juaristi o Ricardo Gullón entienden que lo que hizo Unamuno fue “integrar” el cuento en la novela, incluyendo las modificaciones que exigía la transformación de Solitaña en Pedro Antonio.³⁵⁸ Según Ricardo Gullón, solo desde esta “transformación del pintoresco Solitaña en el trascendente Pedro Antonio”, podemos interpretar la dimensión germinal del cuento “Solitaña” respecto a la novela *Paz en la guerra*, aunque, en todo caso, no constituiría su punto de partida, sino un elemento más de su proceso inicial de gestación.³⁵⁹ Esto nos lleva a sospechar que no es “Solitaña” el cuento al que se refiere Unamuno como origen de la novela. Tal sospecha

³⁵⁵ En esa fecha ubica su origen Morón Arroyo: “*Paz en la guerra*, novela publicada en 1897, pero que se fue elaborando desde 1887.” MORÓN ARROYO, Ciriaco. *Hacia el sistema de Unamuno: estudios sobre su pensamiento y creación literaria*. Palencia: Cálam, 2003, p. 19.

³⁵⁶ A este respecto, escribe en el artículo “A lo que salga” (1904), aludiendo al origen de *Paz en la guerra*: “Escribí primero un cuento, y, apenas lo hube concluido, caí en la cuenta de que podía servir de núcleo, o más bien de embrión de una novela, y me puse a empollarlo.” OCE, I, 1195.

³⁵⁷ A juicio de esta investigadora: “es el episodio de Solitaña, en forma extendida, con el cual empieza la novela *Paz en la guerra*, [...] la célula de la cual crece la obra más grande.” PAUCKER, Eleanor Krane. *Los cuentos de Unamuno, clave de su obra*. Madrid: Minotauro, 1965, p. 159. A esto, añade más adelante: “Solitaña, héroe o anti-héroe del cuento, es el símbolo de la intrahistoria, [...] Este tema se convierte en una de las preocupaciones mayores de Unamuno y se ve en su primera forma en este cuento temprano; se desarrolla hasta dar base a la novela mencionada, donde el Solitaña del cuento aparece como el padre de uno de los héroes de la novela, [...] / Después de darse cuenta de que ‘Solitaña’ podría servirle de núcleo de una novela, Unamuno empezó a extenderlo relacionándolo con la historia e incluyendo cuadros de costumbres hasta que se convirtió en una novela corta. Después añadió elementos personales:...” *Ibidem*, pp. 157-158.

³⁵⁸ Juaristi define a este respecto “Solitaña” como “un bosquejo novelesco que terminará integrándose, con importantes modificaciones, en *Paz en la guerra*;...” JUARISTI, Jon. *El chimbo expiatorio (La invención de la tradición bilbaina, 1876-1939)*. Madrid: Espasa-Calpe, 1999, p. 50. Ricardo Gullón, por su parte, subraya que “lo más importante no es la transmigración de Solitaña, sino su transformación a partir del momento en que el autor toma conciencia de la realidad entrañable del personaje. Lo esbozado en el cuento podría haber pasado a *Paz en la guerra* sin alteración notable, incorporando a la novela un tipo más, [...] No sucedió así, gracias al descubrimiento de la sustancia solitañesca, antes oculta por lo pintoresco del tipo.” GULLÓN, Ricardo. *Autobiografías de Unamuno*. Madrid: Gredos, 1960, p. 16.

³⁵⁹ *Ibidem*, p. 17.

se refuerza, además, si atendemos a los estudios sobre el “carlismo popular” y vivo, el carlismo como fenómeno social y no tanto como ideología política, que emprendió en estos años, aproximadamente desde 1887. Así lo reconoce en “Un artículo más” (1899):

Cerca de diez años me llevé estudiando el carlismo, y estudiándolo en uno de sus principales focos, en Vizcaya, mi país nativo, recogiendo datos y reflexiones respecto a la última guerra civil, refrescando mis recuerdos de infancia, [...] con todo ello tejí mi novela, cuyo fondo histórico es la guerra civil carlista. (OCE, VIII, 188)

Tenemos constancia de ello porque esta tarea de estudio y recopilación de datos sobre el carlismo ya empezó a ver la luz en aquel tiempo a través de algún que otro artículo, como “Carlistas y liberales”, publicado el 15-VII-1887 en *Revista de Vizcaya*. Sostiene aquí Unamuno, además, que lo que determinaba en el País Vasco que una persona fuese carlista o liberal era la tradición heredada de la familia, siendo esa la base de las diferentes contiendas civiles que allí tuvieron lugar a lo largo del siglo XIX. Es decir, no se luchaba en uno u otro bando en defensa de ciertos ideales políticos, que la inmensa mayoría desconocía, sino empujados por el instinto bélico que habían heredado de la tradición familiar y aun de su lugar de residencia. Así, en el caso de Vizcaya, la villa de Bilbao era el feudo de los liberales, y los pueblos y caseríos, el de los carlistas. Esta tesis permanece igualmente en *Paz en la guerra*, de modo que también podríamos ubicar el origen de la novela en los estudios sobre el carlismo que inició Unamuno en torno a 1887. Tal relación se pone asimismo de manifiesto en dos manuscritos posteriores a la publicación de la novela, recuperados por Laureano Robles bajo los títulos de “Sobre el carlismo” y “El Carlismo (borrador)”.³⁶⁰ No obstante, donde queda más clara la articulación entre estos estudios sobre el carlismo iniciados en 1887 y la

³⁶⁰ En “Sobre el carlismo” afirma: “Me he llevado años enteros estudiando el carlismo popular, al vivo y efectivo, y [en] mi novela *Paz en la guerra* he vertido con no pocos recuerdos personales de infancia y juventud entrelazados á la narración de parte de la última guerra civil...” EISE, 187. En la misma línea, en “El carlismo (borrador)”, queda claro que este interés y estos estudios sobre el carlismo se trasladaron a la novela, como ya adivinó uno de sus lectores. “En la medida de mis fuerzas enterré en mi novela *Paz en la guerra* el fruto de largas meditaciones acerca del carlismo, [...] mi amigo el Sr Altamira, anotaba que mis preferencias van en el libro del lado carlista ‘aunque no tanto por su significación política como por la histórica’. Tengo cierto amor al carlismo popular, es cierto, al de las honradas masas; [...] me atrae con atracción estética...” EISE, 191. Sobre este punto, es preciso advertir que la simpatía que manifiesta Unamuno en *Paz en la guerra* hacia el carlismo, visible en su forma de tratar a los personajes carlistas de la novela, contrasta con el tono menos afectivo que emplea al referirse al liberalismo, cuyos personajes resultan mucho más desdibujados. En ese sentido, ha subrayado Pedro Ribas que, si bien Unamuno no pretendía hacer aquí una apología del carlismo, es innegable cierta hostilidad frente al liberalismo centralista que propició la supresión de los Fueros y hostigaba al mundo rural, en general, de tendencia carlista: “El fondo rural del carlismo aparece mezclado, a menudo en ropaje romántico, con el resentimiento contra un estado que canta la libertad, pero que suprime los fueros y oprime a los campesinos con mayores cargas que aquellas que los liberales decían haber suprimido.” RIBAS, Pedro. Algunas diferencias entre *Paz en la guerra* y *San Manuel Bueno, mártir*. *Letras de Deusto*, julio-septiembre 1998, nº 80, vol. 28, p. 55.

novela *Paz en la guerra* es en el artículo “Escritor ovíparo” (1902), donde Unamuno recrea el origen de la misma en los siguientes términos:

Hace ya años, estando en Madrid, se me ocurrió la idea de hacer un cuento con el suceso de la muerte en el campo carlista de un sujeto de quien me dieron noticia. Lo apunté en una cuartilla de papel y allí anoté, en estilo telegráfico, unos cuantos rasgos del carácter del sujeto en cuestión.

De cuando en cuando añadía detalles, peculiaridades y observaciones que se me iban ocurriendo. Sobre esta base compuse un cuento y lo compuse tachando, añadiendo, sustituyendo y alterando detalles y noticias. Una vez escrito el cuento, se me ocurrió hacer una novela corta, aumentar los personajes, ampliar su acción y desarrollar el ambiente histórico en que el argumento narrado se desenvolvía.

Dediqué una carpeta a cada personaje y empecé a estudiarlos y a atribuirles dichos y hechos, a la vez me puse a estudiar la última guerra civil carlista en mi país vasco y sobre todo el bombardeo de Bilbao, de que fui testigo. Y fui llenando cuartillas y acumulando datos, ya psicológicos ya históricos, e hinchando con ellos el primitivo cuento.

Cuando los materiales acumulados en torno al cuento fueron muchos, y por ser tantos me estorbaban para la labor, los fui organizando y el cuento creció, asimilándose parte del material y segregando otra parte.

De la misma manera que crece un embrión con materiales que la sangre le trae de fuera, sobre ese cuento así acrecentado continuó la labor de acumulación y vino otra de asimilación, y así, mediante una serie de acumulaciones y asimilaciones, llegué a hacer mi novela *Paz en la guerra*. (OCE, VIII, 208-209)

Hemos recogido esta extensa cita porque aclara el confuso origen de *Paz en la guerra*. En primer lugar, se evidencia aquí que el cuento al que se refiere Unamuno y que finalmente se transformó en la novela no podía ser “Solitaña”, ya que, como ha puntualizado Ricardo Gullón, en el cuento “Solitaña”, “nadie muere en la guerra”. Por tanto, concluye este investigador, “el embrión o cuento inicial creció por acumulación, y *Solitaña* figura entre los materiales acumulados.”³⁶¹ En cuanto a la datación del cuento, el que alude a que lo empezó estando en Madrid podría despistarnos si entendemos que se refiere a sus años de estudiante, como ha interpretado buena parte de la crítica. Sin embargo, hay que tener en cuenta que durante las oposiciones, Unamuno pasaba largas temporadas en Madrid, y que los ejercicios de las mismas tuvieron lugar a partir de 1887. Por tanto, cuando alude en el fragmento citado a que la idea del cuento que dio origen a la novela se le ocurrió en Madrid, lo más probable es que se refiera a una de sus estancias en la capital durante los ejercicios de las oposiciones. Todo encajaría, pues, con que fue en torno a 1887 cuando empezó a trabajar en la novela, pues fue entonces cuando inició sus estudios sobre el carlismo y cuando escribió el cuento que dio origen a la novela. En los años siguientes, dicho cuento no hizo sino extenderse, hasta convertirse en “novela corta”, añadiéndole paulatinamente Unamuno los datos sobre la III Guerra Carlista que iba recopilando. Esta es la hipótesis más plausible a que nos ha llevado nuestra investigación sobre el origen de *Paz en la guerra*.

³⁶¹ GULLÓN, Ricardo. *Autobiografías de Unamuno*. Madrid: Gredos, 1960, p. 13.

Dejando a un lado la polémica datación del inicio de la novela, vamos a centrarnos a continuación en los detalles que rodearon su elaboración y en la metodología seguida por su autor en el proceso de gestación. Una primera pista en esta dirección nos la ofrece el manuscrito “Sobre el carlismo”, donde anota Unamuno:

Cuando para preparar la novela de que he hecho mención me enfrasqué en la lectura de manifiestos, proclamas, folletos y todo género de trabajos en pro y en contra del carlismo me asombraba á cada paso de la lijereza de juicio y estrechez de miras con que adeptos y adversarios lo juzgaban. Las más clara luz para llegar á la que creo su más acertada comprensión es la que adquirí oyendo hablar un día y otro á sencillos carlistas militantes, á aldeanos que lucharon en las filas del Pretendiente, la adquirí atendiendo á la voz, tal vez poco articulada pero rica en contenido, de lo inconciente popular.” (EISE, 189)

De aquí podemos deducir que la labor de documentación de *Paz en la guerra* no se limitó a los estudios históricos al uso, pues no estaba entre las intenciones de Unamuno recrear aquí la “historia” de la III Guerra Carlista, sino su “intrahistoria”. Por ello, protagonizan la novela no los afamados héroes de aquella contienda, como Zumalacárregui, el general Concha o Espartero, sino los anónimos y silenciosos hacedores de la “intrahistoria”, es decir, los soldados y habitantes de Bilbao, tanto carlistas como liberales, que son la encarnación de esa “intrahistoria”. Por esa misma razón acudió, como reconoce en el texto citado, a la lectura de folletos y manifiestos carlistas, y a la viva voz de quienes combatieron en el frente, reconstruyendo desde ahí aquel suceso histórico para posteriormente recrearlo en la novela. A propósito de este proceso de recopilación de datos sobre la III Guerra Carlista y sobre el Bilbao de la época, las cartas que en estos años cruzó con algunos de sus amigos bilbaínos nos ofrecen interesantes testimonios, pues fueron sus confidentes.³⁶² La primera noticia que Unamuno da a Pedro Múgica sobre el proyecto literario en que andaba embarcado la encontramos en una carta fechada en julio de 1890:

Ahora me ocupo de un trabajillo, especie de cuadro de costumbres, cuento largo o novela corta en que juega papel de medio ambiente la guerra carlista. Me entretengo en adquirir noticias del estado de ánimo entre los carlistas al principio de la guerra, de su estado moral en el ejército, de las causas que les llevaron al monte, de los rencores de familia, de las represalias, del odio a Bilbao, de todas las mil anecdotillas que pintan la guerra mejor que los convencionales y falsos documentos oficiales. (EPM, 119)

³⁶² Es el caso de Juan Arzadun, a quien le pide en carta del 18-XII-1890: “Ve a ver si me proporcionas algún datillo para mi guerra”. UNAMUNO, Miguel de. *Epistolario americano (1890-1936)* (edición, introducción y notas de Laureano Robles). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1996, p. 33. Pero, sobre todo, es el caso de Pedro Múgica, que además era unos años mayor que él y podía tener un recuerdo más fresco de las escenas de la guerra en Bilbao. En carta del 26 de julio de 1890, le escribe: “Como V. vio nacer la guerra, siendo ya talludito, le agradeceré cuantas noticias quiera sobre sus orígenes, sus causas, el espíritu que animaba a los carlistas, detalles significativos, anécdotas que descubran un alma, observaciones sobre la rivalidad entre el chimbo y el jebo, noticias del sentimiento religioso y del mercantil, etc.” EPM, 123. Pedro Múgica debió responder a la petición de Unamuno, pues en carta del 1-IX-1890, este le agradece los detalles pormenorizados que le ha proporcionado acerca de ciertos sucesos de la guerra, al tiempo que le pide más información. EPM, 126-127.

En primer lugar, vemos aquí cómo en este momento, a mediados de 1890, el proyecto de Unamuno era todavía un “cuento largo o novela corta”, es decir, que aquel cuento que inició en Madrid en torno a 1887 ya debía haberse extendido de forma considerable. Con el tiempo, dicho proyecto no haría sino aumentar en número de páginas, conforme iba recabando más y más datos. Asimismo, este fragmento de la carta a Múgica, al igual que el manuscrito “Sobre el carlismo” anteriormente citado, revelan cómo la noción de “intrahistoria” estuvo presente en el proyecto de la novela desde sus inicios. De hecho, eso fue lo que le llevó a documentarse no con la “historia” de los “documentos oficiales”, sino con los testimonios directos de los verdaderos protagonistas, en los que late la “intrahistoria”. La noción de “intrahistoria” estaría así, como ha advertido Julián Marías, en el centro de la novela.³⁶³ Esto podemos deducirlo, además, de las diferentes cartas que en este tiempo envió a Múgica, en las que reconoce que las fuentes sobre las que trabajaba eran revistas, folletos y manifiestos carlistas, y que los testimonios íntimos de los combatientes seguían conformando el epicentro de su trabajo. En esta línea, podemos leer en una carta del 26 de julio de 1890:

Mi trabajo sobre la guerra adelanta. Tengo colección de “La Guerra”, busco el “Cuartel Real”, y me van a dar el Irurac-bat y Euskalduna. Los hechos oficiales es lo de menos para mí, [...] lo más es el espíritu, el resorte interno, un montón de sucesos menudos, [...]. Mi trabajo resulta una novela en que se hace la psicología de un pueblo y una raza. Indago de ex soldados carlistas los motivos que les llevó al monte, tengo mil datos sobre la rivalidad entre el jebo y el bilbaíno, sobre la influencia del clero, etc., etc., La obra está en el telar. (EPM, 121-122)

El artículo “¡Qué tiempo aquel!”, publicado el 19-VII-1891 en *El Diario de Bilbao*, también da cuenta de este proceso de recopilación de datos para la novela. Subraya aquí Unamuno, además, el hallazgo de una nueva fuente que había conseguido, algunos diarios manuscritos de soldados carlistas, los cuales se dedicó con énfasis a extractar.³⁶⁴ Al igual que sus mencionadas conversaciones con antiguos combatientes, tales diarios constituían una fuente de información privilegiada de cara a sus intereses, pues eran la viva voz de la intrahistoria de la guerra carlista, narrada desde los sentimientos e impresiones directas de sus verdaderos protagonistas en aquel mismo momento. A su juicio, esa información tenía mucho más valor que cualquier documento oficial relativo a la historia externa del conflicto, pues sólo en aquellos testimonios rezumaba la verdad íntima de los sucesos. Por otra parte, este artículo revela también la

³⁶³ “la sustancia de la intrahistoria -de lo intrínsecamente histórico- se ha expresado en ese libro como en ningún otro.” MARÍAS, Julián. La España vasca de Unamuno: “Paz en la guerra”. En *Unamuno y Bilbao. El centenario del nacimiento de Unamuno*. Bilbao: Junta de Cultura de Vizcaya, 1967, p. 198.

³⁶⁴ “me entretengo en extractar diarios manuscritos de tiempos de la última guerra para redondear el embrollo que estoy enredado a cuenta de la tal guerra.” EBIL, 166.

minuciosidad con que Unamuno trabajaba sobre su novela, especialmente cuando afirma, como fruto de la exhaustiva recopilación de datos que estaba realizando: “sé que hizo excelente día el 10 de noviembre del 73, hermoso el 17 del mismo mes a pesar de que chillaban sobre Bilbao las gaviotas, primavera el 18, nieblas los días 22 al 30, que aclaró el 3 de Diciembre,…” (EBIL, 167) Por momentos, incluso llegó a obsesionarse con esta tarea de recopilación de datos, hasta el punto de confesar que vivía ajeno a su presente: “vivo en Bilbao del 73 al 75.” (EBIL, 167) Aún más clarificador a este respecto es una carta a Pedro Múgica del 1-IX-1890:

Vivo en la guerra civil carlista, nada más que en ella. Estoy dado en cuerpo y alma a mi obra, la mía. Estoy en el período de mayor hervor, no hago más que recoger notas, observaciones, extractos, trabajar con furor (es la palabra).

[...] Reuniré datos y más datos, los amontonaré y ordenaré, haré un andamiaje, con él construiré mi torre, mi novela, y luego derribaré el andamiaje; los detalles harán la obra pero no figurarán en ella sino muy pocos y muy característicos.” (EPM, 126-127)

Conviene que nos detengamos un momento en este último párrafo, pues en él aclara Unamuno cuál era el propósito de la metodología que estaba siguiendo en la elaboración de su novela. Se trata de una metodología heredada del positivismo, o mejor dicho, de la novela naturalista, de donde asume la tendencia a sostener la novela sobre datos veraces y contrastados. Sin embargo, alejándose a su vez del naturalismo, tales datos no tenían por qué aparecer necesariamente en la novela, como ocurría por ejemplo en las novelas de Émil Zola. Para Unamuno, los datos y detalles recopilados constituían el armazón de la novela, pero no tenían que ser necesariamente visibles, sino palpar en su fondo. Ahora bien, no deja de insistir en la importancia de esa multitud de datos contrastados sobre los que se sostenía la novela, como revela en otra carta a Múgica del 26-VII-1890:

El mayor mérito que tiene a mis ojos, ojos de padre, mi obra, es que ha de disgustar a blancos y negros, es una pintura ruda, desnuda, sincera, no omite nada, [...] No suelto una afirmación, un rasgo sin tener en mi cuaderno 4, 5, 6 u 8 datos que puedan servir para apoyarlo, una docena de extractos de artículos de fondo, de episodios de sucedidos. Quiero hacer una obra de verdad, y una obra literaria. Cuando la haya acabado, la haya revisado, la haya pesado y pulido, cuando haya compenetrado en ella mi filosofía y mi arte, vertiendo mi idea sobre la raza vasca y sobre la guerra en escenas lo más vivas e interesantes que pueda, lo publicaré y esperaré tranquilo a ver si otra vez estos paisanos, hipócritas, ponen el grito en el cielo. Voy armado; si chillan, si dicen que falseo y exagero, les disparo un mamotreto de extractos de artículos de fondo de periódicos carlistas y liberales, de proclamas, hechos conocidos y anotados, todo el andamiaje de mi obra les irá sobre la cabeza; una lluvia de notas que hará 6 ó 7 veces la extensión de la novelilla. Es mi venganza, la Verdad. (EPM, 123-124)

Además de la importancia que concedía Unamuno a la base documental de su novela, sobre la que volveremos a continuación, en este fragmento hay otros aspectos que comentar. Por un lado, su intención de entreverar en la narración sus ideas filosóficas y estéticas. Por otro lado, su deseo de incrustar aquí su visión de la “cuestión

vascongada”, para de ese modo seguir provocando a aquellos que en Bilbao le miraban con malos ojos, especialmente, a los euskalerrriacos. No obstante, la afirmación de más peso este fragmento es la que expresa su deseo de “hacer una obra de verdad, y una obra literaria”. A mi juicio, ahí están condensadas las máximas con que compuso esta novela: partir de una base documental contrastada, desde la que transpirara la verdad de la historia que iba a contar, y verterla a los moldes de la ficción narrativa, a fin de dotarla de una mayor capacidad de expresión y comunicación. Pero sobre esto volveremos más adelante. De momento, lo que nos interesa destacar es el minucioso trabajo de “historiador” con que el joven Unamuno fue elaborando su novela, como ha subrayado Suárez Cortina.³⁶⁵ Para ello, según hemos estado viendo, se hizo con una ingente base documental, que incluso ante sus propios ojos resultaba exagerada, como confiesa en “Un artículo más” (1899): “Y es casi seguro que si me reservo todos aquellos apuntes, [...] ocuparían diez o doce volúmenes como el de la novela...” (OCE, VIII, 188) Se trataba, como hemos dicho antes, de una obsesión. En este sentido, ha indicado Ereño Altuna: “todo le parecía poco a la hora de adquirir nuevas noticias, de documentarse a fondo, de extraer de manuscritos, libros, folletos y papeles, apuntes y notas sobre la guerra civil.”³⁶⁶

Desgraciadamente, en el archivo de la Casa-Museo Unamuno de Salamanca no hemos localizado los cuadernos donde recogió los datos para la novela. Sin embargo, el cuaderno que contiene el manuscrito del sainete *El Custión de Galabasa* alberga, a continuación de este, un conjunto de notas recogidas bajo el título de “Somorrostro”.³⁶⁷ Se trata de las notas de que se sirvió para la reconstrucción en *Paz en la guerra* de la batalla de Somorrostro, una escena fundamental por la importancia de dicha batalla en la III Guerra Carlista y porque en esa escena de la novela fallecía el personaje de

³⁶⁵ “*Paz en la guerra* muestra el conocimiento exhaustivo que tenía Unamuno de la segunda carlista. En sus páginas se observa el trabajo minucioso del historiador que reconstruye pieza a pieza el laberinto militar, el territorio por el que se desenvuelven los ejércitos y partidas, la secuencia de las batallas, la relación que éstas presentan con la política general, así como la estrategia militar de carlistas y liberales. [...] Unamuno preparó la novela con mentalidad de historiador. En la reconstrucción de personajes y ambientes Unamuno muestra un conocimiento detallado de los elementos doctrinales, ideológicos y sociales que nutren el proyecto carlista. [...] / Es esta tarea de Unamuno tanto la del historiador positivista que utiliza el dato con rigor como la del sociólogo que trata de extraer elementos generales y leyes de ese comportamiento. [...] Unamuno es así en la mayor parte de la novela un historiador positivista ortodoxo y junto al trabajo historiográfico el novelista incorpora a los personajes de ficción en su misión de dotar de espíritu intrahistórico a lo que es inicialmente una verdadera obra de investigación histórica.” SUÁREZ CORTINA, Manuel. Miguel de Unamuno y la novela histórica en la España de fin de siglo. En *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra II* (edición de Ana Chaguaceda). Salamanca: Universidad de Salamanca, 2005, pp. 308-309.

³⁶⁶ EREÑO ALTUNA, José Antonio. *El pensamiento socialista de Unamuno en La lucha de clases (1894-1897)*. Bilbao: Beta, 2005, p. 100.

³⁶⁷ CMU, caja 75/56.

Ignacio Iturriondo.³⁶⁸ Lo más llamativo de este desconocido conjunto de notas sobre la batalla de Somorrostro es que nos revela la precisión con que Unamuno trabajaba en su tarea de recopilación de datos, reconstruyendo los episodios día a día, incluyendo los movimientos de las tropas carlistas y liberales, los cambios en la meteorología... Sobre este modo de trabajo y, en concreto, sobre su estancia en el Valle de Somorrostro, que se extendió por unas dos semanas en el verano de 1890, también tenemos noticia por el epistolario entre Unamuno y Enrique de Areilza, y por los recuerdos rescatados por el hijo de este, José María de Areilza. El motivo era que Enrique de Areilza, que había sido amigo de la infancia y juventud de Unamuno, ejercía desde 1888 como director de la unidad médica del Hospital de Triano, en pleno corazón de la zona minera, de modo que le sirvió entonces como guía y vía de contacto con los lugareños y antiguos combatientes carlistas que allí seguían residiendo. El testimonio de Enrique de Areilza sobre aquellas excursiones es esclarecedor: “También Unamuno recorrió las minas conmigo para su novela *Paz en la guerra*, [...] y agobiaba verle con una fila de cuadernos, tomando apuntes interesantes, de la conversación, del paisaje, de los tipos, etc.”³⁶⁹ De este modo, seguía el joven escritor bilbaíno trabajando en la minuciosa y exhaustiva documentación de su novela, empeñado en conseguir detalles e informaciones de primera mano que diesen vivacidad y veracidad a su relato de la guerra carlista.

A partir de toda esta información, podemos deducir que entre 1890 y 1891 Unamuno tenía el grueso de la documentación de su novela y que buena parte de la misma debía estar además ya escrita por entonces. De hecho, en una carta del 26-VII-1890 a Pedro Múgica, informa a este de algunas partes de *Paz en la guerra* que tenía redactadas: “una pintura breve del bombardeo, escenas del Casino carlista de antes de la

³⁶⁸ Su nombre, además, aparece en tres ocasiones en el manuscrito. CMU, caja 75/56, pp. 12, 15 y 22.

³⁶⁹ AREILZA, Enrique de. *Epistolario* (introducción y notas de José María de Areilza). Bilbao: El cofre del Bilbaíno, 1964, p. 198. A esto podríamos añadir la evocación de su hijo, José María de Areilza, sobre aquella estancia de Unamuno en el Valle de Somorrostro: “Y un día que mi padre estaba en Triano, en el hospital de Triano, en 1890, apareció por allí D. Miguel de Unamuno, que todavía no había subido a Salamanca porque no había ganado la cátedra de griego en la Universidad. Y le dijo si podía albergarle un par de semanas porque quería recoger, para una novela que estaba escribiendo, que no sabía cómo se iba a llamar, los datos directos de un terreno que era todos los alrededores del Hospital de Triano, donde se habían dado, como sabéis, las tres grandes batallas de Somorrostro, [...] y se habían dado exactamente debajo del Hospital minero de Triano. Y vivían cientos, ¡qué diría yo!, miles de testigos que conocían al detalle todos los pormenores y efemérides de esa tremenda serie de jornadas. Y entonces D. Miguel, contaba mi padre, salía todas las mañanas, unas veces con mi padre, otras veces solo, con unos pequeños cuadernos de hule negro e iba tomando nota de todo lo que recogía, de todas las gentes que les preguntaban detalles de cómo había caído herido el líder general Primo de Rivera, dónde había estallado la bomba...” AREILZA, José María de. *Tres batallas por Bilbao y otras páginas*. Bilbao: El Tilo, 1997, p. 126. A esto, añade un poco más adelante: “Mi padre solía decir que Unamuno se había cargado de cuadernos de hule y apuntaba todo...” *Ibidem*, p. 130.

guerra, episodios jebos, un abogadillo carlista, un diálogo entre un carlista y un republicano, escenas domésticas, etc.” (EPM, 123) Asimismo, en esta carta aparece recogido el pasaje de la muerte de Ignacio en Somorrostro, y en una versión que no presenta modificaciones sustanciales con respecto a la versión definitiva de la novela, al menos en cuanto al contenido. Simplemente registra algunos cambios formales, de expresión y de estilo, fruto de las múltiples revisiones a que Unamuno sometió a la novela antes de su publicación.³⁷⁰ Otro pasaje de la novela que ya tenía redactado y que reproduce en esta misma carta a Múgica es el dedicado a la influencia que el clero ejercía en los pueblos sobre los aldeanos antes de la guerra, sin que tampoco presente modificaciones sustanciales con respecto a la versión de la novela.³⁷¹ Más allá de esta extraordinaria fuente epistolar, también tenemos noticia de lo avanzada que debía tener ya Unamuno la novela en estas fechas por la lectura que hizo el 21-III-1891 en la Sociedad El Sitio de algunos fragmentos de la misma, parte de los cuales fueron publicados en *El Nervión* junto con la reseña del acto.³⁷² Contrastando estos fragmentos con la versión definitiva de la novela, hemos podido comprobar que pertenecen al tercer capítulo y que, en este caso, aunque se registran muchas coincidencias, también hay varios añadidos y algunos cambios formales, de expresión y estilo. No obstante, donde encontramos una mayor constatación del avanzado estado en que se encontraba entonces *Paz en la guerra* es en una carta a Pedro Múgica del 31-III-1891, donde le hace saber que ya tenía buena parte de la novela redactada y que estaba en la fase de revisión.³⁷³ Ahora bien, no debemos deducir de aquí que Unamuno hubiese acabado ya con la tarea de recopilación de datos. Además de ir revisando lo que tenía escrito, continuó trabajando de forma simultánea sobre los datos recopilados y, si podía, seguía recopilando todavía más. Y ello pese a que ese año su vida familiar de recién casado y sus múltiples ocupaciones (las clases, los artículos, las oposiciones...) apenas le dejaban tiempo libre para dedicarse a la novela, como hace ver a Múgica.³⁷⁴ En estos momentos, pues, su trabajo sobre *Paz en la guerra* se abría en dos direcciones: tomar notas del material recopilado y todavía no incorporado a la novela, y revisar lo ya redactado. El

³⁷⁰ Cfr. EPM, 122; y OCE, II, 246-251.

³⁷¹ Cfr. EPM, 122; y OCE, II, 142-143.

³⁷² El primer texto que recogió *El Nervión*, según la versión de las *Obras Completas* de Unamuno consultada, corresponde a: OCE, II, 227-228. El segundo corresponde a: OCE, II, 215- 218. Cfr. EBIL, 155-158.

³⁷³ “En los ratos sueltos estudio griego y trabajo en mi novela, que tengo ya redactada y estoy arreglándola. Cada día crece mi entusiasmo por ella.” EPM, 136.

³⁷⁴ “Apenas si me queda tiempo para trabajar en mi novela, tomar apuntes de los muchos diarios manuscritos, folletos y papeles referentes a la guerra civil que me han enviado...” EPM, 137.

problema era que no veía el momento de cerrarla, sobre todo, teniendo en cuenta cómo había ido cambiando, o mejor dicho, cómo se había ido dilatando el proyecto de la novela desde que lo ideó. Así lo reconoce también a Múgica en carta del 23-IV-1891:

Mi novela marcha, pero aún para darla por concluida no sé cuanto pasará. Según trabajo en ella se ensancha la concepción que tengo del asunto. Empezó por un cuento, hubo una época en que creí que sería una novelita corta, cosa de 3 ó 4 meses de labor, más tarde una novela de algún aliento que pensaba terminar este año, y ahora una obra que tal como yo la concibo podría bien ocuparme aún año y medio o dos años. Según concreto mi idea se va ensanchando. Y es que en el fondo de la guerra civil latía todo un ideal político-religioso, todo un mundo de pasiones, toda una epopeya. (EPM, 139)

El verano de 1891, una vez en posesión de la tan anhelada Cátedra de Lengua Griega de la Universidad de Salamanca, fue especialmente fructífero en sus trabajos sobre *Paz en la guerra*. El tiempo libre disponible lo dedicó a seguir extractando apuntes del material recopilado y a recabar más datos, tanto de las nuevas fuentes que les iban proporcionando sus colaboradores, como de su propio trabajo de campo.³⁷⁵ En este sentido, cabe mencionar que durante este verano volvió a visitar el Valle de Somorrostro y su entorno, acompañado nuevamente por Enrique de Areilza, con objeto de contrastar las notas que había tomado el verano anterior y de seguir reconstruyendo *in situ* el escenario de la batalla y los movimientos de las tropas.³⁷⁶ Al regresar a Salamanca, el joven profesor compagina así sus clases en la Universidad y su cada vez más intensa labor como publicista, con sus tareas sobre *Paz en la guerra*, que llegó a definir como “mi eterna novela”, en relación al mucho tiempo que le estaba llevando. Por entonces, pese a que la novela estaba ya bastante avanzada, su meticuloso perfeccionismo le impedía decidirse a publicarla, por lo que continuó con las interminables revisiones del texto y sumando los nuevos materiales de que había ido

³⁷⁵ En carta del 27-VII-1891, escribe a Múgica: “Venga esa libro del ex oficial carlista acerca de ‘La Guerra Carlista’, que creo será la última, la nuestra. Todo lo que se refiera a ello tiene para mí excepcional interés. Acabo de extractar ‘La Campaña Carlista’, por D. Francisco Hernando, ayudante que fue de Lizárraga. Trabajo en esto con mucha afición. El libro de que V. me habla me será utilísimo y lo deseo cuanto antes. No puede V. figurarse lo que le agradezco el que me lo proporcione. Si V. sabe de algún otro trabajo raro acerca de nuestra guerra avísemelo.” EPM, 149. Asimismo, en otra carta del 12-VIII-1891, acusa recibo a Múgica de un nuevo envío: “Recibí la obra de Wedel acerca de la guerra carlista. He hallado observaciones muy juiciosas y que aprovecharé. En cuanto a los datos los hay equivocados y me son conocidos casi todos porque he echado al colete 6 o 7 obras de carlistas y liberales. De todos modos el libro es útil e interesante y lleno de buen sentido y juiciosas observaciones.” EPM, 151.

³⁷⁶ En carta del 27 de julio, le dice a Múgica: “Mañana voy a Somorrostro a ver aquello; el teatro de los combates del 74. Estoy citado con Areilza, pensamos recorrerlo con las notas que yo he recogido” EPM, 149-150. Y en otra carta, ya del 12 de agosto, le da cuenta de aquella experiencia: “He pasado dos días en el campo de Somorrostro, a donde fui a ver el teatro de la lucha, a tomar dibujos y vistas, levantar un plano tosco y oír de labios de los caseros detalles. Fui a Gallarta, donde comí en compañía de Areilza. A la tarde fuimos por Santa Juliana, San Pedro Abanto y Murrieta, a la falda del Montaña, donde hicieron los carlistas carnicería en los soldados de Murriones. Al día siguiente fuimos a caballo (2 horas y media de camino a caballo) al pico de Ereza a ver el camino que trajo Concha para venir a Bilbao.” EPM, 151.

haciendo acopio.³⁷⁷ Sin embargo, a comienzos de 1892, Unamuno dio un importante salto en el proceso de gestación de *Paz en la guerra*. Aunque seguía recogiendo nuevos datos, decidió comenzar la tarea de la poda o “escarda”.³⁷⁸ Era el momento de entregarse a la revisión definitiva de la novela, lo cual le suscitó interesantes reflexiones al hilo del largo proceso de gestación de la misma y del aprendizaje que implicaba para el escritor novel. De tales reflexiones hace testigo a Múgica en carta del 20-III-1892:

El que concluye un libro no es más que un discípulo de quien lo empezó. Sigo mi labor en medio de grandes desfallecimientos, porque temo a las veces que salga un ciempiés o un relato fastidioso, o una novela demasiado historia, que no sea ni historia ni novela y en la que una perjudique a la otra, y otras veces temo que la vida de realidad se borre. El plan va cambiando según la ejecución avanza, cada día apporto nuevos datos. Y sobre todo ello la labor más penosa es la selección de datos, la amputación de pasajes, el sacrificio de mil noticias que para mí tienen interés y para el público no lo tendrían. Con gran trabajo, hasta material, estoy levantando el andamiaje y créame V. que es doloroso, después de haber consumido tantos días y tanta energía en esa obra de los andamios, más penoso que la obra misma, tener que derribarlos. Y no hay más remedio. La obra ha de parecer que surge del suelo como por generación espontánea, que salió aunada y de una pieza como Minerva.

[...] Yo, por fortuna, hallé en mi excelente amigo Juan Arzadun un consejero inteligente y un crítico desapasionadísimo y severo, que cuando yo creía muy adelantada la labor me convenció de que aún ni empezaba, y en Federico Ansuátegui otro que me ha hecho sacrificar varios pasajes y modificar hondamente otros.

Deseo aprender a dominarme y sacrificar muchas de mis ideas sin empeñarme en meter todas las que se me ocurren. (EPM, 165-166)

Como podemos apreciar, Unamuno está enfrentándose aquí a las dudas propias de todo escritor en la fase de culminación de una obra, al tiempo que padece con dolor el inevitable sacrificio de muchos pasajes ya escritos de la novela. En ese sentido, ha destacado García Blanco “la capacidad de entrega de Unamuno al trazado de su primera novela, su ansia de fidelidad a la parte histórica, el riguroso manejo de fuentes, la diversa calidad de estas. [...] Es el andamiaje de su creación novelesca, el que quería que desapareciese una vez concluida esta.”³⁷⁹ A lo largo de este año, debió avanzar

³⁷⁷ En este sentido, confiesa a Múgica en carta del 4-X-1891: “Van a hacer dos años que emprendí mi novela, estudio de la guerra civil o lo que sea, y a pesar de que varios que lo han leído opinan está ya publicable, yo deseo darle aún varias vueltas y acaso ni dentro de otros dos años lo tenga concluido. Deseo salga con el menor número de defectos posibles.” EPM, 152. Igualmente, en otra carta del 23-XI-1891, escribe: “Mi principal trabajo, mi mayor ocupación, lo que llena hoy más mi pensamiento, sigue siendo mi trabajo sobre la última guerra carlista. Lo llevo a paso de tortuga, tanteo bien el terreno antes de dar un paso, lo rectifico, desando lo andado, vuelvo a andar y así camino. Tengo en él puestos mis sentidos y no me importa no acabarlo hasta dentro de unos años.” EPM, 155. Y en otra carta inmediatamente posterior, pero sin fecha, vuelve a insistir: “Lo que me dice V. de la novela es verdad en gran parte. Estoy abusando de los toques y retoques, pero quiero hacer una cosa acabada y echar en él mi alma toda. No creo que la *fougue* es la precipitación, ni que la lima y relima y la labor constante excluyan la frescura. Quiero hacer un libro definitivo, del que tenga que arrepentirme lo menos posible, y si llego a una segunda edición no retocar la primera.” EPM, 157.

³⁷⁸ A este respecto, escribe a Múgica en carta 6-II-1892: “Cada día encuentro nuevos materiales y hallo nuevos defectos y lunares. Tengo de notas, apuntes y datos un tremendo cartapacio, y ahora viene el trabajo más costoso, el de escarda, es decir, el de quitar lo que sobra.” EPM, 160.

³⁷⁹ GARCÍA BLANCO, Manuel. Sobre la elaboración de la novela de Unamuno “Paz en la guerra”. *Revista Hispánica Moderna*, 1965, nº 1-4, p. 158.

mucho en la tarea de poda y revisión definitiva, pues sabemos por una carta a Múgica del 17-V-1892 que para entonces tenía ya estructurados los cinco capítulos en que finalmente quedó dividida *Paz en la guerra*, y que en ese momento acababa de revisar el tercero.

En este nuevo repaso he dado fin a la tercera parte de mi obra, parte tercera titulada 'Bilbao'. (La 1.^a Germinación, la 2.^a La Guerra, la 4.^a Somorrostro, la 5.^a ¡Traición!) He rehecho mi relato pintoresco del bombardeo visto desde una lonja. Cada vez reduzco más los elementos puramente históricos y los fusiono más en los novelescos. Yo no sé que va a salir de aquí. Me va resultando de un idealismo exagerado y de una *personalidad* que Zola y Cía. estimarían antiartística. En fin, lo hago a la española y al avío. Tengo que darle aún otros dos repastos más. Como no tengo prisa lo llevo con calma y hasta con desidia. (EPM, 174)

Lo más interesante de este fragmento, a mi juicio, es la impresión que tiene Unamuno de estar superando el temido riesgo de que en la novela tuviese demasiado peso el elemento histórico; riesgo que salvó llevando sus datos históricos al filtro novelesco. En este sentido, es muy significativa su mención a Émil Zola, autor culmen de la novela naturalista francesa, a propósito del distanciamiento que *Paz en la guerra* había ido desarrollando frente a los parámetros naturalistas de los que en cierto modo había partido. Sobre esa intuición, ya había advertido Unamuno con anterioridad cómo la novela fue cambiando en su desarrollo con respecto al plan inicial, y lo que hace aquí es ratificarse en esa intuición. Efectivamente, *Paz en la guerra* acabó lejos del canon novelístico naturalista para aproximarse más bien al denominado “realismo” español, como deja entrever al final del fragmento citado. Pero sobre esto volveremos más adelante.

Dentro de este año de 1892, cabe destacar también cómo Unamuno, además de seguir revisando su novela, se dispuso a dar a conocer en forma de artículos algunas partes de la misma que ya tenía escritas. Así lo hace con un artículo titulado “San Miguel de Basauri en el Arenal de Bilbao”, que publicó en *El Nervión* el 9-V-1892, y que luego incorporaría de forma fragmentaria a la novela.³⁸⁰ En cuando a la labor de poda, una vez revisado el tercer capítulo, dio paso al cuarto, el de la batalla de Somorrostro. De ello da cuenta a Juan Arzadun en carta del 17-VI-1892, en la que le comenta sobre la “larga gestación” por la que estaba atravesando la novela: “avanza ya mucho, se completa y se redondea. Ahora navego en pleno idealismo. He dado un nuevo repaso a Somorrostro. El mal es que surgen personajes que es un susto, y va a ser

³⁸⁰ Cfr. OCE, I, 159-164. En este caso, afirma Ricardo Gullón: “El aprovechamiento del material fue directo, y Unamuno reprodujo literalmente en la novela varios pasajes del cuento, retocándolos e introduciendo un personaje nuevo, a través del cual la descripción adquiere otro sentido.” GULLÓN, Ricardo. *Autobiografías de Unamuno*. Madrid: Gredos, 1960, p. 22.

un pueblo.”³⁸¹ Este capítulo de la batalla de Somorrostro fue sin duda uno de los que más trabajo acarreo a don Miguel, especialmente, en lo que al trabajo de campo se refiere. Ya vimos que durante los veranos de 1890 y 1891, recorrió en compañía de Enrique de Areilza el Valle de Somorrostro y su entorno. Pues bien, al verano siguiente, volvió a aquel escenario para seguir buscando nuevos datos y contrastando los ya recabados. En este sentido, escribe en una carta a Pedro Múgica de ese verano de 1892:

Aquí me tiene usted, en este mi Bilbao, dedicándome al *dolce far niente* y a las expediciones. Estuve en Somorrostro, recorrí toda la línea de batalla, lo mismo por el valle de Somorrostro que por el de Sopuerta, subí a las Muñecas y oí varios relatos de caseros, llenos de agudezas y de mentiras. (EPM, 177)

Conviene hacer un inciso sobre esta nueva visita al Valle de Somorrostro del verano de 1892, pues precisamente ahí ha ubicado Sánchez Barbudo una suerte de “iluminación” o “revelación natural” que, a su juicio, debió tener Unamuno. Esa “iluminación”, dice, fue lo que dio pie a la reflexión final de Pachico Zabalbide con que se cierra *Paz en la guerra* y a que la idea de la intrahistoria se convirtiese en el centro de la novela.³⁸² Suscribe esta hipótesis interpretativa Ricardo Gullón, que incide además en que este momento de la novela lo escribió Unamuno antes que el resto de la historia de Pachico.³⁸³ Por mi parte, considero que sendas interpretaciones no se sostienen lo

³⁸¹ UNAMUNO, Miguel de. *Epistolario americano (1890-1936)* (edición, introducción y notas de Laureano Robles). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1996, p. 36. A propósito de esta cita, hemos de subrayar que se trata del primer testimonio de una afirmación que Unamuno reiteraría en numerosas ocasiones a propósito *Paz en la guerra*, entre ellas, en el “Prólogo de la segunda edición” (1923), que concluye sentenciando: “Esto no es una novela; es un pueblo.” OCE, II, 92.

³⁸² “Fue quizá entonces cuando Unamuno, hallándose un día en lo alto de un monte, contemplando el valle, tuvo una especie de iluminación; un momento de dramático entusiasmo que, como veremos, parece relacionado con la idea que es germen de gran parte de su obra toda: que hay un hondo silencio, eterna quietud, bajo la agitación pasajera, bajo las externas apariencias.” SÁNCHEZ BARBUDO, Antonio. Sobre la concepción de *Paz en la guerra*. En *Estudios sobre Galdós, Unamuno y Machado*. Barcelona: Lumen, 1981, p. 77. A esto, añade más adelante: “aquella contemplación de un paisaje [...] le hizo adivinar el vacío último sobre el cual las formas se levantan, lo cual le haría sentir el de su propia alma sobre el cual sus pasajeros afanes se elevaban. Él vio claro que todo es forma, que no hay esencias, que el fondo es el vacío; [...] / Aquel doloroso instante de paz en las alturas, que le llenó de exaltación ante el hermoso panorama, aun diciéndose que detrás no había nada; aquel instante de silencio en medio de las inquietudes, debió ser la íntima sacudida que produjo la cristalización de su novela, y fue probablemente en el verano de 1892, [...] / En Somorrostro habían ocurrido acciones importantes durante la guerra civil, y sobre ellas él se había documentado. Si allí fue donde adivinó el vacío, donde sintió la paz, debió ser ello significativo, iluminador; esa soledad, esa calma, estuvo también allí anidada en los días de la guerra; esa paz profunda del campo era la que por los ojos debía haber entrado en el alma de alguno de los combatientes, de su Ignacio; [...] Esa visión primera había obsesionado a Unamuno, y de ella él partió; pero luego, tras la ‘revelación natural’, debió comprender que ésa era la paz última del mundo, la paz que también él mismo encerraba. / Algo importante de todos modos debió haber sentido ese mes de julio de 1892, algo decisivo para la gestación de su ‘hijo espiritual’ debió haber sentido...” *Ibidem*, pp. 83-85.

³⁸³ “Unamuno supo integrar tan armoniosamente las partes en un conjunto tan sólido, unitario, que apenas es posible creer que las últimas páginas de la novela, natural remate de la evolución de Pachico Zabalbide, las escribiera antes [...] que las destinadas a exponer esa evolución. Pero así fue: redactado el final, y a la vista de él, reconstruyó don Miguel las experiencias anteriores del personaje...” GULLÓN, Ricardo. *Autobiografías de Unamuno*. Madrid: Gredos, 1960, p. 9.

suficiente, sobre todo, teniendo en cuenta que para el verano de 1892 la novela estaba ya bastante avanzada y que la tesis de la intrahistoria la tuvo presente Unamuno desde los momentos iniciales de la novela, o al menos, desde que empezó a recopilar datos. Puede ser cierto que en ese verano de 1892 padeciese una especie de “iluminación” en el Valle de Somorrostro y que de esa experiencia se nutriese la reflexión final de Pachico con que se cierra la novela, consumándola así como novela intrahistórica. Pero esto no hacía más que sumarse a todo el trabajo que tenía ya desarrollado, a una novela que desde su origen y su trabajo de documentación fue intrahistórica.

Nos quedaría por ver cómo siguió la evolución de *Paz en la guerra* hasta su publicación definitiva en enero de 1897. Aunque este último tramo quedaría fuera del marco temporal al que está circunscrito este trabajo, considero necesario al menos sintetizarlo, a fin de cerrar el proceso de gestación completo de la novela. Por las cartas posteriores a 1892, sabemos que desde entonces Unamuno se dedicó fundamentalmente a sus minuciosas revisiones del texto y, en menor medida, a incorporar nuevos datos. No obstante, también dejó entretanto alguna que otra temporada de reposo a la novela, como durante el curso 1892-93.³⁸⁴ A finales de 1893, volvió a retomar el trabajo, según el mismo dice, “a paso de buey”. De hecho, desde entonces hasta 1897, apenas aparecen menciones en su epistolario, salvo que la novela “marcha”, sin ofrecer más detalles.³⁸⁵ Teniendo en cuenta las múltiples tareas académicas y extraacadémicas que lo ocupaban, y que las cartas eran para Unamuno casi un diario, todo parece indicar que desde 1893 no trabajó mucho más en la novela, exceptuando las esporádicas revisiones a que continuó sometiendo al texto. Así, tras el verano de 1895, informa a Múgica en carta del 20 de octubre: “Tengo ya creo que terminada mi novela dichosa y estoy pensando cómo darla a la luz.” (EPM, 234) El siguiente paso nos lleva a dos testimonios epistolares de marzo y mayo de 1896, según los cuales, para entonces, la había dado ya por concluida, pues indica que confiaba publicarla en octubre.³⁸⁶ Esto explica que el verano de 1896 lo

³⁸⁴ A este respecto, escribe a Pedro Múgica en carta del 28-IV-1893: “Le aseguro que este modo de escribirla, dejándola reposar y que vivan sus cosas y personas en mi mente, aunque es lento es seguro. El sueño que, merced al Poema del Cid, ha echado este curso, sin más que breves vigiliass y algunos ensueños, le ha de ser útil. En cuanto pase esto volveré a la carga con nueva frescura y nuevos bríos.” EPM, 191. Y en otra carta del 7-X-1893, le informa: “Y sigo trabajando en mi novela que estuvo durmiendo todo el curso pasado merced al académico concurso.” EPM, 209.

³⁸⁵ A Clarín, por ejemplo, en carta del 26-VI-1895, le dice: “deseo dar remate a una especie de novela que versa sobre el fondo de la última guerra civil carlista, que he estudiado con cariño y de que fui en parte testigo infantil”. V. V. A. A. *Epistolario a Clarín* (prólogo y notas de Adolfo Alas). Madrid: Escorial, 1941, p. 60.

³⁸⁶ En carta a Leopoldo Gutiérrez Abascal del 13-III-1896, le dice: “Mi novela (‘Paz en la guerra’) está salvada en cuanto al negocio, dispongo de ayuda para hacerla por mi cuenta y sin gran riesgo. [...] Creo

dedicase a la “redacción definitiva” de la novela, según informa a Clarín,³⁸⁷ ocupándose a partir de septiembre a corregir las pruebas.³⁸⁸ En enero de 1897, tras esta larguísima andadura, salía por fin a la luz, desde las prensas de la imprenta bilbaína de Müller y Zavaleta, la novela *Paz en la guerra*.

Una vez reconstruido el proceso de gestación de la novela, vamos a analizar la metodología compositiva que Unamuno empleó en ella, que no fue la misma que utilizó en su novelística posterior. A propósito de este cambio, debemos tener presente que la elaboración de *Paz en la guerra* constituyó su aprendizaje como novelista, pese a lo cual, esta novela anticipa no pocos aspectos de su obra narrativa de madurez. La mayoría de sus novelas fueron escritas según lo que él mismo denomina el método “vivíparo” y desde su teoría de las *nivolas*.³⁸⁹ *Paz en la guerra*, en cambio, fue elaborada según el método “ovíparo”, tal y como el propio Unamuno reconoce en el artículo “A lo que salga” (1904), refiriéndose precisamente a dicha novela:

toma notas, apuntaciones y citas, y va asentando en cuartillas cuanto se le va ocurriendo a su propósito, para irlo ordenando de cuando en cuando. Hace un esquema, plano o minuta de su

que saldrá por octubre...” V. V. A. A. *Cartas Íntimas. Epistolario entre Miguel de Unamuno y los hermanos Gutiérrez Abascal* (recopilación, introducción y notas de Javier González Durana). Bilbao: Eguzki, 1986, p. 23. Y en carta a Pedro Múgica del 3-V-1896, reitera eso mismo: “Mi novela saldrá a la luz, si no ocurre novedad, el otoño próximo.” EPM, 240.

³⁸⁷ En carta del 31-XII-1896, le dice: “la redacción definitiva la hice este verano en una aldea de mi Vizcaya. No he querido repararla, porque sé lo que me hubiese sucedido.” V. V. A. A. *Epistolario a Clarín* (prólogo y notas de Adolfo Alas). Madrid: Escorial, 1941, p. 71.

³⁸⁸ V. V. A. A. *Epistolario a Clarín* (prólogo y notas de Adolfo Alas). Madrid: Escorial, 1941, p. 69.

³⁸⁹ La metodología vivípara, según el propio Unamuno desarrolla en el artículo “A lo que salga” (1904), consiste en “ponerse a escribir una cosa sin saber adónde ha de ir a parar, descubriendo terreno según marcha, y cambiando de rumbo a medida que cambian las vistas que se abren a los ojos del espíritu. Esto es caminar sin plan previo, y dejando que el plan surja.” OCE, I, 1195. A esto, añade más adelante: “Cuando conciben el propósito de escribir una novela, pongo por caso, empiezan a darle vueltas en la cabeza al argumento, lo piensan y repiensen, dormidos y despiertos, esto es, gestan. Y cuando sienten verdaderos dolores de parto, la necesidad apremiante de echar fuera lo que durante tanto tiempo les ha venido obsesionando, se sientan, toman la pluma, y paren. Es decir, que empiezan por la primera línea, y, sin volver atrás, ni rehacer ya lo hecho, escriben todo en definitiva hasta la última línea.” OCE, I, 1196. Este planteamiento metodológico es un anticipo de su teoría de la *nivola*, que recoge en el capítulo XVII de *Niebla* (1914), en una de las conversaciones entre Augusto Pérez y Víctor Goti: “- Mi novela no tiene argumento, o, mejor dicho, será el que vaya saliendo. El argumento se hace solo. / - ¿Y cómo es eso? / - Pues mira, un día de éstos que no sabía que hacer, pero sentía ansia de hacer algo, una comezón muy íntima, un escarabajeo de la fantasía, me dije: voy a escribir una novela, pero voy a escribirla como se vive, sin saber lo que vendrá. Me senté, cogí unas cuartillas y empecé lo primero que se me ocurrió, sin saber lo que seguiría, sin plan alguno. Mis personajes se irán haciendo según obren y hablen, sobre todo según hablen; su carácter se irá formando poco a poco. Y a las veces su carácter será el de no tenerlo. [...] / - ¿Y hay psicología? ¿Descripciones? / - Lo que hay es diálogo; sobre todo diálogo. La cosa es que los personajes hablen, que hablen mucho, aunque no digan nada. [...] / - Pues acabará no siendo novela. / - No, será..., será... *nivola*. / - Y ¿qué es eso, qué es *nivola*? / - Pues le he oído contar a Manuel Machado, el poeta, el hermano de Antonio, que una vez le llevó a Eduardo Benot, para leérselo, un soneto que esta en alejandrinos o no sé qué otra forma heterodoxa. Se lo leyó y don Eduardo le dijo: ‘Pero ¡eso no es soneto!’ ‘No, señor -le contestó Machado-, no es soneto, es *sonite*.’ Pues así es como mi novela no va a ser novela, sino..., ¿cómo dije?, *navilo*..., *nebullo*, no, no, *nivola*, eso *nivola*! Así nadie tendrá derecho a decir que deroga las leyes de su género... Invento el género, e inventar un género no es más que darle un nombre nuevo, y le doy las leyes que me place. ¡Y mucho diálogo!” OCE, II, 615-616.

obra, y trabaja luego sobre él; es decir, pone un huevo y lo empolla. Así hice yo cuando empecé a trabajar en mi novela *Paz en la guerra*, [...] Escribí primero un cuento, y, apenas lo hube concluido, caí en la cuenta de que podía servir de núcleo, o más bien de embrión de una novela, y me puse a empollarlo. Día por día, y según estudiaba la historia de la última carlistada y de sus precedentes, iba añadiendo al cuento detalles, episodios y nuevas escenas. Metíme de hoz y de coz en la rebusca de noticias referentes a la última guerra civil; tuve la paciencia de leer el montón de folletos carlistas que precedieron al levantamiento de 1872, los relatos de la guerra, y muy en especial cuanto se refería al bombardeo de mi pueblo, Bilbao -bombardeo del que, siendo casi un niño, fui testigo-, y a las acciones de Somorrostro. Con todo ellos y con mis observaciones respecto al paisaje de Vizcaya y al carácter de mis paisanos, observaciones tomadas en mis excursiones por mi tierra, iba aumentando el cuento. Cuando los añadidos, notas, episodios, etc. formaban una masa mayor que el núcleo, que el cuento primero, vino el meterlo todo en masa, el podar, el limitar y ajustar, y de allí salió un nuevo relato, que era ya entre cuento largo y novela corta, lo que llaman los franceses una *nouvelle*. Y vuelta a empezar. Y así, por una serie de expansiones y concentraciones sucesivas, llegué hasta fraguar la novela en que el cuento primitivo iba diseminado en una serie de escenas de costumbres vascas, y en un relato de gran parte de la última guerra civil carlista, relato para cuya hechura procedí con tanta escrupulosidad como si se tratase de escribir una historia, pues no hay en él detalle que no pueda comprobar documentalmente. Y todo ello fue una verdadera empolladura de escritor ovíparo. (OCE, I, 1195-1196)

En síntesis, la distinción de ambos métodos, según establece Serrano Poncela, consiste en que “el escritor ovíparo es un escritor objetivante, sometido a la circunstancia, para quien la realidad fenoménica es real y primordial, mientras que el escritor vivíparo parte de la realidad de su yo y desde tan elástica plataforma se proyecta sobre el mundo a través siempre de sí mismo.”³⁹⁰ En principio, no cabe duda que Unamuno escribió *Paz en la guerra* según el método ovíparo. De hecho, él mismo confiesa en “A lo que salga”: “Yo he sido casi siempre escritor ovíparo, y sólo desde hace algún tiempo me ha entrado la comezón de convertirme en escritor vivíparo.” (OCE, I, 1195). De aquí podemos deducir que, hasta aproximadamente 1902, cuando publicó su novela *Amor y pedagogía*, Unamuno operó desde la metodología ovípara, incluyendo ahí sus cuentos de juventud y la novela *Paz en la guerra*, y que a partir de entonces, su narrativa se basó en la metodología vivípara. No obstante, como hemos anunciado y seguiremos viendo a lo largo de este capítulo, varios elementos de la teoría de las *nivolas* están ya presentes en germen en *Paz en la guerra*.

Por otra parte, también debemos dedicar un espacio en este capítulo a la ubicación de *Paz en la guerra* en su contexto literario. Para ello, hemos de tener en cuenta, en primer lugar, las lecturas que realizó Unamuno en el campo de la novela durante estos años. Entre estas, podemos mencionar a novelistas europeos como Goethe, Tolstoi, Eça de Queirós, Victor Hugo, Balzac, Flaubert, Zola o Bourget,³⁹¹ y

³⁹⁰ SERRANO PONCELA, Segundo. *El pensamiento de Unamuno*. México: FCE, 1978, p. 57.

³⁹¹ En carta del 4-VI-1890, hace a Pedro Múgica una relación de sus lecturas más destacadas hasta la fecha, subrayando en el campo de la narrativa: “De Goethe he leído el ‘Werther’, ‘Ifigenia en Tauris’, ‘Torcuato Tasso’ y estoy leyendo el ‘Fausto’. De Juan Pablo, [...] ‘Quintus Fixlein’. [...] Victor Hugo me

entre los españoles, a los autores del “romanticismo vascongado” (Navarro Villoslada, Goizueta, Araquistain, Antonio Trueba...), Juan Valera, Leopoldo Alas Clarín y, sobre todo, Benito Pérez Galdós.³⁹² Estas lecturas evidencian que el joven bilbaíno estaba familiarizado fundamentalmente con la novela romántica del siglo XIX, tanto en su vertiente histórica como costumbrista, con la novela naturalista francesa y con la denominada novela realista española. Ahora veremos las resonancias que estas etapas diferentes vertientes de la novela decimonónica pudieron tener sobre el proceso de elaboración de *Paz en la guerra*.

Empezando por la novela histórica, existen importantes destellos de dicha corriente en *Paz en la guerra*. De hecho, el mismo Unamuno la cataloga como tal en el prólogo a su segunda edición, escrito en 1923: “Esta obra es tanto como una novela histórica, una historia anovelada.” (OCE, II, 91) Antes de adentrarnos a observar los posibles rasgos en común, es preciso subrayar que las novelas históricas de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX vivieron su apogeo merced al impulso del romanticismo. Desde ahí, estas novelas fijaron tanto el argumento como el escenario mismo de la narración en acontecimientos históricos de un pasado idealizado, con una fuerte presencia de la temática bélica y un cierto aire épico a modo de exaltación del heroísmo. Así se refleja, por ejemplo, en algunas de las novelas de Walter Scott, que encontraron a comienzos del XIX una importante recepción en España, en especial, por parte de Mariano José de Larra y Navarro Villoslada. Este último, al que Unamuno leyó en su adolescencia, fue precisamente uno de los exponentes de la novela histórica en

carga. En Francia lo que más admiro es Balzac y Mr. Flaubert, el estupendo creador de ‘Madame Bovary’, que he leído tres veces. Balzac es gigantesco, tan gigantesco como el coloso Shakespeare. De novelas alemanas empecé a leer el ‘Soll und Haben’ de Freytag y me cansó.” EPM, 109-110. En otra carta de julio de 1890, vuelve a escribir a Múgica a propósito de sus lecturas, centrándose en Bourget: “Dice V. que entre mis autores favoritos no le cito a P. Bourget que debe de ser (no ‘debe ser’) de mi gusto. Está V. equivocado. He leído de él ‘Mesonges’ que es la que más me gusta, ‘Le disciple’ y ‘André...’ no recuerdo qué. El tal Bourget huele a libro, quiero decir, a gabinete, y la psicología de que abusa en sus obras es una psicología aprendida más bien que en la vida en las aulas de l’Ecole normale...” EPM, 117-118. En cuanto a Victor Hugo, dice sobre su lectura en una carta a Vaz Ferreira del 29-V-1907: “Me ha parecido ver que siente usted cierta debilidad por Víctor Hugo. ¿Cómo puede ser eso? Yo también me deleité con él teniendo veinte años, pero hoy no lo resisto.” UNAMUNO, Miguel de. *Epistolario americano (1890-1936)* (edición, introducción y notas de Laureano Robles). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1996, p. 278. En la misma línea, en una carta a Ricardo Rojas fechada el 19-I-1914, escribe sobre el autor francés: “Hugo, a quien no he vuelto a leer desde mi primera juventud en que devoré *Los Miserables*, *Nuestra Señora de París*, y algunos de sus dramas.” *Ibidem*, p. 174.

³⁹² En cuanto a sus lecturas de literatura española, dice en la citada carta a Pedro Múgica de julio de 1890: “Fernán Caballero le da a V. sueño; lo comprendo. Pero en cambio le gusta Alarcón. Saque V. ‘El sombrero de Tres Picos’ y puede V. quemar el resto. [...] ‘Pepita Jiménez’ es el libro más fresco entre los compuestos artificialmente, por supuesto, huele a libro, no está sacado de la realidad sino de los autores místicos; Valera es hombre de salón. / [...] Novelista aquí grande sólo tenemos a Galdós, y en Portugal a Eça de Queirós, cosa muy buena.” EPM, 118-119.

España, que se caracterizó por orientar su mirada hacia acontecimientos históricos relevantes de nuestro pasado, justo en pleno ocaso del esplendor del país. Aquí tendríamos una de las características de *Paz en la guerra* como novela histórica, el estar enmarcada de un suceso histórico relevante y de corte bélico, la III Guerra Carlista, y el ser narrada desde un aire entre épico y nostálgico. A propósito de esto, conviene subrayar que *Paz en la guerra* no es solo la narración de las vidas de unos personajes en el escenario de aquel conflicto bélico, sino también un canto a la desaparición de un mundo irremisiblemente perdido, el del Bilbao de la infancia de Unamuno, latiendo desde ahí en la novela una fuerte impronta romántica. En esta estrecha vinculación con su ciudad natal está presente también la figura de Pérez Galdós, del cual leyó el joven bilbaíno en su adolescencia algunos de sus primeros *Episodios Nacionales* (1872-1912), constituyendo tales lecturas, que podemos catalogar dentro de la novela histórica, una importante influencia sobre *Paz en la guerra* y sobre el mismo quehacer de Unamuno como novelista.³⁹³ Sobre estas bases, buena parte de la crítica unamuniana ha definido *Paz en la guerra* como novela histórica, sin percibir grandes fisuras con el género.³⁹⁴

³⁹³ En una carta a F. Villaamil de abril de 1916, escribe Unamuno sobre esta influencia de los *Episodios Nacionales* de Pérez Galdós: “Esa obra entra, en su parte que estimo mejor, en la formación del subsuelo de mi fantasía. Por encima de mis recuerdos de niñez, [...] en la capa de la mocedad de mi mente está el fruto de mis lecturas de las primeras novelas de Galdós. Ellas me nutrieron la imaginación preparándomela para obra propia y ellas, además, obrando sobre mi visión directa del heroísmo de mi pueblo natal contribuyeron a liberalizarme. [...] / Lo que sí quiero decir aquí es que creo dejar a mi querida villa, a mi entrañado *bochito*, algún monumento perenne [...] en mi novela histórica *Paz en la guerra*, donde vivirá para siempre con el alma de mi mocedad el alma liberal del heroico Bilbao de la lucha por la libertad civil, esa alma de que Galdós encerró también en su *Luchana*, y ojalá que mi obra pueda ir unida a la obra del maestro. Pues mi novela se la debo en gran parte a don Benito Pérez Galdós. El fue uno de los que más, con sus obras, me nutrió y calentó la fantasía para que llegase a escribir, [...] es una novela más galdosiana, un episodio nacional como nos enseñó a hacer el maestro.” UNAMUNO, Miguel de. *Epistolario inédito*, vol. II (edición de Laureano Robles). Madrid: Espasa-Calpe, 1991, pp. 35-36. A este respecto, Fernández Turienzo ha llamado la atención sobre la necesidad de “analizar cuidadosamente la actitud de Unamuno ante Galdós por aquellos años”, refiriéndose a los años 80 y 90: “lo que Unamuno ensalza sin reticencias de Galdós no es precisamente su arte, sino su empleo de la lengua. Galdós rinde culto, en su opinión, a la lengua hablada y como se habla, sin cuidarse de correcciones gramaticales o léxicas. [...] Unamuno como buen positivista por aquellos años, sólo podía admitir un criterio válido en lingüística: el uso.” UNAMUNO, Miguel de. *Niebla* (edición, estudio y notas de Francisco Fernández Turienzo). Madrid: Alhambra, 1986, p. 6.

³⁹⁴ Según Pedro Ribas: “*Paz en la guerra* es una novela histórica. El paisaje es real; los lugares son reales; los personajes son ficticios, pero sobre fondo histórico; las fechas de los acontecimientos son históricas. Los generales mencionados en la novela, tanto carlistas como liberales, son nombres históricos, situados en su papel histórico.” RIBAS, Pedro. Algunas diferencias entre *Paz en la guerra* y *San Manuel Bueno, mártir*. *Letras de Deusto*, julio-septiembre 1998, nº 80, vol. 28, p. 54. También Neuschafer la ha catalogado como novela histórica, en el sentido que constituye “un canto de cisne al tradicionalismo, en este caso al tradicionalismo vasco, y una de tantas epopeyas sobre el ocaso de un mundo antiguo...” NEUSCHAFER, Hans Jörg. Unamuno y el problema vasco. La novela histórica *Paz en la guerra*. En *El joven Unamuno en su época*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1997, p. 234. En esa misma línea, la ha definido Suárez Cortina: “*Paz en la guerra*, novela histórica en la que el autor bilbaíno se acerca con particular mirada a la confrontación entre tradición y modernidad, tradicionalismo y liberalismo y, sobre todo, la intensa, contradictoria y complementaria relación entre dos dimensiones del tiempo: la histórica y

Existen sin embargo excepciones, como es el caso de José Manuel Caamaño, quien ha sugerido que esta catalogación de *Paz en la Guerra* como novela histórica solo puede sostenerse con matices.³⁹⁵ Por mi parte, comparto con este investigador la conveniencia de matizar esa catalogación como novela histórica, amparándome para ello en el prólogo ya citado de la segunda edición de *Paz en la guerra*, donde recordemos Unamuno la definió “tanto como una novela histórica, una historia anovelada.” Este peculiar carácter ya lo observó él mismo durante el proceso de gestación de la novela, suscitándole incluso un cierto temor, como confiesa a Pedro Múgica en carta del 20-III-1892: “temo a las veces que salga un ciempiés o un relato fastidioso, o una novela demasiado historia, que no sea ni historia ni novela y en la que una perjudique a la otra, y otras veces temo que la vida de realidad se borre.” (EPM, 165) Finalmente, estos temores en cierto modo se cumplieron, al menos ante sus propios ojos, pues en el artículo “Notas sobre el determinismo en la novela” (1898), se refiere a *Paz en la guerra* en los siguientes términos:

mi novela *Paz en la guerra*, cuyos principales defectos brotan sin duda de este empeño reflexivo que la presidió. Quise fundir, y no yuxtaponer, lo histórico y lo novelesco, contar una historia y encajar una ficción en un exterior rigurosamente documentado. El elemento histórico es en ella mucho mayor que suele serlo en las novelas llamadas históricas, puesto que pretendí que fuese la historia de nuestra última guerra civil algo más que ambiente de la novela y mero marco de su ficción. (OCE, IX, 772-773)

De aquí podemos colegir que la intención de Unamuno con *Paz en la guerra* era fundir la ficción con la realidad, pero sosteniendo la novela sobre bases históricas, o

la intrahistórica.” SUÁREZ CORTINA, Manuel. Miguel de Unamuno y la novela histórica en la España de fin de siglo. En *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra II* (edición de Ana Chaguaceda). Salamanca: Universidad de Salamanca, 2005, p. 290. Por su parte, Wido Empel, ha incidido en el carácter de novela histórica de *Paz en la guerra* basándose en que el eje central de la misma sea el asedio de una ciudad, tema clásico de la literatura desde *El cantar del mío Cid* a algunos de los *Episodios Nacionales* de Pérez Galdós, y que Unamuno llevó a la ficción literaria de modo excepcional: “El sitio, como tema literario, parece exigir imperiosamente que la tensión dramática del acontecer bélico desemboque en la catástrofe final de la irrupción de los sitiadores en la ciudad conquistada. Troya se hunde en un mar de llamas, [...] y finales semejantes presentan la tragedia cervantina y sendos relatos galdosianos. Desde este punto de vista la novela del joven Unamuno, que narra la historia de un sitio fracasado, constituye una excepción notable.” EMPEL, Wido. Algunas observaciones sobre la técnica narrativa del Unamuno joven. En *El joven Unamuno en su época*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1997, pp. 244-245.

³⁹⁵ Según Caamaño: “En cuanto novela histórica, *Paz en la guerra* se diferencia de la primera novela histórica, cuyas aventuras transcurren en un pasado remoto e idealizado, específicamente en su interpretación de la historia no ya como un vago pasado o un simple ‘escenario’, donde ocurren los hechos, sino como génesis de la realidad colectiva e individual.” CAAMAÑO, Juan Manuel. Paz en la guerra. El “Episodio Nacional” de Miguel de Unamuno. En *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, enero-diciembre 2008, nº 84, p. 276. No obstante, el principal matiz de Caamaño consiste en que *Paz en la guerra* se mueve entre la influencia del positivismo y de la filosofía hegeliana, que laten respectivamente en la dimensión externa e interna de la obra, aunque, según su lectura, lo que predomina en la novela es la huella latente de la interpretación hegeliana de la historia, de donde deduce que “al introducirse el animismo hegeliano del Espíritu, *Paz en la guerra* se auto-anula como tal novela histórica”. *Ibidem*, p. 289.

mejor dicho, intrahistóricas rigurosamente documentadas, según dictaba el criterio positivista y naturalista. Es decir, aspiraba a que todo el trabajo de documentación no se limitara a ambientar y dar escenario a la ficción, sino a que la novela narrase la historia interna y verdadera de Bilbao durante la III Guerra Carlista. Sin embargo, en esa tesitura, la dimensión histórica acabó alcanzando excesivo protagonismo, como él mismo había temido. Otro matiz que podría poner en tela de juicio la dimensión de *Paz en la guerra* como novela histórica radicaría en el hecho de que lo que buscaba Unamuno no era recrear y bañar de épica los grandes hechos de aquel episodio histórico, al modo de la novela histórica tradicional, sino buscar más bien su intrahistoria. Por ello el protagonismo no lo copaban los políticos y militares que figuraban en la historia oficial del conflicto, como Zumalacárregui, Serrano, Lizárraga o Elío, sino dos familias bilbaínas, una carlista y otra liberal, es decir, quienes para Unamuno encarnaban el verdadero protagonismo de la historia, el pueblo silencioso que marca el pulso de la intrahistoria. Estas serían las posibles huellas que podemos encontrar de la novela histórica en *Paz en la guerra*.

Sin salirnos del marco de la novela histórica, otro posible foco de influencia estaría en la novela histórico-legendaria cultivada en el País Vasco durante el siglo XIX, de la cual fue el joven Unamuno devoto lector, como ya vimos. De aquí pudo asumir, si no la forma y el estilo de la narración, sí el tema y la ambientación. En efecto, el tema bélico fue predominante, como en toda la literatura romántica, también en aquella novelística histórico-legendaria vasca del XIX.³⁹⁶ En cuanto a la ambientación, debemos recordar que *Paz en la guerra* está enmarcada alrededor de los acontecimientos de las guerras carlistas, especialmente de la tercera, tal y como acontecieron en Vizcaya y,

³⁹⁶ Sobre este punto, ha subrayado Juaristi: “la novela histórico-folletinesca (y todas las de los autores del renacimiento euskaro lo son) habría llevado a cabo [...] una cierta ‘institucionalización’ literaria de la guerra civil. Esto es así en el caso de Antonio de Trueba, mentor político y literario del Unamuno adolescente, que no sólo fue autor de idilios costumbristas, sino de novelas scottianas como *La paloma y los halcones* (1865) y de leyendas de ambiente medieval saturadas de violencia bélica. Debe tenerse en cuenta, además, que la literatura histórico-legendaria vasca del XIX nace con el *Voyage en Navarre pendant l’Insurrection des Basques* (1836), del vascofrancés Joseph-Augustin Chaho (1811-1858), que es una narración novelizada de un recorrido del autor [...] por el campo carlista de la Navarra septentrional en la primavera de 1835, a la vez que una enciclopedia de folklore apócrifo y de efemérides bélicas, fabulosas o reales, del medioevo vasco. La guerra civil está también en los orígenes del renacimiento literario de Vasconia. / El tema más frecuente en esta literatura del fuerismo es la guerra de bandos nobiliarios que asoló el país vasco durante los últimos siglos de la Edad Media.” JUARISTI, Jon. Unamuno: guerra e intrahistoria. En *En el 98 (Los nuevos escritores)*. Madrid: Visor Libros y Fundación Duques de Soria, 1997, p. 45. En esa dirección, además de las citadas obras de Chaho y Trueba, menciona Juaristi: *Doña Blanca de Navarra* (1847), de Navarro Villoslada; *Burdoy-dantza (La danza de los bordones)*, de José M^a de Goizueta; *La Emparedada de Irarrazábal* de Araquistain, recogida en sus *Tradiciones Vasco-cántabras* (1866) y en la novela *El Baso-Jaun de Etumeta* (1882); y *Don Lope de Murélagu* (1868), de Vicente Arana. *Ibidem*, p. 46.

especialmente, en Bilbao. No es de extrañar, pues, que esta posible influencia haya sido afirmada por diferentes críticos, como Escamilla Valera, que hace además hincapié en la lectura de Araquistain por parte del joven Unamuno.³⁹⁷ No obstante, ha sido Juaristi quien con mayor énfasis ha llamado la atención sobre la “influencia, más importante de lo que cabría suponer, de una literatura epigonal, localista y escasamente imaginativa” de aquel romanticismo vascongado sobre *Paz en la guerra*.³⁹⁸ En su caso, señala como “la novela histórica vasca que más honda huella dejaría en el Unamuno adolescente, *Amaya o los vascos en el siglo VIII*”, de Navarro Villoslada, que fue a su juicio la obra que más pudo influir en la creación de *Paz en la guerra*.³⁹⁹ Ahora bien, al mismo tiempo, Juaristi define dicha novela como “contundente refutación de la literatura histórico-legendaria” del País Vasco, añadiendo que Unamuno rompe con esa tradición literaria desde dentro, insertándose en ella.⁴⁰⁰

En cuanto a la novela costumbrista, cultivada en el romanticismo del siglo XIX por figuras ejemplares como Charles Dickens en la literatura inglesa y su heredero en la literatura española Antonio Trueba, también ejerció una notable influencia sobre la obra del joven Unamuno, que ya vimos a propósito de sus cuentos y artículos de costumbres,

³⁹⁷ “Creo que se puede hablar, sin duda, de una cierta influencia de los legendaristas vascos en el joven Unamuno.” ESCAMILLA VALERA, Ascensión. *Génesis de la concepción de intrahistoria en Miguel de Unamuno*. Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 1997, p. 117. En cuanto a Araquistain, la intención de su obra *Tradiciones vasco-cántabras*, que Unamuno leyó en su adolescencia, apuntaba, según Escamilla Valera, a despertar en los vascos un sentimiento de heroísmo, cuyas fuentes estaban en las leyendas y tradiciones populares, tal y como prescribía el romanticismo decimonónico: “Unamuno apela igualmente al valor de las tradiciones como esenciales para la verdadera historia de un pueblo y él mismo sigue el método, que recomienda en su obra Araquistain, en la elaboración de su novela *Paz en la guerra*. Unamuno enfrenta la verdadera tradición, ‘tradición eterna’ con la tradición histórica y achaca a la historia su pérdida de visión de la auténtica realidad, de la profunda verdad que se encuentra en los valores intrahistóricos de un pueblo...” *Ibidem*, p. 115.

³⁹⁸ JUARISTI, Jon. *El linaje de Aitor. La invención de la tradición vasca*. Madrid: Taurus, 1998, p. 220.

³⁹⁹ JUARISTI, Jon. Unamuno: guerra e intrahistoria. En *En el 98 (Los nuevos escritores)*. Madrid: Visor Libros y Fundación Duques de Soria, 1997, p. 46. En otro trabajo, sostiene Juaristi que, de igual modo que en *Amaya o los vascos del siglo VIII* pugnaban la Vasconia pagana y la cristiana, en *Paz en la guerra* luchaban carlistas (cristianos) y liberales (paganos). Desde ahí, subraya la fuerte carga simbólica de los personajes novelescos de Unamuno, que “debe mucho a la novela de Navarro Villoslada”, en el sentido de que: “Los dos personajes centrales de *Paz en la guerra*, Pachico e Ignacio, están investidos de un simbolismo análogo al de Amagoya y Amaya. [...] En resumen, si la oposición Amagoya/Amaya nos remitía, en la novela de Navarro Villoslada, a la oposición paganismo/cristianismo, la de Ignacio/Pachico, de manera análoga, simboliza la oposición entre tradición y modernidad.” JUARISTI, Jon. *El linaje de Aitor. La invención de la tradición vasca*. Madrid: Taurus, 1998, pp. 267-268.

⁴⁰⁰ “A sus treinta y tres años, Unamuno advierte, con una lucidez insólita entre sus paisanos, la necesidad de romper el aislamiento de los vascos, de aceptar las nuevas corrientes de la cultura universal, y la imposibilidad de regresar a la mítica Edad de Oro del paraíso foral. Para expresar literariamente esta necesidad y esta imposibilidad recurre al modelo de la novela fuerista. *Paz en la guerra* es la más contundente refutación de la literatura histórico-legendaria que comienza con el *Voyage en Navarre* y llega a su culminación en *Amaya*, pues la ruptura unamuniana se produce desde el interior mismo de aquella tradición literaria, mediante una magistral utilización homeopática de sus mismos recursos narrativos.” *Ibidem*, p. 268.

y que se hace asimismo patente, aunque en menor medida, en *Paz en la guerra*. Podemos observarla en la belleza lírica que imprimió a las descripciones de paisajes, tanto rurales como urbanos, y en la definición de los personajes a partir de los tipos sociales y las costumbres de la época, que era algo propio del costumbrismo. Se trata, en suma, de una influencia que no fue decisiva, ni se puede comparar con la de la novela histórica, la del naturalismo o la del realismo, pero que también está presente en la novela. No concordamos así, en este punto, con Ricardo Gullón, que considera que en *Paz en la guerra*: “La eliminación de los elementos ‘costumbristas’ es completa...”⁴⁰¹

Una influencia de mucho mayor peso fue la de la novela naturalista francesa, que se hace visible fundamentalmente a partir de la metodología seguida por Unamuno en la labor de documentación de la novela. Desde Balzac, los hermanos Goncourt y Émil Zola, y bajo el amparo de la filosofía positivista, la novela naturalista francesa buscó realizar una radiografía lo más exacta posible de la sociedad francesa del siglo XIX y novelar los hechos históricos contemporáneos en tanto que objetos de conocimiento, sin idealizarlos. Para ello, estos autores partieron de un rígido principio imitativo de la realidad, que debía poner fin a los excesos imaginativos del romanticismo, y de una estricta metodología basada en la observación minuciosa de la realidad social, que había de asegurar la correspondencia de lo real con lo narrado. El objetivo, pues, era reproducir fielmente la realidad en las novelas y hacer así de estas una suerte de observatorio de la sociedad.⁴⁰² De cara a ese objetivo, los novelistas naturalistas franceses acudieron a disciplinas como la psicología, la fisiología, la biología o la sociología, y asumieron una fuerte recepción de las últimas teorías científicas, especialmente de las teorías darwinistas de la herencia, el determinismo y la adaptación al medio, muy presentes en sus novelas. Lo que buscaban, especialmente Zola, era plasmar en sus novelas un estudio del hombre como ser natural y, sobre todo, como ser social; de ahí que predominen los personajes que no representan a individuos sino a tipos sociales. Continuando con las características de esta novela naturalista francesa, podríamos destacar también su prodigalidad en las descripciones, que

⁴⁰¹ GULLÓN, Ricardo. *Autobiografías de Unamuno*. Madrid: Gredos, 1960, p. 17.

⁴⁰² En este sentido, sostiene Yvan Lissorges: “se impone la idea de que la realidad natural, social, humana puede y debe ser materia novelable, [...] hay un consenso sobre el realismo, aceptado por todos los escritores como la fórmula artística de la época y sobre la novela como género adaptado a dicha fórmula” LISSORGES, Yvan. Hacia una estética de la novela realista (1860-1897). En *La novela en España (siglos XIX y XX)*. Madrid: Casa de Velázquez, 2001, p. 54. El objetivo, añade poco después Lissorges, es que “la representación de la realidad sea más completa y más profunda. Mientras más se acerque la representación a la verdad, más bella ha de ser y cada objeto, por humilde que sea, tiene su verdad y desde luego su belleza.” *Ibidem*, p. 67.

orientaban tanto a la realidad exterior como a la penetración psicológica de los personajes, y que llegó a rayar la desproporción. Pues bien, yendo a la influencia de la novela naturalista francesa sobre *Paz en la guerra*, podemos observar en primer lugar que esta tendencia descriptiva la puso aquí en acción Unamuno. A diferencia de sus novelas posteriores, *Paz en la guerra* está repleta de prolijas descripciones, tanto de los personajes como, sobre todo, de los ambientes y paisajes rurales o urbanos que los rodeaban. En cambio, su uso de la figura del narrador no se corresponde con el del modelo naturalista, donde se intentaba dotar a este de la impersonalidad del hombre de ciencia, de manera que el narrador no estuviese presente en la novela sino como testigo externo. Su misión, por tanto, debía consistir simplemente en presentar los hechos al lector con un lenguaje claro y sencillo, y en ocultarse en la narración, cuidándose de no emitir comentarios discursivos ni ninguna opinión personal. En este punto, como decíamos, Unamuno se aleja del naturalismo, acercándose la figura del narrador en *Paz en la guerra* más bien a la novela rusa de la segunda mitad del XIX y a la novela realista española de finales del XIX, en las que el narrador no guardaba tanta distancia con aquello que está narrando. En ese sentido, confiaba a Múgica que “Zola y Cía. estimarían antiartística” a su novela. (EPM, 174) Lo que sí tiene en común *Paz en la guerra* con la novela naturalista francesa es el monumental trabajo de documentación sobre el que Unamuno la edificó. De hecho, en el artículo “Notas sobre el determinismo en la novela” (1898), sostiene que: “El gran progreso que la novela naturalista nos ha traído es el cuidado de la documentación; lo más hondo de ella es ser novela *histórica*, en el más recto y profundo sentido de esta denominación.” (OCE, IX, 772) Y en una carta a Marcel Bataillon del 1-VIII-1922, reconoce en esta misma dirección la influencia que su lectura de Taine ejerció sobre *Paz en la guerra*.⁴⁰³ Tendríamos pues que, al igual que Zola recorría los barrios de París acumulando datos sobre los que construir sus novelas, Unamuno recorrió acompañado por sus cuadernos de notas multitud pueblos y caseríos de Vizcaya a la caza de testimonios directos de la III Guerra Carlista, con los cuales fue edificando el armazón de su novela. La diferencia radica en que, si bien ambos buscaron dotar a sus obras de un andamiaje veraz con todo este trabajo de documentación, la intención de Unamuno no era solo reproducir la historia de la III Guerra Carlista en sus escenarios vizcaínos. Quería escribir desde esta novela la

⁴⁰³ “En esa misma novela histórica -o mejor historia novelesca- hay influencia de Taine. No sabe usted bien el efecto que me hizo *Les Origines de la France contemporaine*.” UNAMUNO, Miguel de. *Epistolario inédito*, vol. II (edición de Laureano Robles). Madrid: Espasa-Calpe, 1991, p. 121.

“historia de nuestra última guerra civil”, pero de modo que el marco histórico fuese “algo más que ambiente de la novela y mero marco de su ficción” (OCE, IX, 773). Efectivamente, *Paz en la guerra* alberga ese sentido de novela histórica de la III Guerra Carlista, y la labor de documentación la llevó a cabo su autor siguiendo un criterio naturalista. Pero, como hemos visto unas páginas atrás, en la labor de revisión decidió prescindir de muchos pasajes ya escritos, a fin de que la documentación histórica se diluyese en la narración, quedando tan solo latente en la novela. El canon naturalista, en cambio, aspiraba a incluir en la narración, a base de prolijas descripciones, todo ese material de documentación. Además, en la lectura de la novela se advierte que *Paz en la guerra* no es solo una novela histórica, sobre todo, si nos fijamos en el papel central que desempeñan dos de sus personajes, Ignacio Iturriondo y Pachico Zabalbide. Adonde quiero llegar es a que *Paz en la guerra* es también la historia íntima de estos dos personajes, y todo el trabajo de documentación que se tomó Unamuno, además propiciar el riguroso sentido histórico de la novela, también sirvió para componer un escenario veraz desde donde dar vida a estos dos personajes, especialmente a Ignacio Iturriondo.⁴⁰⁴ Con ese trabajo de documentación, buscaba la intrahistoria de la guerra, que tenía su asiento en el estado moral y anímico de los soldados, en ese mundo interior que él luego insufló a Ignacio Iturriondo y a otros personajes de la novela.

Todos estos matices, que distancian a *Paz en la guerra* de la novela naturalista francesa, la aproximan sin embargo a la novela rusa del XIX, que Unamuno conocía ya entonces, especialmente a Tolstoi. De ahí pudo asumir que uno de los objetivos de su novela fuese recrear lo más fielmente posible un episodio histórico, pero no con vistas a reproducirlo sin más, sino para que sirviera de escenario desde el cual penetrar, a través de los personajes de la novela, en la naturaleza del ser humano. Al fin y al cabo, esa exploración antropológica, al ejecutarse en una novela del XIX, no podía darse al desnudo, sino dentro un determinado contexto, y a eso apuntaba el arduo trabajo de documentación. Sobre este punto, podemos advertir que la cercanía de esta novela con el realismo ruso ya fue sugerida por Pedro Múgica, que leyó algunos fragmentos antes de su publicación y le preguntó a Unamuno sobre la posible influencia de Tolstoi en *Paz en la guerra*, a lo cual contestó este en carta del 17-V-1892:

⁴⁰⁴ Hemos de anotar en este sentido que Ignacio Iturriondo aparece en la novela como combatiente carlista y que en este personaje volcó Unamuno buena parte del trabajo de documentación que realizó para *Paz en la guerra*, ya que, como vimos, dicha tarea se centró sobre todo en el carlismo. Si nos fijamos en las cartas a Múgica, podemos advertir que lo que le interesaba a Unamuno era “adquirir noticias del estado de ánimo entre los carlistas al principio de la guerra, de su estado moral en el ejército, de las causas que les llevaron al monte.” EPM, 119.

Conozco bastante a Tolstoi. Tengo “La Guerre et la Paix”, que me gusta mucho y que me ha ilustrado bastante, pues yo estoy metido en un argumento también de paz y de guerra. Por supuesto, mi modo de tratar el asunto, mi estilo, mi punto de vista, todo difiere del suyo muchísimo. (EPM, 173)

Pese a este distanciamiento subrayado por el propio Unamuno, considero que debió tratarse de una influencia importante, pues también Tolstoi buscaba en *Guerra y Paz* (1865-69), entre otras cosas, superar las limitaciones de la novela histórica. En ese sentido, el escenario de Rusia previo a la invasión napoleónica es en esta novela, más que un espacio histórico, un espacio narrativo donde habían de desplegarse las posibilidades de existencia de los personajes, que eran quienes verdaderamente constituían el centro de su novela. El objetivo, pues, no era la recreación de un episodio histórico de aquella Rusia, sino la penetración en la naturaleza del ser humano a través de unos personajes situados en un determinado contexto. A mi modo de ver, esto no anda muy lejos de las intenciones de Unamuno con *Paz en la guerra*. No es además la única coincidencia, pues según establece Antonio Regalado, ambos autores comparten también un planteamiento parejo de la filosofía de la historia.⁴⁰⁵ Ahora bien, tampoco estoy de acuerdo con sobredimensionar esta influencia de Tolstoi sobre *Paz en la guerra*, como ha hecho Juaristi.⁴⁰⁶

Haciendo un inciso, a propósito de esta posible influencia de Tolstoi sobre Unamuno a partir de las semejanzas de los títulos de sus novelas *Guerra y Paz*, y *Paz en la guerra*, podemos traer también a colación el juicio de Antonio Regalado, que ha observado interesantes puntos de contacto con la obra de Proudhon, *La guerre et la paix*

⁴⁰⁵ “El título de esta novela nos recuerda la de Tolstoy, *La guerra y la paz*, y las analogías no se reducen al título, pues las hay también entre las ideas de filosofía de la historia del ruso y del vasco.” REGALADO GARCÍA, Antonio. *El siervo y el señor. La dialéctica agónica de Miguel de Unamuno*. Madrid: Gredos, 1968, p. 43.

⁴⁰⁶ Juaristi llega a decir que *Guerra y paz* “fue el libro de cabecera de Unamuno durante los años del 86 al 97, en que anduvo empeñado en la redacción de *Paz en la guerra* (deudora, hasta en el título, de aquella).” UNAMUNO, Miguel de. *En torno al casticismo* (introducción de Jon Juaristi). Madrid: Biblioteca Nueva, 1996, p. 35. A esto, añade en otro trabajo: “No puede negarse, por otra parte, que como el título mismo de la novela parece sugerir, *La guerre et la paix*, de Léon Tolstoi, ha sido otro de los textos que el autor ha tenido presentes durante su largo proceso de composición. De Tolstoi toma Unamuno la idea de que cada acontecimiento histórico tiene una pluralidad inmensa de causas, inasequible, en la práctica, a la mente humana. [...] / Tolstoi, el Tolstoi de *La guerre et la paix*, reveló a Unamuno la necesidad de una aceptación plena y voluntaria del orden inmutable de la vida. Para el novelista ruso, la raíz del sufrimiento está en la volición: el deseo, las ambiciones que nacen de la *hybris*, de la estimación desmesurada de las propias capacidades, entraña dolor. De ahí el recurso a la resignación como lenitivo de la existencia. Unamuno recoge esta idea, pero la modifica mediante una añagaza magistral. No se trata de renunciar al deseo, sino de hacerle desear lo ya dado, ambicionar lo disponible. [...] Luego, si la guerra pertenece al orden del mundo, si la guerra sucede, sin más, no se ha de aceptar tan sólo su necesidad, sino desejarla.” JUARISTI, Jon. Unamuno: guerra e intrahistoria. En *En el 98 (Los nuevos escritores)*. Madrid: Visor Libros y Fundación Duques de Soria, 1997, pp. 59-60.

-*Guerra y Paz*- (1861), tanto en su “orientación filosófica”, como en sus conceptos de la “guerra” y de la “paz”.⁴⁰⁷

Otro de los principales focos de influencia de *Paz en la guerra* es la novela realista española del último tercio del siglo XIX, que Unamuno conocía por las lecturas de Clarín y Pérez Galdós que realizó en su juventud, y por haber coincidido con ese mismo ambiente literario durante sus años de estudiante en Madrid. La aparición de esta novela en España estuvo ligada a la llegada del positivismo en la década de 1870, que supuso una “positivación” de la cultura española, tanto en el campo de la filosofía y la ciencia de manos del positivismo filosófico, como en el de la literatura de manos del naturalismo.⁴⁰⁸ En el caso de la novela, su asentamiento fue más tardío, apareciendo las primeras traducciones de novelas naturalistas francesas entre 1879 y 1880. Se adhirieron entonces al naturalismo los escritores españoles más punteros de la época, como Pérez Galdós, Clarín, Palacio Valdés o Emilia Pardo Bazán, reunidos en torno a la revista *Arte y Letras*, fundada en 1882. Ellos fueron quienes empezaron a escribir novelas según el canon naturalista, siendo acaso el primer exponente *La desheredada* (1881) de Galdós. El naturalismo de esta novela se hacía visible en la profundización sobre la psicología de los personajes y, sobre todo, en el papel central que desempeñaban las teorías de la influencia del medio social y de la herencia sobre los personajes mismos, especialmente

⁴⁰⁷ “Pero mucho más que con la novela de Tolstoy tiene que ver la de Unamuno con el título y el contenido de la obra de Proudhon, *La guerre et la paix* (1861), de la que el mismo Tolstoy, que había conocido a Proudhon en París, tomó probablemente el título para la suya.” REGALADO GARCÍA, Antonio. *El siervo y el señor. La dialéctica agónica de Miguel de Unamuno*. Madrid: Gredos, 1968, p. 43. A esto, añade Regalado más adelante: “*La guerre et la paix* de Proudhon influyó, además del título, el ideario de *Paz en la guerra*. Hay no sólo abundantes puntos de contacto entre ambas obras, sino también una tal conformidad en la orientación filosófica del tema, que sería inexplicable como coincidencia fortuita. Para Proudhon la guerra no es una odiosa desventura de la humanidad, que se debe radicalmente extirpar; es, por el contrario, una forma de nuestra razón, [...] una ley de nuestra alma, una condición de nuestra existencia. En la guerra hay un aspecto moral que hace de ella la manifestación más espléndida y al mismo tiempo la más horrible de la vida humana. [...] La guerra es necesaria y eterna, tan fatal entre los pueblos como en el corazón del hombre y en el seno de la naturaleza. [...] Nada se explica sin la guerra, nada existe sin ella, decir guerra es decir género humano. La condición por excelencia de la vida, de la fuerza, de la salud, es la acción, y la acción es lucha, actuar es combatir. Mas frente a la guerra aparece una deidad no menos misteriosa ni menos venerada por los mortales, la paz. La guerra y la paz, aunque parezcan a las gentes vulgares dos estados de cosas que se excluyen, son condiciones alternas de la vida de los pueblos. Correlativa la una de la otra, se afirman recíprocamente como complementarias, y se suceden indefinidamente en la historia del género humano y en la vida del individuo, como la vigilia y el sueño, [...] Con estas doctrinas de Proudhon está de acuerdo Unamuno, para quien la guerra es también condición del alma individual, y de la evolución de la sociedad, y de las leyes de la naturaleza, [...] También con Proudhon cree Unamuno que la guerra, como fuerza única, absoluta, sin contrapeso es inconcebible, [...] La guerra tiene su complemento natural en la paz, de la que a su vez vuelve a surgir la guerra en dramática alternancia. Como la guerra es inevitable, Unamuno busca alivio a esa fatalidad en la resolución de hacer de sus luchas una especie de guerra santa por la verdad, buscando la paz dentro de la guerra misma.” *Ibidem*, pp. 54-55.

⁴⁰⁸ Cfr. NÚÑEZ RUIZ, Diego. *La mentalidad positiva en España: desarrollo y crisis*. Madrid: Tucur, 1975.

sobre la protagonista. Sin embargo, al mismo tiempo se advertía ya en *La desheredada* cierta matización del naturalismo francés y cierto aire genuinamente español, como vio Clarín en la reseña que le dedicó el 19-V-1881 en *El Imparcial*.⁴⁰⁹ De hecho, poco tiempo después, se pasó de los entusiasmos de la recepción del naturalismo a su cuestionamiento y redefinición. Con nítida lucidez, los novelistas españoles advirtieron que el naturalismo francés no casaba del todo con ciertas propensiones nacionales tendentes a la trascendencia y a lo espiritual, de modo que apostaron por redefinirlo bajo la denominación de “realismo”, concepto menos estrecho y parcial, y, sobre todo, capaz de abarcar tanto lo natural como lo espiritual. El excesivo materialismo que defendían los naturalistas franceses, así como su renuencia hacia lo espiritual y religioso, no podía sino chocar tanto con el carácter como con la tradición española. De ahí la necesidad de su redefinición, que exigía además una mayor atención a la belleza de la forma en el lenguaje y mayores concesiones a la libertad del artista, que en España no se concebía como mero copista de la realidad social. En este sentido, la mentalidad española, en el caso de los novelistas, no podía asumir el principio naturalista de la “impersonalidad” del autor, pues consideraban necesaria la implicación de su subjetividad, aunque fuese de manera “discreta”.⁴¹⁰ De esta presencia de la subjetividad en las novelas realistas españolas podemos deducir, siguiendo a John W. Kronik, que “en la retórica del realismo no sólo es fundamental la mimesis sino también la *poíesis*, no sólo la imitación sino también la creación”.⁴¹¹ Sobre estas bases, Manuel de la Revilla apostó entonces por la renovación de la literatura y el arte españoles desde una suerte de conciliación entre realismo e idealismo.⁴¹² En la misma línea, manifestaba Emilia Pardo Bazán en *La cuestión palpitante* (1883) su preferencia por el “realismo”, cuyo criterio estético

⁴⁰⁹ “Sin las exageraciones teóricas, y menos las prácticas de este autor [Zola], Galdós ha estudiado imparcialmente la cuestión y ha decidido, para bien de las letras españolas, seguir en gran parte los procedimientos y atender a los propósitos de ese naturalismo tan calumniado como mal comprendido. [...] Considero que debe ser bendito y alabado el cambio sufrido por Galdós en su última novela, *La desheredada*...” Citado de: ELIZALDE, Ignacio. El naturalismo de Pérez Galdós. En *Realismo y naturalismo en España en la segunda mitad del siglo XIX*. Barcelona: Anthropos, 1988, p. 472.

⁴¹⁰ A este respecto, subraya Lissorgues que “la impersonalidad como precepto se limita para ellos a [...] el empleo de un estilo humilde que ‘no tiranice el arte’, la actuación discreta de un narrador...” LISSORGUES, Yvan. Hacia una estética de la novela realista (1860-1897). En *La novela en España (siglos XIX y XX)*. Madrid: Casa de Velázquez, 2001, p. 68.

⁴¹¹ KRONIK, John W. La retórica del realismo: Galdós y Clarín. *Realismo y naturalismo en España en la segunda mitad del siglo XIX*. Barcelona: Anthropos, 1988, p. 55.

⁴¹² “El naturalismo, que es la demagogia de la escuela, no prevalecerá, y el principio fundamental del realismo, combinado con lo que hay de verdadero en el idealismo, será la base de una nueva estética y de un arte nuevo.” REVILLA, Manuel de. El naturalismo en el arte. En *Krausismo: Estética y literatura* (edición de Juan López Morillas). Barcelona: Labor, 1973, p. 184.

abarcaría mucho más que el naturalismo.⁴¹³ Se alcanzó, pues, una suerte de síntesis entre naturalismo e idealismo, que además resultaba afín con una de las corrientes intelectuales por entonces en boga en España, el krausopositivismo.⁴¹⁴ Siguiendo esta tendencia, el realismo español dio hacia 1885 un importante giro, cuyos primeros resultados fueron *La Regenta* (1885) de Clarín, y *Fortunata y Jacinta* (1887) de Pérez Galdós. En sendas obras, traslucía que el centro en una novela debe estar en los personajes, entendidos como encarnaciones del ser humano, con su mundo interior, sus sentimientos, sus pensamientos... La ambientación de la novela, pues, debía estar al servicio de estos y como un marco influyente, pero no determinante. Los escritores realistas españoles se alejaban así de la tesis positivista y naturalista relativa al estricto determinismo que la realidad social (la ambientación de la novela) ejerce sobre el ser humano (los personajes). Como reacción frente a ese naturalismo, hicieron que sus novelas, por un lado, se elevaran hacia ideales trascendentes, y por otro, que descendiesen hacia el mundo interior de los personajes, enfatizándose la carga moral de los mismos.⁴¹⁵ Esta tendencia fue creciente en la narrativa española de finales de la década de 1880 y comienzos de 1890, cuajando en unas novelas cuyo objetivo se cifraba en crear un espacio textual capaz de albergar los sentimientos individuales y los movimientos anímicos del ser humano, y que prefiguraba así la sensibilidad moderna. Por estos años, Galdós publicó *Incógnita* (1889) y *Realidad* (1889), donde se redefinía aquel primer naturalismo hacia un “naturalismo espiritual” que Ignacio Elizalde

⁴¹³ “el *realismo* en el arte nos ofrece una teoría más ancha, completa y perfecta que el *naturalismo*. Comprende y abarca lo natural y lo espiritual, el cuerpo y el alma, y concilia y reduce a unidad la oposición del naturalismo y del idealismo racional.” PARDO BAZÁN, Emilia. *La cuestión palpitante* (edición, prólogo y notas de Carmen Bravo Villasante). Salamanca: Anaya, 1970, p. 46.

⁴¹⁴ Sobre ese punto, ha precisado Abellán: “Esta unión de positivismo realista y de refinamiento idealista, no tiene más traducción que la del krausopositivismo que tan hondamente caló en los espíritus más perspicaces de la época. Positivismo y krausismo se conjugaron en filosofía de la misma forma que naturalismo e idealismo lo hicieron en literatura; de aquí que el naturalismo ortodoxo fracasara y, en cambio, ocupe su lugar ese realismo al que se refieren todos los autores, donde siempre hay lugar para la belleza de la forma y la libertad creadora del artista, manifestación, en definitiva, de un cierto idealismo.” ABELLÁN, José Luis. *Historia Crítica del Pensamiento Español*, vol. 5-1. Madrid: Espasa-Calpe, 1984-1989, pp. 399-400.

⁴¹⁵ Gonzalo Sobejano ha sintetizado este cambio de la novela realista española en los siguientes términos: “Los escritores en la cima de su plenitud alrededor de 1890 encuentran insatisfactoria, por tanto, la concepción del mundo que ellos en buena parte habían contribuido a fomentar: positivismo filosófico, determinismo científico, naturalismo literario. Y la quiebra de estas creencias les lleva a proponer, o a redescubrir, otra imagen de la realidad: los hechos deben ceder a las ideas, la suficiencia del hombre a la esperanza de un más allá, la descripción monumental a una aprensión intuitiva del misterio y la intimidad, la confianza en el progreso político-social de Europa a una crítica de sus aspectos decepcionantes.” SOBEJANO, Gonzalo. *La quiebra del naturalismo en la literatura española del fin de siglo*. En *El camino hacia el 98 (Los escritores de la Restauración y la crisis del fin de siglo)*. Madrid: Visor Libros y Fundación Duques de Soria, 1998, p. 16.

denomina “indígena”.⁴¹⁶ Las novelas posteriores, tanto del mismo Galdós, como de Clarín, Pardo Bazán o Palacio Valdés, siguieron esos mismos derroteros. A ello debió contribuir también la progresiva influencia de la novela rusa del siglo XIX, que empezó a llegar a España en estos años, especialmente a partir de la publicación del ensayo de Emilia Pardo Bazán, *La revolución y la novela en Rusia* (1887). Ahora bien, siendo justos, hay que reconocer, como hace Yvan Lissorgues, que el paso por el naturalismo fue fundamental, pues supuso “un enriquecimiento decisivo de la orientación realista por la aportación de ideas y formas nuevas que informaron y fertilizaron la novela”.⁴¹⁷

A grandes rasgos, tal es el contexto literario en que apareció en 1897 *Paz en la guerra*, que podemos ubicar en esta época de transformación de la novela española en su redefinición hacia el “realismo”. Al igual que buena parte de los novelistas españoles de la época, Unamuno compuso esta primera novela empleando elementos de la novela histórica y del naturalismo, como acabamos de ver, pero también del realismo y del modernismo, como veremos a continuación. A propósito de esta influencia del realismo, él mismo reconoció, en una carta a Pedro Múgica de mediados de 1892, que *Paz en la guerra* estaba embadurnada de un “idealismo” y de una “personalidad” contrarios al naturalismo de Zola, y subrayaba: “En fin, lo hago a la española...” (EPM, 174) Incluso años después, en el texto “Historia de Niebla” (1935), definía Unamuno a *Paz en la guerra* como “una novela histórica, o, mejor, historia anovelada, conforme a los preceptos académicos del género. A lo que se llama realismo.” (OCE, II, 552) Sobre estas bases, diferentes críticos como Francisco Ayala, Eugenio de Nora o Luciano González Egido, han situado esta novela en la órbita del realismo.⁴¹⁸ Así pues, podemos concluir que, además de conservar elementos de la novela histórica en su intención y del naturalismo en su base documental, *Paz en la guerra* también había asimilado

⁴¹⁶ Sobre este punto, escribe Elizalde: “Dentro de la fórmula adoptada por casi todos los literatos españoles no hacía falta más que un pequeño cambio de acento para llegar al naturalismo espiritual. [...] El movimiento hacia la espiritualidad puede considerarse, hasta cierto punto, una evolución indígena de tendencias nacionales.” ELIZALDE, Ignacio. El naturalismo de Pérez Galdós. En *Realismo y naturalismo en España en la segunda mitad del siglo XIX*. Barcelona: Anthropos, 1988, p. 474.

⁴¹⁷ LISSORGUES, Yvan. Hacia una estética de la novela realista (1860-1897). En *La novela en España (siglos XIX y XX)*. Madrid: Casa de Velázquez, 2001, p. 59.

⁴¹⁸ Francisco Ayala la describe como “una novela voluminosa, compuesta con todas las reglas del arte; es decir, según los cánones de un género novelesco que fundaba su prestigio en el realismo”. AYALA, Francisco. El arte de novelar en Unamuno. *La Torre*, julio-diciembre 1961, nº 9, p. 343. Eugenio de Nora, por su parte, la define como “crónica novelesca realista, concebida según los procedimientos de un arte narrativo ya entonces declinante”. NORA, Eugenio de. *La novela española contemporánea: 1898-1927*. Madrid: Gredos, 1963, p. 17. Y en la misma línea, escribe González Egido sobre *Paz en la guerra*: “Se trata de una novela de corte realista, con múltiples débitos con la poética narrativa del XIX, un deseo de fidelidad histórica y de verismo psicológico, con frecuentes descripciones paisajísticas, insistente utilización de diálogos y un riguroso planteamiento argumental.” GONZÁLEZ EGIDO, Luciano. *Miguel de Unamuno*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1997, p. 84.

elementos de este renovado realismo. Este se vería impreso fundamentalmente en los dos personajes principales, Ignacio Iturriondo y Pachico Zabalbide, tocados de una fuerte carga espiritual y moral, y en el tratamiento que Unamuno dio en la novela a la ambientación que les rodeaba. Cualquier lector puede advertir que el itinerario íntimo de sendos personajes no constituye una parte exigua de la novela, de modo que he de insistir una vez más en que *Paz en la guerra* no es solo el retrato histórico de la III Guerra Carlista en Vizcaya sino, además de eso, la puesta en escena del despliegue interior de estos dos personajes en aquel escenario. Y en ese sentido, la influencia sobre *Paz en la guerra* del realismo español en su vertiente espiritualista fue central.

Hasta ahora, hemos visto cómo en *Paz en la guerra* conviven elementos de la novela histórica, naturalista y realista, haciendo de la misma un híbrido novelesco. A continuación, vamos a ocuparnos de la relación que guarda también con la novela modernista, la cual vino a sustituir, ya a comienzos del siglo XX, a la novela realista y naturalista. De hecho, una de las características del modernismo en la novela fue la rebeldía estética frente al naturalismo y el realismo, lo cual llevó a sus autores a sondear nuevas formas y vías de expresión que diesen pie a la libertad creadora del artista, que no estuviesen sometidas a la representación mimética de lo real, y que pusiesen fin a los anteriores modos discursivos, ya caducos.⁴¹⁹ *Paz en la guerra* no responde todavía a esa renovación formal, que en la novelística de Unamuno acontecería a partir de *Amor y pedagogía* (1902) y, sobre todo, de *Niebla* (1914). Sin embargo, hay algunos aspectos que podemos conjeturar anticipan esa renovación. Hay características de la novela modernista que sí estarán presentes en las *novelas* unamunianas, pero que no se dan en *Paz en la guerra*, como la erradicación de las descripciones, la preeminencia del diálogo, el nuevo papel activo asignado al lector, o la tendencia a la experimentación narrativa. En cambio, otros elementos sí se anticipan desde aquí, como es el caso de la inclusión de materiales autobiográficos, de la recuperación de la trascendencia o de la acentuación de la vida interior de los personajes, que Unamuno despliega en *Paz en la guerra* a través del personaje de Pachico Zabalbide y también, aunque en menor medida, de Ignacio Iturriondo. En este sentido, Zubizarreta considera *Paz en la guerra*

⁴¹⁹ En este sentido, ha subrayado Germán Gullón: “la novela de los años ochenta y noventa irá distanciándose de la representación literal de lo real, [...] Hay que buscar un nuevo orden. Y éste surgirá cuando el ímpetu representacional mimeticista sea sustituido por el interés en lo formal, cuando las novelas adopten estructuras independientes de los sistemas de valores externos, y vayan convirtiéndose en textos autosuficientes.” GULLÓN, Germán. *La novela moderna en España (1885-1902): los albores de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1992, p. 36.

como “matriz” de la *nivola* unamuniana.⁴²⁰ Desde ahí, podemos interpretar que el largo proceso de composición de esta novela constituyó la fase de aprendizaje de Unamuno para su posterior rebelión ante los géneros y las convenciones literarias. Quizás la característica de esta novela que mejor define el tránsito que inicia aquí su autor del realismo al modernismo es el predominio de lo interno sobre lo externo, esa cierta orientación hacia el yo íntimo que, como sugiere Suárez Cortina, ya se anuncia en *Paz en la guerra*:

nacida como novela histórica de perfiles casi realistas y naturalistas, *Paz en la guerra* deviene poco a poco en narración introspectiva, en fusión del hombre con el todo, con la naturaleza. La novela histórica va así abandonando el campo de la descripción externa de los avatares bélicos, para adentrarse de modo gradual hacia la percepción subjetiva, interiorizada y anímica de los personajes, convirtiendo la guerra social y política que fue el conflicto carlista en una batalla interior, donde el hombre, más allá de sus posiciones ideológicas y militancia bélica, pugna por su propia identidad.⁴²¹

Ahora bien, tal y como advierte Antonio Regalado, pese a esta cierta presencia de la subjetividad en la novela, todavía no estamos ante la “típica ficción unamuniana”.⁴²²

Otro posible elemento modernista presente en *Paz en la guerra* es la presencia del “problema de las ideologías”, lo que ha llevado a Zubizarreta a subrayar que: “La aventura ideológica de Unamuno y su creciente captación de la realidad social están íntimamente ligadas a la gestación de *Paz en la guerra*.”⁴²³ No obstante, quien ha desarrollado con mayor profundidad esta dimensión ideológica de la novela ha sido Víctor Ouimette, que la define en los siguientes términos:

Se trata de un ejercicio intelectual, único en la ficción de Unamuno, en el que emprende el examen de los sistemas ideológicos, su efecto sobre el individuo y la colectividad, sus limitaciones para el libre desarrollo de la personalidad, y sus consecuencias para la evolución social. No toma partido porque no se propone la defensa sino la comprensión de ideologías que dejaron su impronta en la vida de su pueblo, su región, su país y su época.⁴²⁴

⁴²⁰ De la *nivola*, dirá Zubizarreta, “es matriz -matriz intrahistórica-, *Paz en la guerra*, con su hondísima preocupación por la *personalidad* de un pueblo y con la presencia de Pachico Zabalbide, *nivolescamente* preocupado por sí mismo y por el vivir colectivo. [...] / Existía una clara conciencia del creador que se sabía innovando un género; una conciencia de estar creando desde 1896 lo que más tarde, en 1914, denominaría *nivola*,...” ZUBIZARRETA, Armando. *Tras las huellas de Unamuno*. Madrid: Taurus, 1960, pp. 94-95.

⁴²¹ SUÁREZ CORTINA, Manuel. Miguel de Unamuno y la novela histórica en la España de fin de siglo. En *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra II* (edición de Ana Chaguaceda). Salamanca: Universidad de Salamanca, 2005, p. 303.

⁴²² “*Paz en la guerra* oscila entre el realismo del XIX y el antirrealismo que refleja la orientación del autor hacia su intimidad, pero queda aún lejos de la típica ficción unamuniana, en la que el mundo exterior está reducido a función auxiliar de mero recurso para la expresión del mundo interior del novelista.” REGALADO GARCÍA, Antonio. *El siervo y el señor. La dialéctica agónica de Miguel de Unamuno*. Madrid: Gredos, 1968, p. 44.

⁴²³ ZUBIZARRETA, Armando. *Tras las huellas de Unamuno*. Madrid: Taurus, 1960, p. 100.

⁴²⁴ OUIMETTE, Víctor. *Paz en la guerra y los límites de la ideología*. *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 1987, nº 2, vol. 11, p. 356.

En efecto, aunque se ha subrayado la predilección de Unamuno en esta novela por los carlistas, el foco de interés ha de ubicarse en la relación del pueblo con las ideologías dentro de una determinada circunstancia histórica, como era el caso de la contienda entre carlistas y liberales durante la III Guerra Carlista. En este sentido, el gran logro de Unamuno en *Paz en la guerra*, según Ouimette, radica en que el conflicto ideológico hacía las veces de máscara de un resorte íntimo y casi imperceptible, como es la condición conflictiva del ser humano en cuanto ser social y su determinación por las circunstancias concretas en que le haya tocado vivir.⁴²⁵ El propio Unamuno así lo reconocía en el artículo “El mal necesario” (1935):

Al escribir yo, en mi mocedad, mi novela histórica *Paz en la guerra*... aprendí el misterio de nuestras guerras civiles y cómo los pleitos dinásticos, de legitimidad, y hasta los doctrinales no eran sino achaques para la eterna discordia entre Caín y Abel, entre Esaú y Jacob. Como en nuestras villas, villorrios y aldeas, las banderas doctrinales, políticas, no son sino indiferentes pretextos para la íntima discordia que hace su vida.⁴²⁶

De aquí podemos deducir, como una de las principales virtudes de esta novela, la capacidad de Unamuno para penetrar el fondo íntimo de aquella contienda no como un enfrentamiento ideológico, sino a partir de la necesidad que sentimos del “otro” y de relacionarnos con ese “otro”, aunque sea de manera conflictiva, para definirnos.⁴²⁷ Desde esta perspectiva, más que un examen de las ideologías, lo que destapa *Paz en la guerra* es la vacuidad de las ideologías en comparación con los resortes íntimos que realmente mueven a los hombres. Es esta novela, por tanto, una ficción en torno al conflicto que define lo humano, a la condición conflictiva inherente al hombre como ser social. Sobre esa base, Ouimette la define no como una “novela ideológica” sino “metaideológica”.⁴²⁸

Esto podría llevarnos a analizar en qué medida *Paz en la guerra* era una novela filosófica, teniendo en cuenta que la novela modernista, en su afán de penetrar los hondones del alma humana, se ocupó en muchos casos de incorporar problemáticas filosóficas. En esa línea, los autores españoles más significativos de la generación de fin de siglo, ante el agotamiento de los discursos conceptuales, eligieron, además del

⁴²⁵ Sobre esto, escribe Ouimette: “es evidente desde el principio que las ideologías son borrosas para los que las profesan, y que sirven para encubrir otros motivos y pasiones instintuales, con otro ritmo natural, arraigados menos en ideas fundamentales que en circunstancias de honda transición social y en una coexistencia tensa entre modos de vivir que deriva de una voluntad de no comprensión.” *Ibidem*, p. 357.

⁴²⁶ UNAMUNO, Miguel de. *Ensueño de una patria. Periodismo republicano 1931-1936* (edición y prólogo de Víctor Ouimette). Valencia: Pre-Textos, 1984, p. 257.

⁴²⁷ En este sentido, dice Ouimette: “Todos necesitan al adversario para comprenderse a sí mismos y para sentir su propia realidad, porque no hay ‘el uno’ sin ‘el otro’,...” OUIMETTE, Víctor. *Paz en la guerra y los límites de la ideología. Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 1987, n° 2, vol. 11, p. 360.

⁴²⁸ *Ibidem*, p. 374.

ensayo, a la novela como vehículo de su filosofía. A este respecto, se ha establecido 1902 como fecha axial de la renovación filosófica española emprendida por las novelas modernistas, por haber sido publicadas ese año: *Amor y pedagogía* de Unamuno, *La voluntad* de Azorín, *Camino de perfección* de Pío Baroja, y *Sonata de Otoño* de Valle-Inclán.⁴²⁹ Entre estos autores, fue acaso Unamuno quien con mayor eficacia logró hacer de la novela un “instrumento” para su filosofía, como han subrayado Francisco Ayala o Miguel Cruz Hernández.⁴³⁰ Ahora bien, conviene precisar que el sentido filosófico fuerte de “las novelas de 1902” no consiste en que estas se convirtiesen en meros vehículos de ideas, al modo de Voltaire o Carlyle. Ese sentido fuerte, como ha apuntado Francisco José Martín, radica más bien en su “narratología”, es decir, en que en estas novelas “se exige de la narración la dimensión *poiética* del lenguaje.”⁴³¹ *Paz en la guerra* no responde todavía a esta última dimensión filosófica, pero sí a otra dimensión subrayada por Roberta Johnson a propósito de las novelas de 1902, según la cual, lo significativo de estas “novelas filosófico-intelectuales” es que “se centran en las ideas más que en el mundo circundante”.⁴³² Esto no se adecuaría a *Paz en la guerra*

⁴²⁹ Cfr. LÁZARO CARRETER, Fernando. Los novelistas de 1902 (Unamuno, Baroja, Azorín). En *De poética y poéticas*. Madrid: Cátedra, 1990, pp. 129-149. GULLÓN, Germán. *La novela moderna en España (1885-1902): los albores de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1992. JOHNSON, Roberta. Inicios de la novela intelectual. En *La novela en España (siglos XIX y XX)*. Madrid: Casa de Velázquez, 2001, pp. 93-102. URRUTIA, Jorge. *La pasión del desánimo. La renovación narrativa de 1902*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002. LONGHURST, Carlos Alex. El giro de la novela en España: del realismo al modernismo en la novela española. En *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, enero-diciembre 2008, nº 84, pp. 59-106.

⁴³⁰ Según Francisco Ayala, Unamuno “hará de la novela un instrumento idóneo, tanto o más que del ensayo o de la poesía, para dar expresión a intuiciones fundamentales que -piensa él- un tratado sistemático no conseguiría apresar nunca en su palpitación viva;...” AYALA, Francisco. El arte de novelar en Unamuno. *La Torre*, 1961, nº 9, p. 335. A esto, añade unas páginas más adelante que Unamuno convirtió a la novela “en instrumento insuperable para comunicar al lector el contenido de su corazón o, mejor, de su acongojada mente.” *Ibidem*, p. 341. En la misma línea, Cruz Hernández afirma que “Unamuno encontró en la novela el mejor vehículo formal para su pensamiento.” CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel. La misión socrática de Unamuno. CCU, III, 50.

⁴³¹ MARTÍN, Francisco José. Filosofía española y novela unamuniana. En *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra II*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2005, p. 158. A lo que se refiere F. J. Martín es a que: “Son novelas filosóficas no porque en ellas haya una cierta abundancia de contenidos de conciencia o de procesos intelectivos, ni porque se haga entrar en diálogo, dentro de la narración, a distintos autores o sistemas filosóficos, sino porque se exige de la novela saltar por encima de la voluntad mimética y responder adecuadamente al impulso cognoscitivo insito en el hombre.” *Ibidem*, p. 158. En ese sentido, añade que, a partir de las novelas de 1902, se puede hablar no solo de “novela nueva” sino también “filosofía nueva”, de una “filosofía narrativa” que respondía a la crisis de fin de siglo en su dimensión filosófica y sustituyó a la realidad por el texto como espacio de reflexión. En definitiva, fue en la “nueva novela” donde buscaron estos escritores el “nuevo cauce expresivo por el que pudiera discurrir la voluntad de renovación filosófica que los animaba: quisieron hacer de la novela el espacio de una nueva filosofía para aquel tiempo de crisis.” *Ibidem*, pp. 161-162.

⁴³² JOHNSON, Roberta. 1902. Inicios de la novela intelectual. En *La novela en España (siglos XIX y XX)*. Madrid: Casa de Velázquez, 2001, p. 93. “La forma del tratado, que resiste la ambivalencia y la paradoja, demostró ser inadecuada para las necesidades expresivas de estos escritores, y sus preocupaciones filosóficas pronto encontraron un formato más apropiado en la novela. / En 1902, Unamuno, Baroja y

observada en su conjunto, pues el mundo circundante juega ahí un papel central. Pero, por otra parte, esta observación de Roberta Johnson implica que buena parte de la dimensión filosófica de estas novelas radica en que encarnan en la ficción “conflictos personales y filosóficos”, lo cual sí se adecuaría al papel desempeñado por Pachico Zabalbide en *Paz en la guerra*, como han visto también Díaz-Peterson y Carlos Paris.⁴³³ Estamos, pues, ante una de las características de la novela modernista, como es la proliferación de personajes que son víctimas de crisis espirituales y que padecen la angustia existencial, tan presente en la literatura y en la filosofía que dio expresión a la crisis de fin siglo. Ese es sin lugar a dudas el caso de Pachico, que además encarna en este mismo sentido otra característica de la novela modernista como es la inclusión de material autobiográfico en la ficción. En efecto, Unamuno recreó a través de este personaje las crisis espirituales que él mismo padeció en sus años juveniles.

A propósito de esta dimensión filosófica de *Paz en la guerra*, también podemos traer a colación una confesión que hace a Múgica en una carta de 1890, donde reconoce su intención de compenetrar en esta novela “mi filosofía y mi arte” (EPM, 124). Desde ahí, otro aspecto que podría reafirmar esa dimensión filosófica es la trascendencia que en ella adquiere la tesis de la “intrahistoria”. Efectivamente, el escritor vasco desplaza aquí el argumento tradicional de la novela de lo histórico a lo intrahistórico, como posteriormente harían en sus novelas otros modernistas españoles. En este sentido, afirma Germán Gullón que “Unamuno con sus intrahistorias inauguró los ámbitos de lo íntimo”.⁴³⁴ Y en la misma línea, sostiene Suárez Cortina:

Martínez Ruiz, después de dedicar una década al tratado y al ensayo, enterraron los conflictos personales y filosóficos bajo el camuflaje que proporcionaban los personajes, el diálogo y la trama de la novela. [...] La novela ofreció a los escritores españoles de principios de siglo una oportunidad de explorar una variedad de ideas sin hacer ningún tipo de compromiso con una única postura filosófica. La ficción les permitió la libertad de distanciarse de una posición ideológica específica así como de los predecesores y de los contemporáneos que la suscribían.” *Ibidem*, p. 93.

⁴³³ A este respecto, ha subrayado Rosendo Díaz-Peterson que en *Paz en la guerra*, la intención del autor apunta a la “vida interior de los personajes”, por lo que se aleja de los cánones de la novela histórica o realista. “Por el asunto podría ser novela histórica, pero ‘por la manera de considerar los hechos y concebir los personajes’ lo es filosófica. Lo que interesa en los personajes es ‘su realidad íntima y lo que manifiestan de la naturaleza humana.’” DÍAZ-PETERSON, Rosendo. *Unamuno: el personaje en busca de sí mismo*. Madrid: Colección Nova Escolar, 1975, pp. 36-37. A esto, añade más adelante: “*Paz en la guerra* tiene una finalidad primordialmente metafísica. [...] más que nada se trata de la guerra interior como expresión de la realidad vital. En todo caso se encuentra siempre presente la búsqueda constante de la identidad.” *Ibidem*, p. 136. Por su parte, Carlos Paris destaca cómo: “La problemática de la conciencia individual, su finitud en la muerte y en el tiempo, su enfrentamiento con la nada, su radicalidad creadora del mundo, todo esto está planteado en la primera gran novela de don Miguel, ciertamente; respondiendo con ello a intuiciones e inquietudes que debieron ser tempranas en la biografía de Unamuno.” PARIS, Carlos. *Unamuno: estructura de su mundo intelectual*. Barcelona: Anthropos, 1989, p. 220.

⁴³⁴ GULLÓN, Germán. *La novela moderna en España (1885-1902): los albores de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1992, p. 151. Germán Gullón habla a este respecto de un “renacer” de la novela

Paz en la guerra expresa así de un modo perfecto esa concepción intrahistórica de la vida que el joven Unamuno ha desarrollado desde los años ochenta del siglo XIX. En ella se encuentra en proporciones desiguales el trabajo minucioso del historiador, pero también la paciente mirada del antropólogo y el filósofo que recurre a distintas tradiciones de pensamiento para aportar a la novela el calado social que la historiografía oficial no le aportaba. El historiador y el novelista se fundieron así en *Paz en la guerra* en una mirada filosófica que trascendía los sucesos históricos para adentrarse en los hechos permanentes, en la intrahistoria del pueblo.⁴³⁵

A partir de estos elementos propios de la renovación modernista en la novela, *Paz en la guerra* ha sido incluida por la crítica unamuniana en diferentes tendencias, aunque siempre como reacción al realismo. Así, Blanco Aguinaga la ha definido como “novela impresionista”.⁴³⁶ González López, en cambio, la ha situado entre el simbolismo, el expresionismo y el existencialismo.⁴³⁷ La estela de este último la han seguido otros críticos como Ricardo Díez e Ignacio Elizalde, que han subrayado como elemento renovador de *Paz en la guerra* su carácter anticipador de la novela existencialista.⁴³⁸ Ahora bien, ¿cuáles son estos elementos renovadores en sentido

histórica, pero que va por otros cauces, orientada a “recrear la historia”, no a reproducirla sin más, en un salto del tradicional criterio de objetividad a un nuevo criterio subjetivo y “moderno”, donde el yo está presente. “La reiterada asimilación efectuada por el yo de cierto tipo de experiencias, los recuerdos, esos detalles perdidos en el olvido, entre las neblinas de los sueños, contrasta notablemente con el proceso casi arqueológico de coleccionar información sobre la guerra carlista, e indica que la historia, el conocimiento de la historia, pasa por el tamiz del yo autorial...” *Ibidem*, p. 94. Desde ahí, indica que con *Paz en la guerra* asistimos “a la vuelta del revés de la ficción realista, a la desautorización de la Historia [...] por el lanzarse del yo al centro del lugar y hechos históricos [...] Al constituirse la Historia en una historia personal, entra en el terreno de lo subjetivo, donde las fronteras carecen de solidez.” *Ibidem*, p. 95.

⁴³⁵ SUÁREZ CORTINA, Manuel. Miguel de Unamuno y la novela histórica en la España de fin de siglo. En *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra II* (edición de Ana Chaguaceda). Salamanca: Universidad de Salamanca, 2005, p. 311.

⁴³⁶ “*Paz en la guerra* no es una novela histórica; no una novela realista, sino impresionista, lírica, totalmente subjetiva;...” BLANCO AGUINAGA, Carlos. *El Unamuno contemplativo*. Barcelona: Laia, 1975, p. 213.

⁴³⁷ La tesis de la que parte consiste en que la novela de Unamuno anticipaba, ya en el siglo XIX, la estética del existencialismo y del expresionismo, combinándolas con el simbolismo finisecular, éste último aplicado a la visión de la naturaleza y del carlismo. “La visión simbolista de Unamuno en *Paz en la guerra* desaparece [...] al tratar de las relaciones humanas, en las que se torna ‘expresionista’ y más aún ‘existencialista’.” GÓNZALEZ LÓPEZ, Emilio. Unamuno y la novela existencialista “*Paz en la guerra*”. *Ínsula*, 1971, nº 298, p. 12. En esta línea, destaca como elementos existencialistas el carácter colectivo del protagonista y la pluralidad de personajes, y como elemento expresionista, la importancia de la “incomunicabilidad de las almas” en cuanto tema de fondo de la novela. “Esta incomunicabilidad de las almas, que el expresionismo presentó como la base de las relaciones humanas en general, fue recibida y en parte rectificada por el existencialismo. Éste mostró que la convivencia de los seres humanos imponía por ella misma una serie de formas de comunicación entre ellos. Y éste es justamente en donde reside el doble tema de esta novela de Unamuno que estudiamos: la ‘incomunicabilidad general de las almas’, aún en el ‘quehacer histórico’ de las grandes empresas, [...] y la ‘comunicación de las gentes’ en la vida cotidiana, en el quehacer ‘intrahistórico’ de la vida. / Este contraste entre un mundo humano de quehacer consciente, en el que prima la incomunicabilidad de las almas, y otro de quehacer vital, subconsciente o inconsciente, impuesto por la convivencia, en el que existe una constante comunicación entre los seres humanos, es el que aparece a lo largo de esta novela unamuniana para darle su fuerza y belleza; [...]” *Ibidem*, pp. 12-13.

⁴³⁸ Ricardo Díez afirma que “*Paz en la guerra* (1897), a pesar de seguir una forma aparentemente análoga a la de la novela realista, constituye un primer paso hacia la narrativa existencialista. La acumulación y descripción de hechos históricos se utiliza como fondo épico sobre el cual surge el personaje colectivo, Bilbao, en un momento crítico de su existencia. [...] En la convivencia aparecen las determinantes

existencialista? Algunos investigadores han señalado a este respecto su particular uso de las descripciones, que no se limita a una minuciosa descripción física del paisaje o de los objetos al modo del naturalismo, sino que tiende a espiritualizarlos, a imprimirles una forma afectiva, a buscar la intimidad de estos con el hombre.⁴³⁹ Pero donde mejor se percibe esta dimensión existencialista es en la concepción de los personajes y en que la novela consista en el “relato” de sus vidas, como ha subrayado Julián Marías.⁴⁴⁰ Efectivamente, a lo largo de la novela y al compás de la trama de la misma, los personajes van adquiriendo conciencia, y es en ese sentido, según sostiene Germán Gullón, que el modernismo de *Paz en la guerra* casa con su carácter anticipador respecto a la novela existencialista.⁴⁴¹

En suma, *Paz en la guerra* conserva desde su gestación elementos propios de la novela histórica, de la novela naturalista y de la novela realista, según los criterios estéticos dominantes en la época, pero Unamuno también puso aquí en práctica algunos principios de la renovación narrativa modernista de comienzos del siglo XX. Evidentemente, el peso de este modernismo es menor, como vio él mismo al compararla en su madurez con el resto de su producción novelesca y al situarla cerca más bien de la línea de la novela decimonónica. Pero ello no invalida los ciertos anticipos en sentido

ontológicas fundamentales del existencialismo: la soledad, la incomunicabilidad, la separación de la vida, las creencias, la solidaridad, la muerte.” DIEZ, Ricardo. *El desarrollo estético de la novela de Unamuno*. Madrid: Playor, 1976, p. 10. Por su parte, Elizalde sostiene que “Unamuno con esta condensación de elementos librescos o descriptivos de los escenarios reales, en que se inspira su novela, sigue las técnicas de la novela realista, que entonces estaba en boga. Pero en toda la obra van a dominar principalmente los elementos que hará de ella una novela existencial.” ELIZALDE, Ignacio. *Miguel de Unamuno y su novelística*. Zarautz: Caja de Ahorros Provincial de Guipúzcoa: 1983, p. 201.

⁴³⁹ A eso se refiere Ferrater Mora cuando afirma que en *Paz en la guerra* “lo ‘exterior’ se personaliza, o personifica...” FERRATER MORA, José. *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*. Madrid: Alianza, 1985, p. 120. En la misma línea, Julián Marías ha señalado que lo importante en las descripciones presentes en la novela es la “referencia existencial” de los objetos. MARÍAS, Julián. *Miguel de Unamuno*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1950, p. 86. En esa misma dirección, destaca González López la presencia aquí del existencialismo, señalando como caso ejemplar la descripción del rosario de Josefa Ignacia, que entiende como anticipación de la novela existencialista. GÓNZALEZ LÓPEZ, Emilio. Unamuno y la novela existencialista “Paz en la guerra”. *Ínsula*, 1971, n° 298, pp. 12-13. Esta apreciación la ha hecho extensiva Ricardo Díez a otros elementos de la novela, subrayando así a propósito de *Paz en la guerra* que: “En el existencialismo las cosas se humanizan; pierden su utilidad y adquieren valor afectivo. Así la chocolatería es mucho más que ‘el negocio’ de Pedro Antonio, llega a ser parte de su ser.” DIEZ, Ricardo. *El desarrollo estético de la novela de Unamuno*. Madrid: Playor, 1976, p. 51.

⁴⁴⁰ “esta novela es, por lo pronto, *existencial*, no psicológica, porque se atiene al relato temporal de una vida, no a la descripción de sus mecanismos.” MARÍAS, Julián. *Miguel de Unamuno*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1950, p. 55.

⁴⁴¹ “La novedad de Unamuno, su modernismo ahonda en la propia concepción de la vida, que él entiende como existencia. Asistimos en *Paz en la guerra* a la entrada en la madurez vital de unos seres, quienes, a diferencia de los personajes de la novela realista, irán tomando conciencia, iluminando las nieblas del vivir, en lugar de sumar experiencias.” GULLÓN, Germán. *La novela moderna en España (1885-1902): los albores de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1992, p. 96. A estos personajes, pues, añade Germán Gullón: “el autor los crea surcando caminos inéditos en la narrativa española, por la vía de la modernidad modernista.” *Ibidem*, p. 99.

modernista que también presenta. En este sentido, como sugiere Germán Gullón, es posible que Unamuno iniciase la novela con la intención de hacer una novela histórica en los cánones del realismo y que en el camino se produjese una transformación que lo acercó a la novela que estaba por venir.⁴⁴² Esto implica que el principal cambio que supone *Paz en la guerra* con respecto a la novela precedente es que la palabra deja de ser la medida de lo verosímil para convertirse en puente hacia lo interior. Se trata, por tanto, de una novela híbrida, fundamentalmente una novela histórica, pero con matices del naturalismo y del realismo, y con ciertas vetas anticipadoras del modernismo.⁴⁴³ Una novela, al fin, que buscaba entreverar historia y novela, realidad y ficción, siendo ambas cosas al mismo tiempo. Este objetivo no lo cubrió sino parcialmente en *Paz en la guerra*, como Unamuno reconoce en el artículo “Notas sobre el determinismo en la novela” (1898), pero esa era su intención:

Cuando una historia, sin dejar de serlo en todo rigor, produce el efecto estético de una novela, será cuando la realidad, que es algo externo, se haya unido a la verdad que es interna, a lo pasajero lo permanente. Entonces nos acercaremos a ver la íntima identidad de la verdad y de la belleza, y a la comprensión de cómo es ésta resplandor de aquélla.

A tales principios pretendí ajustar en la medida de mis fuerzas mi novela *Paz en la guerra*,... (OCE, IX, 772)

II.11. Proyectos filosóficos

En este último capítulo del bloque II, vamos a hacer una relación de los diferentes proyectos filosóficos en que se embarcó el joven Unamuno a lo largo de los años a que está circunscrito este trabajo. No abordaremos aquí un análisis de los mismos, que quedará reservado para el bloque III, sino que simplemente trazaremos la trayectoria cronológica de los sucesivos proyectos. Antes que nada, lo primero que debemos subrayar es que todos estos proyectos quedaron inacabados. Pese a ello, es necesario darles su lugar en este bloque, pues también forman parte de la obra del joven Unamuno. Asimismo, es preciso advertir que, aunque estos proyectos están recogidos en sus cuadernos de notas, no todos los cuadernos podemos situarlos en el mismo nivel.

⁴⁴² “Creo que *Paz en la guerra* fue pensado como un libro de corte histórico, y que en el proceso de elaboración cambió de piel su creador; poco a poco, lo reescribió, cortando, modificando [...] y compuso algo distinto de lo proyectado. Don Miguel deseaba inscribirse en la ‘gran’ tradición de la novela, mas los materiales empleados en la elaboración de la novela, acarreados de la cantera realista, se le fueron cuarteando al escribir.” *Ibidem*, p. 96.

⁴⁴³ A este respecto, la lectura de Joaquín de Zuazagoitia viene a decir sobre *Paz en la guerra*: “A ratos es una novela histórica en la que se cuentan algunos sucesos con verdadera escrupulosidad; a ratos, una sutil novela psicológica, en la que Unamuno va reflejando el alma de sus personajes, [...] a ratos el libro adquiere un grave tono filosófico y el hecho transitorio de la guerra, los episodios momentáneos de la novela, adquieren un sentido humano trascendental.” ZUAZAGOITIA, Joaquín de. Unamuno y Bilbao. En *Unamuno a los cien años. Estudios y Discursos Salmantinos en su I Centenario*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1967, p. 117.

Me refiero a que, en unos casos, los cuadernos están dedicados exclusivamente a albergar un proyecto de una obra filosófica, como *Filosofía Lógica* o *Crítica de las pruebas de la existencia de Dios*, mientras que otros cuadernos recogen, entre otras notas, los borradores de algunos de estos proyectos filosóficos, como es el caso del *Nuevo discurso del método*, recogido en el cuaderno *Filosofía II*.

El primer proyecto filosófico de Unamuno de que tenemos noticia fue aquel “nuevo sistema filosófico” que, con apenas 16 años, se dispuso a ensayar en uno de sus cuadernos. Fue durante el 4º curso del bachillerato, cuando descubrió la filosofía de manos de las clases de Félix Azcuénaga y de sus lecturas de Balmes. Aunque el cuaderno como tal no se conserva, Unamuno aludió a él en diferentes textos autobiográficos, definiéndolo como “un nuevo sistema filosófico, muy simétrico, muy erizado de fórmulas, y todo lo laberíntico, cabalístico y embrollado que se me alcanzaba.” (OCE, VIII, 145) Acaso la principal conclusión que podemos deducir es que este primer intento filosófico se prolongó al llegar a Madrid para estudiar Filosofía y Letras, no porque emprendiera allí otros proyectos similares, sino porque desde esta inquietud se empeñó en seguir ahondando en sus conocimientos de filosofía, quizás con vistas a construir otro “sistema filosófico”, tal y como sugiere González Caminero.⁴⁴⁴

Esto nos llevaría directamente al segundo proyecto filosófico desarrollado por Unamuno, la *Filosofía Lógica*, que emprendió en 1886, es decir, estando ya de vuelta en Bilbao. En este caso, sí se conserva el cuaderno donde está recogido el texto, si bien el proyecto quedó inacabado. Aunque será en el siguiente bloque donde someteremos este trabajo a un exhaustivo examen,⁴⁴⁵ sí podemos anticipar aquí que en esta *Filosofía Lógica* confluyen buena parte de las reflexiones epistemológicas que Unamuno había ido plasmando fragmentariamente en los cuadernos anteriores. Tales reflexiones fueron aquí recogidas y ordenadas desde una pretensión más formal y coherente, y con voluntad de “obra sistemática”, quién sabe si con vistas a su publicación o simplemente para poner en orden sus ideas y lecturas. En todo caso, constituye un legado fundamental para la comprensión de esta etapa de la filosofía de Unamuno, que oscilaba entonces entre el idealismo de Hegel y el positivismo de Spencer. Desde ahí, esta *Filosofía Lógica* apuntaba a reconstruir la metafísica desde un criterio positivista,

⁴⁴⁴ “Cuando, en 1880, fue a Madrid, lo que Unamuno pretendía con su afanoso estudiar, meditar, leer, era la construcción de un arquitectónico sistema filosófico a lo Hegel o a lo Spencer, sus dos admiraciones de esta época, en la que encerraría los secretos arrancados por él mismo al misterioso universo.” GONZÁLEZ CAMINERO, Nemesio. *Unamuno. Trayectoria de su ideología y crisis religiosa*, vol. I. Santander: Universidad Pontificia de Comillas, 1948, p. 54.

⁴⁴⁵ Cfr. pp. 714-741.

conjugando lo empírico y lo especulativo. De hecho, otro de los títulos que barajó fue el de “metafísica positivista”. Pero de esto, como decíamos, nos ocuparemos más adelante.

El siguiente proyecto filosófico que abordó el joven filósofo vasco en esta etapa está recogido en un cuaderno titulado *Crítica de las pruebas de la existencia de Dios*, datado en torno a 1888. En este caso, más que a un proyecto de obra con vistas a ser publicada, la intención de Unamuno parece apuntar a poner en claro sus ideas acerca de las pruebas de la existencia de Dios, con vistas a posicionarse críticamente frente a ellas. No deja de resultar paradójico que estructurase la exposición del trabajo según las formas de la escolástica, es decir, ocupándose de los argumentos metafísico, físico y moral, con que la teología escolástica había desarrollado tradicionalmente la demostración de la existencia de Dios, excluyendo de su análisis tan solo el argumento ontológico. Decimos que resulta paradójico porque su intención era posicionarse críticamente frente al tratamiento que la escolástica y la neoescolástica habían dado a las pruebas de la existencia de Dios. Por lo demás, su análisis de tales argumentos se desarrolló en un diálogo textual con Santo Tomás de Aquino, Zeferino González y Giuseppe Prisco. Finalmente, al igual que la *Filosofía Lógica*, también este proyecto quedó inacabado, no pasando Unamuno del examen del argumento metafísico.

Existe un cuarto proyecto de obra de filosofía del que Unamuno dio cuenta en el *Cuaderno sin título*, pero que probablemente tampoco llegó a culminar. Siendo más precisos, se trata de un proyecto de dos obras, según reconoce aquí,⁴⁴⁶ pero que estarían íntimamente enlazadas. La primera, que tenía pensado titular “La vida”, iba a estar tematizada en torno a “lo real, la ciencia y el fenomenismo”, y la segunda, titulada “La muerte”, estaría centrada en “lo ideal, la religión y el arte”. Por un lado, este proyecto vendría a ser el complemento de su *Filosofía Lógica*, donde su pretensión era deslindar los límites entre lo real y lo ideal para dotar de una base objetiva al orden lógico y especulativo. Ambos términos, lo real y lo ideal, como vemos, están también presentes en este doble proyecto. No obstante, cabe también la posibilidad de que el proyecto “La vida” fuese una continuación de su *Filosofía Lógica*, pero no podemos determinarlo con certeza, pues no contamos con más pistas sobre el mismo que el fragmento citado. En todo caso, puesto que la disposición de Unamuno apuntaba aquí a ocuparse de la ciencia, el fenomenismo, la religión y el arte, no nos cabe duda que lo que pretendía aquí era ordenar y dar forma a las reflexiones dispersas con las que había ido llenando

⁴⁴⁶ “Dos obras he de escribir: / ‘La vida’, o sea lo real, la ciencia, el fenomenismo. / ‘La muerte’, o sea lo ideal, la religión y el arte.” CST, 59.

las páginas de sus cuadernos de notas. Lamentablemente, en el archivo de la Casa-Museo Unamuno de Salamanca no hemos localizado ningún manuscrito que recoja este doble proyecto, por lo que, o bien no llegó a iniciarlo, que parece lo más plausible, o bien ha desaparecido.

El último proyecto filosófico del joven Unamuno del que tenemos constancia fue su *Nuevo discurso del método*. Aunque todo parece indicar que su intención era publicarlo, este proyecto quedó finalmente en borrador, conservándose el mismo en el cuaderno *Filosofía II*. En primer lugar, habría que subrayar que la mayoría de las notas de este cuaderno están consagradas a dicho proyecto, pero no el cuaderno íntegramente, como sucedía con la *Filosofía Lógica*. En lo que sí coincide con esta es en que, en su *Nuevo discurso del método*, la intención de Unamuno era exponer con cierto orden y coherencia las reflexiones filosóficas sobre las que venía trabajando desde sus años de estudiante en Madrid, y que había ido recogiendo en sus cuadernos de notas de forma dispersa y desordenada. Así lo deja ver una carta a Juan Arzadun del 17-VI-1892, en la que confía a su amigo: “tengo en preparación una obra que podía titular *Nuevo discurso del método* si esto no fuera muy presuntuoso, y que es la quintaesencia de mis estudios y meditaciones filosóficas.”⁴⁴⁷ Tanto en esta carta como en el cuaderno *Filosofía II*, Unamuno deja clara su intención de consagrar en buena medida sus esfuerzos intelectuales a la filosofía, acaso porque ya entonces intuía que estaba ahí una de las claves de la regeneración de España; tema que pocos años después retomaría en los ensayos de *En torno al casticismo* (1895). En esa dirección, una de las intenciones que movía al pensador vasco en este proyecto era poner en pie en España los estudios filosóficos, alejándolos de la desfasada tesitura escolástica de tradición nacional y renovándolos en sentido moderno. Desde ahí, se entiende que buena parte del proyecto estuviese destinado a desarrollar una metodología de investigación y de enseñanza, que acompaña con una severa crítica al sistema educativo español,⁴⁴⁸ y con su propuesta de abrirse a “un discurrir libre y suelto, un estilo más sugestivo que instructivo”. En

⁴⁴⁷ UNAMUNO, Miguel de. *Epistolario americano (1890-1936)* (edición introducción y notas de Laureano Robles). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1996, p. 36.

⁴⁴⁸ En este sentido, ha comentado Diego Catalán sobre este proyecto: “La experiencia de un primer curso como catedrático en Salamanca ahonda en Unamuno la insatisfacción con el ambiente cultural de España [...] y le sugiere recoger en unos ‘Ejercicios intelectuales’ o ‘Nuevo Discurso del método’ sus meditaciones filosóficas y sus ideas sobre la enseñanza universitaria. [...] La obra estaría destinada a explicar lo que es la especulación, a combatir el imperio de las doctrinas abstractas sobre la conducta vital y a establecer lo que debe ser el método científico, todo ello a través de un discurso libre y suelto.” CATALÁN, Diego. Tres Unamunos ante un capítulo del Quijote. En *Pensamiento y Letras en la España del siglo XX*. Nashville: Vanderbilt University Press, 1966, p. 106, nt. 12.

definitiva, esta obra vendría a compendiar y a ordenar las reflexiones filosóficas del joven Unamuno, que en este momento ya había fijado sus posiciones lejos del racionalismo que abrazó desde sus años de estudiante en Madrid. Ahora bien, no debemos confundir esto con una renuncia a la facultad racional, pues él mismo definió este proyecto filosófico como unos “ejercicios espirituales para la razón”. Es decir, que contra lo que se posicionó fue frente al racionalismo como corriente, no contra la razón misma.⁴⁴⁹

Para terminar, hemos de advertir que la mayor parte de estos proyectos guardan relación entre sí, de manera que podemos jugar con la hipótesis de una línea de continuidad, cuyas variables dependerían de la evolución del pensamiento de Unamuno a lo largo de esta trayectoria de formación. Esa línea de continuidad, nos atrevemos a decir, podría extenderse hasta su filosofía de madurez, sobre todo, si tenemos en cuenta que don Miguel nunca se plegó a la estática del pensamiento, sino que se entregó más bien a la intensa dinamicidad de su yo agónico como guía de su filosofar.

⁴⁴⁹ Para un examen detallado de este *Nuevo discurso del método*: Cfr. pp. 748-753.

III. PENSAMIENTO DEL JOVEN UNAMUNO

Unamuno el verdadero se abre paso en esta su tragedia entre sus otros yos, entre sus posibilidades, y se separa de ellos en su lucha frente al Tú divino, frente al Señor de la Vida y del Ser.

Lucha frente al Señor de la Vida y del Ser, frente al Otro, que es la lucha central de la tragedia de Unamuno, porque en ella se revela éste su último personaje, este personaje de la tragedia bíblica en que el hombre siente, como en parte alguna, la humillación de ser hombre, es decir, nada, pero una nada, diríamos, activa. [...] La existencia humana desde Job, según Unamuno, es una nada que está dotada de avidez, de inmensa avidez de ser. Ser es querer ser y no resignarse a dejar de ser. Es lo único que se nos ha dejado, la apetencia divina, la no resignación a ser devorado.

MARÍA ZAMBRANO

En este último bloque, vamos a elaborar una reconstrucción de la filosofía del joven Unamuno a partir de textos suyos comprendidos entre 1879 y 1892. No es nuestra pretensión reducir este tramo del pensamiento unamuniano a “sistema”, pues si frente a su obra de madurez estaríamos ante un intento posiblemente avocado al fracaso, tampoco ante estos años de iniciación filosófica resultaría viable, dado el carácter asistemático de la filosofía de Unamuno.¹ Sin embargo, sí cabría delimitar una cierta “unidad” en base a las líneas fundamentales de su horizonte de pensamiento, para desde ahí trazar su itinerario filosófico, tal y como han ensayado María Zambrano, Julián Marías o Ciriaco Morón Arroyo frente a la filosofía de madurez de Unamuno.² Eso es lo

¹ Sobre este punto, Fernández Turienzo señala como “desaconsejable presentar la sistematización pura del pensamiento de Unamuno. [...] Ningún ‘sistema de Unamuno’ puede ser reflejo de su pensamiento. El ‘sistema’ de Unamuno es el mismo Unamuno y cualquier sistematización ha de tener en cuenta este primer hecho, [...] La exposición de su pensamiento no puede ser, por tanto, fundamentalmente sistemática, ni menos exclusivamente tal,...” FERNÁNDEZ TURIENZO, Francisco. *Unamuno, ansia de Dios y creación literaria*. Madrid: Alcalá, 1966, pp. 19-20.

² María Zambrano ha subrayado a este respecto la “apretada y densa unidad” de la obra de Unamuno a partir de la “atmósfera” que comparten sus escritos: “Temperatura, tensión y, especialmente, ritmo, son las señales egregias de que existe eso que se llama obra, la señal de existencia de un mundo propio, [...] Es lo que se podría llamar ‘signo sagrado’, expresión de esa unidad personal de una obra, signo visible y audible de la unidad íntima y profunda que es la individualidad suprema.” ZAMBRANO, María. *Unamuno* (edición e introducción de Mercedes Gómez Blesa). Madrid: Debate, 2003, pp. 71-72. Por su parte, Julián Marías niega, en principio, que “se pueda encontrar, no ya un sistema, sino ni siquiera un cuerpo de doctrina congruente” en Unamuno. Sin embargo, acaba reconociendo que, “por otra parte, se descubre una profunda unidad en toda la obra de Unamuno, tan dispersa. [...] El tema de Unamuno es único. [...] Por dondequiera que se abra un libro suyo, de cualquier género, se encuentra el mismo ámbito de pensamiento y de inquietudes, [...] Y la repetición es, en efecto, la forma unificadora del pensamiento de Unamuno. [...] una nota permanente e invariable, arrancada con igual pasión a los más diversos

que nos hemos propuesto aquí desarrollar con respecto a su etapa de formación y a sus comienzos filosóficos. A partir de las notas de su filosofía que están recogidas de forma dispersa en sus artículos juveniles, en su epistolario, en sus programas de oposiciones y, sobre todo, en sus cuadernos de notas, vamos a intentar reconstruir y dar forma al pensamiento unamuniano en su fase germinal.

Para ello, hemos de empezar por una contextualización del escenario filosófico en el que se formó e irrumpió Unamuno. Dicho escenario, en el caso Occidente, podemos circunscribirlo a la antesala de la denominada “crisis de fin de siglo”, que impregnó de una “conciencia de crisis” el ambiente intelectual del viejo continente a partir de la confluencia de corrientes entonces emergentes como la fenomenología, el existencialismo, el vitalismo o el nihilismo, situándose en este último, en palabras de Cerezo Galán, el “verdadero epicentro de la crisis espiritual de fin de siglo”.

Esta es la vivencia anonadadora que se extiende por Europa en el fin del siglo. El nihilismo es el derrumbamiento de todo el horizonte trascendente que en la tradición platónica-cristiana daba sentido al mundo. [...] El movimiento de secularización, esto es, la independencia de la cultura de la vieja matriz eclesiástica religiosa, la autonomía intelectual y moral, la civilización científico/técnica, el Estado moderno no eran más que la lenta absorción de la antigua economía ontoteológica de lo divino en el nuevo medio de la conciencia humana. Al final, ésta se traga a Dios, se deifica [...]

Muerto o asesinado Dios, [...] ¿qué ocurre si todo eso que suple y rellena el hueco de Dios, en el hombre moderno -los nuevos ideales de la humanidad, el progreso, la ciencia, la democracia, la cultura, magnificados como un nuevo orden laico o secular de valor-, si todo ello comienza a destilar también su insuficiencia y precariedad [...]?³

En cuanto a España, pese al fuerte peso del tradicionalismo católico, tampoco escapó de este clima de crisis espiritual e intelectual. Algo había empezado a cambiar. Comenzaban a fisurarse las cadenas del espíritu inquisitorial y proteccionista que había mantenido al país marginado del concierto de ideas de Europa desde la irrupción de la modernidad. A ello contribuyó en buena medida la llegada progresiva, desde la segunda mitad del XIX, de corrientes filosóficas renovadoras como del krausismo, el positivismo, el evolucionismo o el neokantismo. Desde ahí, algunos segmentos del pensamiento español se desligaron de la teología escolástica dominante y empezó a

instrumentos: el poema, el drama, la novela, el ensayo, el comentario a un libro [...] Ni sistema, pues, ni aforismo, sino reiteración de momentos dispersos. Ésta es la unidad dinámica y permanente del pensamiento de Miguel de Unamuno.” MARÍAS, Julián. *Miguel de Unamuno*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1950, pp. 13-16. Morón Arroyo, en cambio, sí atribuye un “sistema” a Unamuno, aunque matizando esa noción: “Unamuno es un pensador muy sistemático, pero no según el modelo de los tratados filosóficos de la neo-escolástica o de los idealistas alemanes. [...] Es sistemático porque en su inmensa obra repite unos cuantos temas, los desarrolla desde principios y conceptos universales que articulan otros conceptos más particulares, y exhibe un estilo que es el hombre Unamuno.” MORÓN ARROYO, Ciriaco. *Hacia el sistema de Unamuno: estudios sobre su pensamiento y creación literaria*. Palencia: Cálamo, 2003, p. 17.

³ CERESO GALÁN, Pedro. El 98 y la crisis de fin de siglo. En *La crisis española de fin de siglo y la generación del 98*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 1999, pp. 91-92.

respirarse un ambiente filosófico en plena efervescencia, con corrientes ortodoxas y heterodoxas en titánica lucha.

Unamuno fue partícipe, durante sus años de formación, de esos cambios que convulsionaron a la intelectualidad española. Por ello, en los capítulos siguientes, haremos especial hincapié en esta renovada atmósfera intelectual, considerándola acaso su principal influencia filosófica, por encima incluso de sus lecturas particulares. También nos ocuparemos, no obstante, del análisis de las fuentes de la filosofía de Unamuno, indagando en aquellas lecturas que más hondamente conmocionaron su primera concepción del mundo y que fueron orientando su itinerario filosófico en estos años. Pero más allá de la trascendencia de este análisis, que acometeremos desde sus fuentes directas y ahondando en la recepción de cada una de ellas en su filosofía en construcción, queremos poner en primer plano, dentro de la formación filosófica de Unamuno, el ambiente intelectual que le tocó en suerte respirar. A continuación, emprenderemos la parte más consistente de este trabajo, la que quizás con más solidez lo justifica como tesis doctoral, que no es otra que el análisis de los textos filosóficos juveniles de Unamuno. Dicho análisis lo llevaremos a cabo de un modo minucioso, deslindando las diferentes áreas de pensamiento y las principales cuestiones filosóficas a las que se enfrentó en estos textos, y trazando su evolución cronológica. Esto nos llevará, en primer lugar, a su tránsito por la metafísica, que marcó el pulso de sus primeros escritos, marcados por la recepción de la filosofía escolástica en que fue formado en la Universidad Central. De ahí pasaremos a la teoría del conocimiento, que fue el área filosófica que con mayor prodigalidad penetró en estos años, desde un posicionamiento a caballo entre el racionalismo y el positivismo, con una notoria presencia de la psicología y con ciertos ribetes de idealismo. Acto seguido, veremos cómo casi de forma simultánea a ese fervor racionalista y positivista, emergió en su conciencia la cuestión de los límites de la razón y del fenomenismo, que se abrió en paralelo a las tentaciones de la fe y con un cierto residuo de romanticismo. Por otra parte, nos ocuparemos también de otras cuestiones centrales en el horizonte de reflexión de Unamuno durante estos años, como el lenguaje, la muerte y la inmortalidad, la crítica de las pruebas de la existencia de Dios o la “intrahistoria”, y de su temprano abordaje de disciplinas filosóficas como la ética, la estética o la filosofía política. Para terminar, dedicaremos las últimas páginas de este bloque a apuntar, siempre desde una perspectiva hermenéutica abierta, cómo esta filosofía primera de Unamuno alcanzó en ciertos aspectos a su filosofía de madurez, articulándose una sinuosa línea de

continuidad entre una y otra etapa. De este modo, podremos verificar su viraje desde la metafísica hacia la antropología humanista, siguiendo la trayectoria de un Unamuno que empezó siendo neoescolástico, luego fue racionalista y positivista, y finalmente, vitalista y espiritualista, padre de una filosofía trágica afanada en conquistar la inmortalidad para salvar la identidad. Dotaremos con ello a este trabajo de mayor sentido, al no limitarse tan solo a la reconstrucción de la filosofía del joven Unamuno. Y es que, para que este estudio fuese completo, era preciso ensayar posibles correlaciones entre estas primeras notas de su pensamiento y su filosofía de madurez, tanto en los aspectos y cuestiones en los que se da una relación de continuidad, como en aquellos donde acontece una ruptura. En una u otra dirección, estaríamos ante los pilares sobre los que se edificaría la obra filosófica de Miguel de Unamuno, que es aquí el centro de nuestro interés, la oscura caverna sobre la que queremos arrojar un poco de luz.

III.1. Contextualización intelectual

III.1.1. El horizonte filosófico occidental en la antesala del fin de siglo

El panorama de la filosofía en Occidente en las décadas previas al cambio de siglo estuvo determinado por la denominada “crisis de la modernidad”, diagnosticada por Nietzsche como la “quiebra” del modelo hegemónico occidental en sus dimensiones religiosa, ideológica y humanística. En la base la crisis, estaba la constatación del fracaso del proyecto de la Ilustración, que en el andar de los siglos XVIII y XIX, había puesto en evidencia la escisión entre sus planteamientos teóricos iniciales y el modelo social, político y económico a que finalmente dio lugar.

Como sabemos, la gran aspiración de la Ilustración era la emancipación y autonomía del individuo, sobre la cual, había de sostenerse el progreso de la humanidad. Para ello, había que iniciar un proceso de liberación de la tradición, de los dogmas metafísicos, de los prejuicios morales, de las supersticiones religiosas y míticas, de las relaciones deshumanizadas entre los hombres, de las tiranías políticas del Antiguo Régimen y del cepo de la ignorancia. La herramienta fundamental para este proceso de emancipación no era otra que la razón, sobre la que habían de sostenerse la cultura y la educación de los ciudadanos, y a la cual se confiaba la guía de los destinos de la humanidad. Los ilustrados recogieron así el legado de Descartes, que había ubicado en la razón el único medio certero de conocimiento, y edificaron un nuevo modelo de racionalidad, en el que la razón matemática-geométrica cartesiana fue sustituida por una razón empírica y analítica. Desde esa lógica de los hechos, los ilustrados fueron

definiendo el nuevo modelo de racionalidad, basado en una razón crítica destinada a indagar en el hombre y en la naturaleza. Todo había de ser sometido al filtro de esa razón crítica, desde las autoridades a la tradición, pero empezando por la razón misma, a la que había que fijar límites. Ahí fue decisiva la intervención de Kant y su subjetivismo trascendental, que concluyó el giro en la metafísica del problema del ser hacia la subjetividad de la conciencia humana. Ahora bien, una vez fijados sus límites, la razón seguía siendo la única guía legítima del hombre, junto a una nueva concepción de la Naturaleza, dinámica y evolucionista, que diseñaron los ilustrados y que sería punto de referencia. Conciliar la necesidad del orden natural con la libertad humana se convirtió así en una de las grandes metas de la Ilustración. Por otra parte, el proyecto ilustrado apuntaba ante todo a una transformación de la sociedad en el sentido de una racionalización del orden social. Solo desde los principios racionales y científicos de esta nueva concepción de la naturaleza resultaría factible al hombre reorganizar la vida social y política, y alcanzar la ansiada libertad que le permitiría salir de su “minoría de edad”, por emplear los términos kantianos. En definitiva, solo desde la razón y desde la secularización de la cultura se podría cumplir el sueño ilustrado de liberar al hombre del estado de error e ignorancia, es decir, el sueño de la autonomía y la emancipación del género humano. En ese concepto de razón y en su obcecación en el progreso consistía a grandes rasgos el proyecto de la Ilustración, que no en vano ha sido definido como “optimismo ilustrado”. Sin embargo, ocurrió que el proyecto ilustrado finalmente había devenido en una nueva forma de poder, en la que la burguesía simplemente adaptó las estructuras sociales, políticas y económicas para el ejercicio de su “razón de dominio” sobre el viejo continente. En poco tiempo, emergió a la luz el contraste entre los desmanes de la burguesía como nueva clase dominante y un escenario social marcado por la profunda miseria de sus más bajos estratos. Ya en plena Ilustración, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) había sido el primero en denunciar las carencias del “optimismo ilustrado” desde sus bases teóricas, y en advertir que, lejos de la anhelada emancipación del hombre, el resultado sería una mayor desigualdad entre los hombres y el desarraigo de la existencia humana, despojada de los antiguos referentes religiosos y morales que habían dado sentido a su vida. En una tesitura próxima, se posicionó unas décadas más tarde Friedrich Schiller (1759-1805) con su obra *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* -*Cartas sobre la educación estética del hombre*- (1795), en la que dedicó las nueve primeras cartas a atacar el proyecto de la Ilustración y a plantear un nuevo modelo de racionalidad, no separado de la cultura, como había

propuesto Rousseau, sino consistente en la redefinición de la cultura como base de una alternativa reconstrucción social y política. Schiller justificaba así el tránsito del Estado natural al Estado moral defendido por la Ilustración, pero cuidando que no se generase una ruptura entre la dimensión natural y la dimensión racional del hombre, que es en lo que, a su juicio, habían errado los ilustrados franceses. El fracaso de los principios ilustrados consistía en que elaboraron un modelo de cultura meramente teórica y que desatendía la dimensión moral y estética del hombre, subyugando todas las facultades humanas al poder de la razón. Por ello, planteó Schiller como vía alternativa la educación estética del hombre, que había de conducir al “ennoblecimiento del carácter humano”, punto de partida de toda reforma. Asimismo, otra de las claves del fracaso de la Ilustración, según Schiller, consistía en que estableció una relación de contradicción entre lo individual o privado y lo universal o público, cuya principal consecuencia fue la enajenación del ciudadano con respecto al Estado. Partiendo de ahí, Schiller sostiene que el principio de “ennoblecimiento” ha de definirse como una filosofía de la “reconciliación” (*Versöhnung*) entre esas dos instancias aparentemente opuestas: individuo y Estado, razón e imaginación... Y la educación estética, la “educación de la sensibilidad” es la que había de resolver ese conflicto. Lo que proponía Schiller, en suma, era la realización de los presupuestos de la Ilustración, pero mediante “otra cultura más elevada”, con la “educación estética” como único medio capaz de superar el fracaso de la cultura ilustrada, de liberar al hombre del “drama de nuestro tiempo” y de restaurar la malograda libertad del individuo.

El romanticismo fue la primera gran contestación como movimiento a la Ilustración, al tiempo que la primera gran brecha crítica del proyecto de la modernidad. Uno de sus primeros objetivos apuntaba a la necesidad de poner freno al proyecto ilustrado, que no haría sino generar una edad de desigualdad, desasosiego y angustia, como efectivamente ocurrió en el transcurso del siglo XIX. Así, frente a los excesos racionalistas del modelo ilustrado, los románticos reivindicaron la espontaneidad, el sentimiento, la imaginación, la intuición, la voluntad...⁴ Asimismo, frente a la universalidad abstracta de los ilustrados, invocaron un individualismo radical que, lejos del subjetivismo trascendental kantiano, fijaba su mirada en lo concreto, en el individuo particular. Y frente a la desvalorización ilustrada del pasado, tendieron a exaltar la

⁴ En ese sentido, ha definido Francisco Villacorta el romanticismo como “la revuelta del sentimiento y la voluntad contra el pensamiento racionalista y utilitario”. VILLACORTA, Francisco. *Cultura y mentalidades en el siglo XIX*. Madrid: Síntesis, 1993, p. 35.

tradición y la historia, incorporando en ella lo popular y lo marginal. Al mismo tiempo, el romanticismo se definía como un movimiento filosófico con base en la estética, de manera que el arte pasaba a ser concebido como vía de conocimiento. La estética romántica, cuyo centro radicaba en la “intuición poética”, fijaba así sus miras en la conquista de la autonomía y la libertad del individuo, eso sí, por un camino opuesto al marcado por los ilustrados. Recogieron así la máxima de Schiller, según la cual, “es a través de la belleza como se llega a la libertad.”⁵ Se trata de una filosofía, por tanto, que parte de la unión intrínseca entre verdad y belleza, es decir, de que es en la experiencia estética donde se manifiesta la belleza y, a través de ella, la verdad, que no existe en sí sino como creación humana. Nació de este modo, en respuesta al racionalismo ilustrado, una nueva sensibilidad de la que brotarían nuevas formas de creación y expresión fundadas en la estrecha unión entre filosofía, arte y religión, y que aspiraba desde ahí a la creación de una “nueva mitología”. Y es que los nexos del romanticismo con la religiosidad fueron muy fuertes, no solo por su aspiración al absoluto y sus ansias de infinitud, sino también porque concibió la creación artística como “revelación”, en el sentido religioso de inmersión en el espíritu divino inmanente en el individuo y en la naturaleza. Ahora bien, el romanticismo no fue un fenómeno exclusivo de la filosofía, la literatura y las artes, sino que pulsó un cambio de mentalidad que transformó toda la cultura europea, desde la religión a la política. Por otra parte, como signos ejemplares de su oposición a la modernidad, podríamos mencionar su dignificación de la edad media, hasta entonces observada como edad oscura y de barbarie, o su reivindicación de la cultura popular, que la razón ilustrada se había mostrado dispuesta a vituperar entendiéndola como sinónimo de superstición, ignorancia y primitivismo. En definitiva, el romanticismo constituyó un giro hacia la subjetividad, pero asentada no en un sujeto trascendental abstracto sino en el individuo concreto. Desde ahí, logró romper con la tendencia ilustrada que reducía el sujeto a razón racionante y planteó una nueva concepción del sujeto, mucho más compleja, como libre juego de fuerzas entre la sensibilidad, la imaginación, la voluntad y también la razón.

El idealismo alemán apareció como contrapunto al movimiento romántico, con no pocos nexos de unión con él, pero dispuesto a configurar un nuevo modelo de racionalidad que superase las deficiencias del modelo ilustrado. En ese sentido, afirma Francisco Villacorta: “Todos los esfuerzos de la filosofía idealista, [...] se orientaron a

⁵ SCHILLER, Friedrich. *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre* (traducción, introducción y notas de Jaime Feijóo). Barcelona: Anthropos, 1999, p. 121.

lograr una nueva metafísica que integrase, en una renovada síntesis racional, las facultades cognoscitivas separadas por la crisis del racionalismo del siglo XVIII.”⁶ Se trata asimismo de un movimiento fuertemente enraizado en su situación histórica, determinada por la crisis socioeconómica que a comienzos del XIX estaba atravesando Alemania, desmembrada tras la derrota ante las tropas napoleónicas. En respuesta a esta situación, filósofos como Fichte, Hegel o Schelling lanzaron un llamamiento a la construcción de la nación alemana, que asegurase su independencia y su libertad, y que la posicionase como faro de Occidente. Para ello, recurrieron a la cultura, con un estatus privilegiado tras el paso de movimientos como el *Sturm und Drang* y el romanticismo, y en la cual se basaría el renacer “espiritual” de Alemania. Con Kant como referente (de hecho, Hölderlin lo llama “el Moisés de nuestra nación”), se buscaba la liberación del pensamiento, partiendo de que todo lo que conocemos son nuestras ideas, no las cosas, y de que las ideas son las que determinan los procesos históricos. El centro, pues, volvía a estar en la razón, si bien los idealistas, como decíamos, redefinieron el modelo de racionalidad, diseñando una razón univocal, infinita, absoluta y creadora, a la cual estaban dispuestos a confiar la unificación del destino de la humanidad. Por eso se define también como razón histórica, pues, en cuanto Idea, la razón es la meta de la Historia. Aquí se percibe ya la ruptura con Kant, que había fijado los límites de la razón, reduciéndola a ordenar y hacer inteligible lo “dado”. Fichte (1796-1879) fue quien abrió esta sutura, negando la existencia de la “cosa en sí” kantiana y señalando a la razón como principio constitutivo y generador de la realidad. Según Fichte, es la razón quien saca de sí misma todo lo que conoce, que es a su vez todo lo real. La filosofía pasaría así a ser “sistemática”, acaso con más rigor que nunca, y volvía a situar su centro en la metafísica, dejando en segundo plano a la ciencia.

Hegel (1770-1831) prosiguió esta misma línea, erigiéndose en el gran constructor del “sistema” de la filosofía idealista alemana. Dicho sistema tenía su clave en la noción de “infinito” y, como problema central, la relación entre lo finito y lo infinito, que Hegel intentó abordar desde conceptos racionales, y no desde la estética y la intuición, como había pretendido el primer romanticismo. El objetivo era conceptualizar cómo en lo infinito se comprende y se reconcilia todo, es decir, dibujar el infinito como “totalidad” de lo real y como aquello que contiene en sí a lo finito en una relación inmanente. De ahí deduce Hegel su noción de “verdad”, que consiste en que

⁶ VILLACORTA, Francisco. *Cultura y mentalidades en el siglo XIX*. Madrid: Síntesis, 1993, p. 37.

sólo es verdad la totalidad, el Todo, y su noción de “concepto”, que apuntaría a aprehender lo concreto como totalidad. Ahora bien, hemos de matizar que Hegel concibe lo concreto como algo que se desarrolla, que está en movimiento, lo cual implica que el infinito es “devenir”. Esto es precisamente lo que separa al filósofo germano del panteísmo de Spinoza, que concibió la “substancia” de forma estática. Hegel, en cambio, la concibió como algo vivo y en movimiento, impulsado por internas contradicciones y siempre como devenir algo distinto de lo que es en sí. Asimismo, frente a Spinoza, Hegel introduce el concepto de “finalidad”, de manera que el infinito no es algo dado desde el principio, sino el resultado final de un proceso. Llevado el infinito a ser concebido como sujeto o como “espíritu”, dirá Hegel, el término de su devenir es la plena autoconciencia de sí mismo, donde han de coincidir plenamente sujeto y objeto. En ese sentido, escribirá en el Prólogo a *Die Phänomenologie des Geistes -Fenomenología del espíritu-* (1807):

Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente *resultado*, que sólo al *final* es lo que es en verdad, y en ello estriba precisamente su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo.⁷

Así pues, la realidad, el Todo es en Hegel el despliegue del Espíritu en su devenir. Esto dio pie a un nuevo concepto de “razón”, que ya no se reducía a dar “forma” al conocimiento, como en Kant, sino que circunscribía su tarea a la totalidad de lo real, tanto la forma como el contenido. De ese modo, Hegel logró romper la fractura entre lo trascendental y lo empírico abierta por Kant, refutando la posibilidad de una cosa en sí más allá de la experiencia. A su juicio, lo real es lo empírico subsumido en la ley trascendental, resultando por ello la realidad totalmente inteligible. Esa es la clave del idealismo hegeliano, como podemos apreciar en su famosa sentencia recogida en el prólogo a *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse -Principios de la Filosofía del Derecho-* (1821): “todo lo racional es real, y todo lo real es racional”.⁸ Ahora bien, dicha sentencia hay que entenderla en sentido dinámico, pues lo real no es plenamente racional desde el origen, sino que la realidad y la racionalidad se dan en el devenir del Espíritu, dándose su total coincidencia al final del proceso, en la consumación de la Idea o Espíritu como plena conciencia y libertad. En este punto, sostiene Hegel que la misión de la filosofía

⁷ HEGEL, George Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del espíritu* (traducción de Wenceslao Roces). Madrid: FCE, 1993, p. 16.

⁸ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Principios de la Filosofía del Derecho* (traducción y prólogo de Juan Luis Vermal). Barcelona: Edhasa, 1988, p. 51.

consiste en comprender la inteligibilidad de lo real, es decir, en justificar la realidad en su coincidencia con la racionalidad. Para ello, propone como método la “dialéctica”, mediante la cual, el filósofo germano asume conceptualmente la contradicción como motor de lo real. Se trata de concebir la realidad dialécticamente, a base del esquema tesis-antítesis-síntesis, a fin de poder seguir desde ahí racionalmente el proceso de la Idea, es decir, el desenvolvimiento del Espíritu universal en el camino hacia su autoconciencia. En definitiva, por esta vía Hegel intentó revitalizar en cierto modo el proyecto ilustrado, situando en el mundo y en la historia el escenario de la realización del espíritu absoluto. Seguía en él vigente, por tanto, el racionalismo moderno.

Fue de manos de diversos contemporáneos de Hegel que llegaron los primeros ataques contundentes a su metafísica especulativa y a su intento de revitalización del proyecto ilustrado. Ahí podríamos mencionar a Schopenhauer, Herbart o Kierkegaard. En primer lugar, Arthur Schopenhauer (1788-1860), partiendo de un minucioso análisis del fenomenismo kantiano, desarrolló en *Die Welt als Wille und Vorstellung -El mundo como voluntad y representación-* (1818-44), un planteamiento filosófico según el cual, el mundo como “representación” es el ámbito de los “fenómenos” (el mundo de la apariencia), y el mundo como “voluntad” es la “cosa en sí” (el mundo de la esencia). En este planteamiento, la razón tiene como espacio y como límite el mundo de los fenómenos, el mundo como “representación”. En cambio, la voluntad constituiría la “cosa en sí” de los fenómenos, la raíz de todas las representaciones que está más allá del ámbito de la representación, y que resulta incognoscible e irracional, pues no está sometida al principio de razón suficiente. Esto posicionaba a Schopenhauer frente a Hegel, al declarar que la realidad no resulta de la manifestación de una Idea o Razón, sino de la “voluntad”, entendida como fuerza ciega que se multiplica en el mundo ilusorio de la representación. Lo que plantea Schopenhauer es que en el mundo fenoménico se desarrolla la parodia de la voluntad, pues la voluntad en sí misma no puede querer nada concreto. Sin embargo, al participar del mundo fenoménico, el querer de la voluntad parece hacerse viable, aunque en realidad es ficticio y está condenado a la insatisfacción. Es así que el querer en el hombre siempre oscila entre el dolor y el tedio, pues la esencia de su vida es el sufrimiento. Si no consigue lo que quiere, se frustra y aparece el dolor, y si lo consigue, se aburre y llega el tedio, siendo la dinámica de la voluntad perpetua insatisfacción y continuo sufrimiento. Sobre estas bases, Schopenhauer considera que detrás del sufrimiento de los individuos está la voluntad como su única causa y, viendo que todos los seres están destinados al aniquilamiento

total y al sufrimiento, comprende que lo que hay detrás de todo eso no es sino un absurdo. Por ese motivo, una vez que el hombre se desengaña de su razón y alcanza la lucidez de contemplar el ser en sí del mundo como un enigma inescrutable, es cuando está en condiciones de liberarse de la voluntad y del dolor. Para ello, Schopenhauer propone dos vías: el arte y la filosofía práctica. El arte es la primera vía de liberación, ya que tiene la virtualidad de poder anular al yo, sumergiéndolo en el eterno dolor colectivo. Pero la verdadera liberación se alcanza a través de la segunda vía, que se abre en dos ramas: la ética, una ética de la compasión que consiste en unirse al dolor de los demás a través del propio dolor; y la *aesthetica* que, entendida como abnegación de la voluntad y del deseo, es la vía por la que el hombre alcanza un estado de paz y serenidad inmune al dolor y es capaz de frenar los impulsos de la voluntad, es decir, de alcanzar la “negación de la voluntad”. Schopenhauer definió así la desgana y la inhibición de la voluntad, visibles en el hombre moderno, como consecuencias de una cultura racionalista que había conducido al ser humano a la renuncia de la voluntad de vivir.

Otra reacción fuerte frente al idealismo, como antes adelantábamos, la encarnó Johann Friedrich Herbart (1776-1841), antiguo discípulo de Fichte que, sin embargo, abogó por una filosofía realista. Herbart tomó partido contra el subjetivismo, tanto romántico como idealista, oponiéndose a la supremacía del sentimiento sobre la razón y a los excesos de la especulación abstracta, respectivamente. Ahora bien, ello no implicaba renunciar a la metafísica, sino revisarla y someterla a examen, siguiendo el criterio de la experiencia y la metodología científica. Era su fórmula para construir una “metafísica pluralista”, abierta al reconocimiento de la complejidad de lo real y la multiplicidad del ser, y capaz de descubrir la “contradicciones de la experiencia”. Para Herbart, la realidad está constituida por un conjunto de sustancias simples, los “reales”, que son distintos unos de otros, y cada uno inmutable en sí mismo, lo cual no implica que no existan relaciones recíprocas entre ellos. De hecho, esas relaciones existen y se explican en tanto que acto de autoconservación que cada “real” opone a las perturbaciones que le causan los demás. Se trata de una metafísica, por tanto, próxima a la gnoseología. Por otra parte, como uno de los impulsores de la psicología como ciencia rigurosa, una de las cuestiones que analizó Herbart fue el concepto del yo o el alma, que considera un “real” análogo a los demás, inmutable y espiritual. Ahora bien, no por ello deja de tener el yo representaciones, que serían “notas” del alma, actos que esta opone frente a las perturbaciones que le causan otros “reales”, especialmente el

cerebro y el cuerpo. El yo o alma, según Herbart, constituiría pues la reunión de lo múltiple en lo uno.

Por último, también Soren Kierkegaard (1813-1855) desarrolló su filosofía como una reacción frente al idealismo, partiendo de una labor crítica hacia la Iglesia oficial danesa, cuya teología estaba dominada por el hegelianismo. Frente a la abstracción especulativa del sistema de Hegel, Kierkegaard abogó por el valor del individuo, razón por la cual se le considera precursor del existencialismo. A su juicio, lo único real es el individuo existente, entendido como opuesto al Infinito o al Absoluto hegelianos. Asimismo, sostiene frente a Hegel que el individuo vive en soledad, solo ante sí mismo y ante Dios, en una soledad trágica y teniendo que asumir una existencia que no está determinada por la necesidad (como en Hegel) sino por la posibilidad. El individuo es él como existente y sus posibilidades, es decir, las decisiones que tiene que tomar, pese a la angustia y la desesperación (la “enfermedad mortal”) que generan el tener que reposar en la nada y elegirse a sí mismo. Esto somete al individuo a una constante contradicción, irresoluble desde ninguna síntesis, con lo cual, el filósofo danés se posicionaba de nuevo frente a Hegel y su método dialéctico. En Kierkegaard lo único que salva al individuo de la desesperación es la fe, el “salto” arriesgado hacia Dios, en quien “todo es posible”. Pero lo que queremos subrayar ante todo es cómo su filosofía puso en jaque al idealismo hegeliano y, en consecuencia, abrió la brecha para la emergencia inminente de las filosofías de la existencia.

En el mismo siglo XIX y también desde cierta oposición al idealismo alemán apareció el positivismo. Dicha corriente filosófica, siguiendo la tendencia racionalista de la modernidad y poniéndola en armonía con el empirismo británico, edificó un nuevo modelo de racionalidad basado en la “razón científica” y en el “criterio empírico” como únicas fuentes válidas de certeza y como nuevos guías de los destinos del hombre. A la cabeza del positivismo se situó August Comte (1798-1857), el cual desarrolló una intensa actividad filosófica entre las décadas de los años 30 y 50, firmando títulos como *Cours de philosophie positive -Curso de filosofía positiva-* (1830-42), *Système sur l'ensemble du positivisme -Sistema sobre la unificación del positivismo-* (1851-53) y *Catéchisme positiviste ou sommaire exposition de la religion universelle -Catecismo positivista o exposición sumaria de la religión universal* (1852). Desde estas obras, Comte confió el conocimiento a la Ciencia, erigiendo ahí la nueva “religión de la Humanidad”. Según el criterio positivista, la verdad reside en los hechos, incluyendo en ese concepto del “hecho” tanto los datos inmediatos de los sentidos como, sobre todo,

las relaciones existentes de forma constante entre tales datos, es decir, las leyes científicas que los rigen a partir de sus relaciones de similitud y de sucesión. Sobre esa base, Comte puso especial énfasis en la importancia del “método”, entendido como herramienta para disciplinar a la razón y como ejercicio de observación, comparación e inducción. El nuevo quehacer de la filosofía, pues, ya no era relativo a las causas primeras o últimas, como en el idealismo, sino las leyes particulares que explican el acontecer regular de los fenómenos y de las que derivan las leyes generales del orden del universo, según determinan las diversas ciencias. A partir de esta fe exclusiva en los hechos y de su rechazo de las causas y las esencias, los positivistas construyeron una concepción de la naturaleza, la sociedad y el hombre despojada de todo ropaje metafísico, y que rechazaba como objeto de conocimiento todo aquello que estuviese más allá de los hechos.⁹ En esta dirección, el positivismo fijó uno de sus objetivos en poner fin a los excesos del idealismo y del romanticismo, que, a su juicio, habían conducido de la filosofía hacia las regiones de la especulación y del sentimiento, respectivamente, o hacia “lo quimérico”, por usar las palabras del mismo Comte. Así pues, la base del positivismo consiste en “la exaltación de los hechos contra las ideas, de las ciencias experimentales contra las teóricas, y de las leyes físicas y biológicas contra las construcciones filosóficas.”¹⁰ De este modo, operaron una trasposición del orden natural al orden humano, que tuvo como principal consecuencia la imposición del “cientifismo”. Este, según Francisco Villacorta, “expresaba al mismo tiempo la confianza en las potencialidades del entendimiento humano para penetrar en los misterios más recónditos de la naturaleza y la esperanza de responder por medio de la ciencia a todos los interrogantes sobre el hombre...”¹¹ Esta veneración por el hecho y esta desmesurada confianza en la ciencia se impusieron tanto en el orden del conocimiento teórico como ante los problemas sociales, fraguándose un “optimismo ilimitado” en la naturaleza racional y empírica del hombre. De ahí podemos deducir otra característica que el positivismo heredó de la Ilustración, como es su confianza en el progreso de la humanidad a partir del “estado positivo” del conocimiento y de la unificación de todas las ciencias, que determinarían el progreso efectivo del ser humano

⁹ A este respecto, ha subrayado Barry Luby en relación al positivismo: “El intelecto, reducido a la experiencia, no puede atravesar el límite de la experiencia suprasensible para llegar al dominio de las causas últimas. Los conceptos metafísicos, las formas a priori y las categorías kantianas son rechazados como no científicos.” LUBY, Barry Jay. *Unamuno a la luz del empirismo lógico contemporáneo*. New York: Las Américas Publishing Company, 1969, p. 19.

¹⁰ GEYMONAT, Ludovico. *Historia de la Filosofía y de la Ciencia* (introducción y edición de Pere Lluís Font), vol. III. Barcelona: Crítica, 1985, p. 164.

¹¹ VILLACORTA, Francisco. *Cultura y mentalidades en el siglo XIX*. Madrid: Síntesis, 1993, p. 47.

hacia su unidad social.¹² Ahora bien, en lo relativo al orden humano, el positivismo aplicará un severo criterio utilitarista, según el cual, se tomaría por conocimiento aquello que pudiese resultar “socialmente útil” para la vida pública, es decir, para el interés común. Desde ese criterio, Comte se dispuso a fundar una nueva moral “positiva”, basada en el instinto de socialización, estrechamente vinculada con el *ethos* de la ciencia y desligada tanto de la religión como de la filosofía tradicional. Las circunstancias de la época, además, fueron favorables al auge del positivismo, que gracias al proceso de industrialización y a los importantes avances científicos, constituyó un verdadero viraje para la cultura europea. Eso explica que la burguesía del XIX pasara tempranamente a abrazarlo como base de su ideología política y que intentase ponerlo en consonancia con su estirpe liberal.¹³ Efectivamente, el positivismo recogió el testigo de la revolución de 1789, aunque alejándose de las tendencias revolucionarias y marcándose como objetivo la instauración de un nuevo modelo político fundado sobre bases científicas y sobre la conciliación de “orden y progreso”.

Por otra parte, es preciso subrayar que el positivismo no fue un movimiento homogéneo, sino abierto en diferentes líneas ideológicas y de pensamiento. Desde máximas cercanas, había aparecido a comienzos del XIX en Inglaterra el utilitarismo, corriente filosófica más centrada en la ética que en la teoría del conocimiento, pero con la mirada también fija en lo social. De hecho, su lema era: “generar la mayor felicidad posible para el mayor número de personas posible”, como formuló uno de sus próceres, Jeremy Bentham (1748-1832). A diferencia del positivismo de Comte, este “positivismo liberal” renegó de los principios autoritarios republicanos y estableció la defensa de la individualidad como columna vertebral del orden social, asumiendo como referentes teóricos a los padres del denominado liberalismo económico, Thomas Robert Malthus y David Ricardo. La obra de este último, *On the Principles of Political Economy and Taxation- Principios de economía política y de tributación-* (1817) se convirtió en una especie de biblia para los utilitaristas, dado su interés por los factores humano y social. Junto a Bentham, contribuyeron a la definición del utilitarismo James Mill (1773-1836), que prosiguió la difusión de las tesis utilitaristas a través de la *Westminster Review*, y el

¹² Sobre este punto, escribe Cerezo Galán: “El espíritu positivo se apropiaba así de la gran herencia de la Ilustración moderna, de aquella actitud que había surgido conjuntamente de la nueva ciencia y del sano racionalismo del *bon sens*, y en consecuencia, podría presentarse como el fruto maduro y consumado de la modernidad.” CEREZO GALÁN, Pedro. *El mal del siglo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003, p. 259.

¹³ “La actitud positiva, esto es, objetiva, constructiva, abierta, útil, emprendedora, venía a encarnar así el estilo mental y vital de la burguesía, su propio y consustancial espíritu.” *Ibidem*, p. 259. A esto, añade unas páginas más adelante: “La filosofía positivista constituyó, sin duda, la conciencia ideológica de la clase burguesa en Europa...” *Ibidem*, p. 271.

hijo de este, John Stuart Mill (1806-1873), que al cabo se convertiría en la figura más representativa de dicha corriente filosófica. Tal y como quedaron definidos los principios del utilitarismo de manos de estos autores, toda obra sería buena en la medida en que fuese útil, es decir, en que contribuyese a aumentar la felicidad común o a disminuir la infelicidad. Se trataría, pues, de armonizar los intereses egoístas de todos los individuos con la conquista de la felicidad universal. Desde ahí, los autores citados elaboraron una justificación rigurosamente racional del utilitarismo, basada en la búsqueda precisa del equilibrio entre el placer y el dolor, y que partía de la concepción de Bentham de la búsqueda de la felicidad como tarea racional dependiente del intelecto. No obstante, fue John Stuart Mill quien acometió el intento más riguroso de convertir la moral en una “ciencia positiva”. Esta, según el criterio positivista, estaría fundada en los hechos y en las leyes científicas por las que se relacionan, y se orientaría hacia una reforma social que garantizase el bienestar y la felicidad de la mayoría. Entre sus obras de mayor relevancia, podemos destacar *System of Logic Ratiocinative and Inductive -Sistema de lógica deductiva e inductiva-* (1843), *Examination of Sir William Hamilton's Philosophy -De la filosofía de Hamilton-* (1865), y *August Comte and Positivism -Auguste Comte y el positivismo-* (1865). En el terreno de la gnoseología, John Stuart Mill procedió a una reducción integral de la realidad a “estados de conciencia”, situando como fundamento de su teoría del conocimiento, no la noción genérica de “experiencia común y científica”, sino a los “fenómenos perceptivos” en cuanto fenómenos aislados unos de otros, confinados cada uno en su propia particularidad, y provistos de un carácter absoluto. Sobre esas bases, sostenía que todas las leyes científicas, desde los axiomas matemáticos hasta los principios lógicos, debían partir de la experiencia y proceder inductivamente. No obstante, pese a poner en alza esta lógica inductiva, advirtió que la validez de la inducción es una validez de hecho, sin capacidad para constituir un absoluto. Eso fue lo que le llevó a idear la teoría de las “percepciones posibles”, según la cual, el mundo se constituye a partir de percepciones actuales y percepciones posibles, y que le permitió zafarse del estricto fenomenismo que, por otro lado, estaba postulando. Asimismo, John Stuart Mill trabajó sobre la tesis morales de Jeremy Bentham, completándolas hasta propugnar que el sentimiento moral consiste en el “deber” de respetar la independencia y la dignidad de todos los individuos. Esta ideal del “deber” fue situada por John Stuart Mill en la base de su concepción ética y de su teoría política liberal, que aunque a nivel teórico se definía

como universal, en realidad defendía los intereses de la burguesía, según ha matizado Cerezo Galán.¹⁴

Continuando con las diferentes variantes del positivismo en Europa, si en Inglaterra esta tendencia se tradujo en el “positivismo liberal” encarnado por el utilitarismo que acabamos de ver, en Alemania, en cambio, triunfaron un “positivismo materialista”, con autores como Jacobus Moleschott (1822-93), Karl Vogt (1817-95) y Ludwig Buchner (1824-99), y un “neocriticismo”, nutrido por ideas positivistas, donde destacó Friedrich Albert Lange (1828-75) con su *Geschichte der materialismus - Historia del materialismo-* (1866). Ahora bien, a diferencia del positivismo francés y del utilitarismo inglés, la repercusión de sus planteamientos no logró rebasar con tanta fuerza sus fronteras geográficas.

En esta oleada científicista, otra corriente que se puso en boga en el siglo XIX fue el evolucionismo, primero con las teorías transformistas de Lamarck y, sobre todo, a partir de la aparición de la obra de Charles Darwin, *On the Origin of Species by means of Natural Selection -El origen de las especies por medio de la selección natural-* (1859). Desde ese impulso, el evolucionismo logró impregnar la mentalidad del siglo, rebasando con creces el estrecho campo de la ciencia. La clave, según Diego Núñez, radicaba en la idea ilustrada de progreso, que desde el siglo XVIII había ido ganando terreno en los ámbitos intelectuales europeos y halló una confirmación científica en la obra de Darwin.¹⁵ Bajo la formulación del darwinismo, el evolucionismo encontró un rápido consenso social, especialmente entre los sectores liberales y progresistas, que recogieron el testigo del proyecto de la Ilustración.¹⁶ Emergió así, desde la fusión entre el evolucionismo biológico y el optimismo ilustrado de corte liberal, el denominado darwinismo social, basado en la teoría de la selección natural y de la supervivencia del más apto, y que concebía el progreso como consecuencia del libre juego de fuerzas competitivas en lucha. Sobre estas bases, sostiene Diego Núñez que el darwinismo

¹⁴ “El utilitarismo se presentaba como una moral abierta y cosmopolita, cuando en verdad representaba ideológicamente, bajo la fórmula de intereses universales, el interés específico de la clase burguesa en el momento histórico de su implantación política.” *Ibidem*, p. 272.

¹⁵ “La idea de progreso, verdadero supuesto básico de la moderna cultura europea y motivo de continua satisfacción para el hombre decimonónico, se encontraba por fin confirmada científicamente. En adelante, la noción de desarrollo histórico, que andaba ya flotando en la conciencia occidental desde hacía más de un siglo, se podrá interpretar sólidamente bajo la óptica naturalista del término ‘evolución’.” NÚÑEZ RUIZ, Diego. *El darwinismo en España*. Madrid: Castalia, 1977, p. 7.

¹⁶ “El darwinismo social y la concepción evolucionista del mundo irrumpen con fuerza como la expresión ideológica y filosófica más característica de la mentalidad liberal. El evolucionismo se presenta además como un pensamiento que, frente a la etapa posterior de fragmentación y crisis, recoge la visión optimista y totalizadora de la realidad que aún tiene la sociedad liberal.” *Ibidem*, p. 10.

“ejercerá una influencia omnipresente en la vida intelectual del último tercio del siglo XIX.”¹⁷ Efectivamente, el darwinismo logró transformar en poco tiempo la mentalidad de la época e imponer el criterio evolucionista, que pasó a dominar una nueva concepción de la historia y a sustentar el progreso de la humanidad sobre bases científicas. Eso sí, también se encontró con la oposición virulenta de los sectores tradicionalistas de la sociedad europea, que veían en el darwinismo una amenaza para un orden social históricamente definido sobre bases religiosas.

Resultado de la confluencia del positivismo y el evolucionismo apareció también en estos años el positivismo evolucionista, que tuvo su centro en Inglaterra y en Herbert Spencer a su máximo exponente. Esta corriente logró establecer una concepción unitaria de la realidad aunando la idea de un progreso lineal en la evolución de las especies, determinada en el ámbito científico, con un planteamiento monista, propio de la filosofía positivista. No obstante, su gran mérito consistió en erigir la ley de la evolución, ya establecida como principio unificador de los fenómenos biológicos en el mundo natural, en principio unificador relativo a todo lo humano. Se retomaba con ello aquel optimismo ilustrado que, favorecido por los crecientes logros de la ciencia y los avances del proceso de industrialización, desató de nuevo la fe en la emancipación de la humanidad. El autor nuclear de esta corriente del positivismo evolucionista, como decíamos, fue Herbert Spencer (1820-1903), padre de esta renovada concepción del “progreso” y principal responsable del tránsito del principio evolutivo del ámbito de las ciencias naturales a cuestiones relativas a la ética, la sociología, la psicología o el lenguaje. A lo largo de su vida, firmó títulos como *Social Statics -La estática social-* (1851), *Principles of Psychology -Principios de Psicología-* (1855), *Essays Intellectual, Moral and Physical -Ensayos intelectuales, morales y físicos-* (1861), *The Classification of the Sciences -La Clasificación de las Ciencias-* (1864), *Principles of Sociology -Principios de Sociología-* (1876) o *The Man Versus the State -El individuo contra el Estado-* (1884). No obstante, la obra central de Spencer fue *First Principles -Los primeros principios-* (1862), donde desarrolló la relación entre ciencia y filosofía en los términos característicos de una época marcada por el fervor positivista y por la disolución de los sistemas especulativos clásicos. El pensador británico determinó aquí que la ciencia había de ocuparse de la esfera de lo relativo o condicionado, alcanzando principios generales en sus correspondientes áreas de conocimiento a partir de la

¹⁷ *Ibidem*, p. 10.

observación de los hechos. La filosofía, por su parte, debía orientarse hacia “un conocimiento en el más alto grado de generalización”, conduciendo los conocimientos particulares e inconexos de las ciencias positivas a “un nivel de totalidad”. De ese modo, la filosofía había de configurarse como una teoría general de la “evolución”, concepto que en Spencer adquiere un carácter metafísico. Pero, ante todo, el gran quehacer de la filosofía, consistía en partir de los hechos para alcanzar aquello que está más allá de los hechos, es decir, el Absoluto o “primer principio”, cuya existencia se ha de reconocer, pese a que rebasa los límites del conocimiento científico. En ese sentido, este positivismo evolucionista, al contrario que el primer positivismo, no renunciaba a la metafísica, sino que admitía la posibilidad de un absoluto trascendente. Ahí es donde sitúa Spencer su teoría de “lo Incognoscible”, según la cual, el hombre no puede alcanzar la verdad absoluta, pues el conocimiento que está a su alcance es la esfera de lo relativo, el mundo fenoménico. Pero sí puede llegar a comprender que el mundo está sometido a continuas transformaciones, bajo las cuales, late algo permanente, lo “Incognoscible”, que es el fondo último de la realidad oculto entre las apariencias. En suma, según este planteamiento, la sucesión de fenómenos que pueblan la realidad son manifestaciones de un término absoluto, lo “Incognoscible”, del cual todo procede y del que sólo puede enunciarse su inconcebibilidad, sin que ello obste a que tengamos conciencia de él.¹⁸ Spencer delimitaba así el conocimiento humano, tanto por la vía científica como filosófica, al campo de lo relativo, aunque sin proclamar la renuncia a lo trascendente.¹⁹ Sobre estas bases, logró trazar en *Los primeros principios* una relación de compatibilidad entre ciencia y filosofía, delimitando sus ámbitos de acción y, a su vez, abriendo las puertas a la trascendencia. El otro gran mérito de Spencer consistió en llevar la tesis evolucionista del ámbito físico-natural al social-humano, es decir, del

¹⁸ En este punto, Spencer es heredero de otro filósofo británico, William Hamilton (1788-1856), que se opuso al idealismo de Schelling para afirmar que el absoluto es incognoscible, pero no inexistente, es decir, que se puede acceder a él pero no como objeto de conocimiento sino como objeto de fe.

¹⁹ Según Diego Núñez: “Tras la previa tarea crítica de establecer los límites del conocimiento humano y su radical relatividad, demarcando ‘lo incognoscible’, Spencer pasa a preguntarse, en *Los primeros principios*, cuál es realmente el objeto de la filosofía, para contestar a renglón seguido que la filosofía puede aún seguir justificándose en la situación presente del saber como ‘un conocimiento en el más alto grado de generalización’. Ante los conocimientos particulares y desconexos de las ciencias positivas, es preciso un conocimiento que esté integrado por ‘la fusión de sus contribuciones en un nivel de totalidad’. El procedimiento para arribar a esta elevada cota de unificación global y máxima generalidad es, como el mismo Spencer apunta más adelante, típicamente inductivo: semejante construcción filosófica no es más que ‘el resultado final del proceso que comienza en la escueta asociación de las observaciones directas, va estableciendo proposiciones cada vez más amplias y alejadas del plano de lo particular, para acabar en la formulación de proposiciones universales’.” NÚÑEZ RUIZ, Diego. La presencia del evolucionismo en la filosofía española decimonónica. En *La crisis de fin de siglo: ideología y literatura*. Barcelona: Ariel, 1975, pp. 50-51.

estudio del cosmos y la naturaleza a la sociología y a la ética en cuanto análisis de la sociedad y del comportamiento humano.²⁰ Para ello, desarrolló su concepto de evolución a partir de la “ley del desarrollo” establecida por K. E. Von Baer, desde la cual determinó que la sociedad es fruto de un proceso evolutivo que se rige, al igual que el cosmos y los organismos vivos, por el tránsito y la transformación a base de diferenciaciones de lo homogéneo indefinido a lo heterogéneo integrado.²¹ En palabras de Stromberg: “Spencer descubrió que, invariablemente, las cosas evolucionan de: 1) lo homogéneo a lo heterogéneo, 2) lo indiferenciado a lo diferenciado, y 3) lo no integrado a lo integrado.”²² Llevando estas tesis al terreno de la sociología, el filósofo británico concibió la sociedad como un “organismo” que solo posee conciencia en sus componentes (los individuos o ciudadanos) y que evoluciona lentamente, generándose todo cambio cuando en los individuos han consolidado los sentimientos e ideas que pueden fundamentar ese cambio. Desde ahí, Spencer entendió el conflicto social como una forma de lucha por la supervivencia de los más aptos y trazó el tránsito de una “sociedad militar”, fundada en el predominio del poder del Estado sobre los ciudadanos, a una “sociedad industrial”, basada la división de las funciones y en el espíritu cooperativo y competitivo, y donde la actividad económica independizaba a los ciudadanos del poder del Estado, generando una sociedad más abierta y pluralista. En este punto, Spencer se distanciaba del principio autoritario-republicano de Comte, y se manifestaba a favor de un principio liberal enemigo de toda forma de proteccionismo e intervencionismo estatal, y que reducía el ejercicio del poder político a la administración de la justicia y a la protección de los derechos de los ciudadanos. Por último, cabe añadir la autoridad de Spencer en su tiempo se hizo indiscutible, como prueba el que Darwin lo considerase “doce veces mi superior” y afirmase de él que

²⁰ En ese sentido, ha subrayado Roland Stromberg que “el rasgo más sobresaliente del exuberante pensamiento de Spencer fue su aplicación de las ideas evolutivas a la sociedad humana.” STROMBERG, Roland N. *Historia intelectual europea desde 1789* (traducción de Horacio González Trejo). Madrid: Debate, 1990, p. 198. Y en la misma línea, afirma Cerezo Galán: “el evolucionismo se convierte en Spencer en una tesis universal y unificada sobre la totalidad de los fenómenos, rebasando la esfera de la biología.” CEREZO GALÁN, Pedro. *El mal del siglo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003, p. 264.

²¹ Esta extensión del principio evolucionista la recogió Spencer en su ensayo “Progress: its law and cause” -“El progreso: su ley y su causa”- (1857): “Nos proponemos, en primer lugar, mostrar que esta ley del progreso orgánico es ley de todo progreso. Sea en el desenvolvimiento de la tierra, sea en el de la vida sobre su superficie, sea en el de la sociedad, del gobierno, de la industria, del comercio, del lenguaje, literatura, ciencia, arte, esta misma evolución, desde lo más sencillo a lo más complejo, es lo que se verifica por donde quiera a través de sucesivas diferenciaciones. Desde los primeros cambios cósmicos que pueden señalarse hasta los últimos resultados de la civilización, hallamos que en la transformación de lo homogéneo en lo heterogéneo es en lo que consiste esencialmente el progreso.” *El progreso: su ley y su causa* (traducción de Miguel de Unamuno). Madrid: La España Moderna, [1895], p. 7. CMU, u-5938.

²² STROMBERG, Roland N. *Historia intelectual europea desde 1789* (traducción de Horacio González Trejo). Madrid: Debate, 1990, pp. 196-197.

pasaría a la historia como el más ilustre pensador del siglo. El inédito éxito editorial de Spencer, especialmente entre 1870 y 1890, le dio en parte la razón.²³

Dentro de este auge de la ciencia a lo largo del XIX, sustentado por la filosofía positivista y que originó la aparición y la consolidación de nuevas ciencias, debemos dar un lugar especial a la psicología. Dicha disciplina aprovechó la crisis de los grandes sistemas especulativos para emanciparse de la filosofía y aprovechó también el alto grado de desarrollo que habían cosechado otras ciencias (la biología, la química, la física, la fisiología...) para constituirse como ciencia puramente empírica, asumiendo la metodología experimental de las ciencias naturales. Asimismo, se benefició de la autoridad que había alcanzado el positivismo en la filosofía de la primera mitad del siglo XIX, dado el prestigio que adquirió entonces el criterio científico. Y ello pese a que Comte había excluido a la psicología del “sistema de las ciencias” por su método introspectivo, determinando que su única posibilidad radicaba en reorientarse hacia los métodos experimentales y hacia la fisiología.²⁴ Eso fue precisamente lo que ocurrió, que la psicología de la segunda mitad del XIX se definió como psicología fisiológica, logrando tender un puente entre la filosofía y las ciencias naturales.²⁵ Lo que buscaban, ante todo, era el principio explicativo de los fenómenos relativos a la conciencia humana, pero desde una metodología científica. Así, los problemas fundamentales que abordó la psicología fisiológica en esta segunda mitad del siglo XIX, según plantea Geymonat, fueron: “caracterizar la vida psíquica con respecto a la realidad fisiológica” y “establecer un criterio para determinar las leyes de la vida psíquica a partir de los datos suministrados por la experiencia exterior”; a lo que habría que sumar la apertura de importantes cuestiones como la “relación entre sensación y proceso perceptivo”, las “facultades” de la psique humana, los problemas del “interés” y la “atención” a través de sus “funciones en el proceso perceptivo”, o la cuestión de “la conciencia como

²³ A este respecto, rescata Stromberg una cita del editor de Spencer en Estados Unidos, Henry Holt, quien dijo: “Es probable que ningún filósofo haya estado tan de moda como Spencer entre 1870 y 1890”. *Ibidem*, p. 197.

²⁴ Sobre este punto, sostiene Helio Carpintero: “Comte descartó la ‘psicología del alma’, considerando tal asunto como ‘teológico’ y no científico; y descartó la psicología de la conciencia, por insuficientemente positiva. Pero supuso que un estudio de la vida mental debía reorientarse hacia los aspectos fisiológicos. Y por esta vía estaba dando la razón a un nuevo ensayo de psicología que había de tener largas consecuencias: a la psicofísica clásica.” CARPINTERO, Helio. *Historia de la psicología*, vol. I. Valencia: Now Llibres, 1986, p. 61.

²⁵ En palabras de Rafael Chabran: “La psicología fisiológica es una psicología como ciencia experimental. Es decir una psicología atendida a los datos proporcionados por la experiencia o por los métodos de las ciencias empíricas. De esta forma, la psicología científica sirve como puente entre la ciencia natural y la filosofía.” CHABRAN, Rafael. Unamuno y la psicología moderna. *Arbor*, marzo 1998, nº 627, p. 336.

‘parte’ de la vida psíquica o como ‘totalidad’ de la misma.”²⁶ No se trata de que tales cuestiones se pusieran por primera vez en pie desde la psicología científica del siglo XIX. De hecho, esta se nutrió del trabajo que desde el siglo XVIII venían desarrollando en el campo de la filosofía sobre el análisis de la conciencia autores como Thomas Reid, Dugald-Stewart, Maine de Biran, William Hamilton o Johann Friedrich Herbart. Ellos fueron realmente quienes propiciaron el viraje hacia un análisis psicológico de la experiencia, con el sujeto como centro y la reducción del objeto a la categoría de “representación”. Ya en el XIX, entre las figuras más representativas de la psicología, podemos mencionar de nuevo a John Stuart Mill, que logró unir los temas de la psicología asociacionista de la tradición británica que le precedió con la moderna metodología positivista, y defendió frente a Comte la legitimidad de la psicología como ciencia, argumentando que la “asociación de ideas” determina las leyes y principios que rigen a la mente humana. Otra figura importante fue Alexander Bain (1818-1903), autor de títulos como *The Senses and the Intellect -Los sentidos y la inteligencia-* (1855) o *The Emotions and the Will -Las Emociones y la voluntad-* (1859), desde los cuales, concibió la psicología como una “exposición sistemática de la mente humana”, basada en los métodos descriptivos y clasificadores de las ciencias naturales. Alemania fue el otro gran surtidor de la psicología científica de la segunda mitad del XIX, con autores como Gustav Theodor Fechner (1801-1887), que se propuso estudiar la conciencia con los mismos métodos y términos matemáticos con que se estudiaba el mundo físico, o Rudolf Hermann Lotze (1817-1881), uno de los primeros en afirmar la unidad del sujeto de la vida mental, es decir, la especificidad de lo psíquico, para la cual, no obstante, empleó el polémico concepto de “alma”. En Francia, la figura más destacada fue Théodule Ribot (1839-1916), que concibió la psicología como una ciencia exclusivamente experimental y que, como tal, debía seguir la metodología científica. De hecho, él mismo incorporó a sus estudios una amplia base de conocimientos fisiológicos y patológicos. Desde cierta inspiración materialista, Ribot consideraba la conciencia como un epifenómeno de las modificaciones orgánicas y que debía ser estudiado en su dimensión fenoménica desde la psicología científica.²⁷ De este modo, trazó la distinción

²⁶ GEYMONAT, Ludovico. *Historia de la Filosofía y de la Ciencia* (introducción y edición de Pere Lluís Font), vol. III. Barcelona: Crítica, 1985, p. 198.

²⁷ En palabras del propio Ribot: “no debe tener por objeto sino los fenómenos, sus leyes y sus causas inmediatas; no ha de ocuparse ni del alma, ni de su esencia, porque esta cuestión, al estar por encima de la experiencia y quedar fuera de toda posibilidad de verificación, incumbe a la metafísica”. La psicología debe estudiar sólo los aspectos fenoménicos de la llamada vida espiritual, ‘siguiendo el método de las ciencias naturales.’ Citado de: *Ibidem*, p. 199.

entre la antigua psicología (“ciencia del alma”, metafísica y especulativa, no positiva) y la nueva psicología (relativa a la “conciencia”, no metafísica, y basada en el estudio de los fenómenos según los métodos de las ciencias biológicas). Otra de las aportaciones de Ribot fue su labor de difusión de la psicología inglesa y alemana de su tiempo, que desarrolló en sus obras *La psychologie anglais contemporaine -La Psicología inglesa contemporánea-* (1877) y *La psychologie allemande contemporaine -La Psicología alemana contemporánea-* (1879), donde aparecían sintetizadas las teorías Hamilton, Bain, Stuart Mill, Fechner, Hartmann, Lotze, Wünder..., y que alcanzaron un importante éxito en toda Europa. Probablemente el autor de más peso dentro de la corriente de la psicología fisiológica fue Wilhelm Wünder (1832-1920), sobre todo, merced a su obra capital, *Grundzüge der physiologischen Psychologie -Fundamentos de psicología fisiológica-* (1873-74). En dicha obra, Wünder concebía la psicología como un estudio que parte del examen de los fenómenos psíquicos elementales (sensaciones y sentimientos), para desde ahí elevarse al examen de fenómenos más complejos, con el “método introspectivo” como herramienta central en el estudio de los fenómenos psíquicos.²⁸ Así, el objeto de la psicología sería “el total contenido de la conciencia en su constitución inmediata”,²⁹ es decir, analizado desde los fenómenos de la experiencia. Con ello, lo que Wünder perseguía era liberar a la psicología de supuestos metafísicos y explicar los procesos psíquicos solo desde otros procesos psíquicos, a partir de las herramientas proporcionadas por la metodología científica experimental.³⁰ Asimismo, bajo la influencia de la idea de evolución, Wünder definió la psicología a partir de su concepción de la realidad como una sustancia única que se manifiesta en dos series causales paralelas y con carácter evolutivo (la naturaleza y el espíritu). Ahora bien, la evolución en el mundo psíquico se diferencia, a su juicio, de la del mundo físico en que la síntesis de los elementos simples en los fenómenos más complejos no constituye una simple suma de los mismos, sino un proceso creativo capaz de hacer emerger propiedades originales que no pertenecían a ninguno de sus componentes, lo cual

²⁸ A juicio de Wünder, escribe Geymonat: “la tarea de la psicología consiste en descubrir ‘aquellos fenómenos fundamentales de los que se supone son los elementos absolutamente irreductibles de los hechos internos, de modo que se consiga probar, basándose en los vínculos entre ellos establecidos y en las transformaciones por ellos experimentadas, que de dichos fenómenos se puede derivar, por síntesis, el desarrollo ulterior de los restantes hechos psíquicos’. Firmemente convencido de la distinción existente entre hechos psíquicos y hechos biológicos y fisiológicos, Wünder considera el método introspectivo como el más adecuado para captar los fenómenos psíquicos elementales.” *Ibidem*, p. 199.

²⁹ CARPINTERO, Helio. *Historia de la psicología*, vol. I. Valencia: Now Llibres, 1986, p. 110.

³⁰ En este sentido, afirma Helio Carpintero: “Wünder quiere encontrar la causa de lo psíquico dentro de lo psíquico mismo, y tiene que reconocer ‘una causalidad psíquica independiente’, que no se opone a la causalidad física ni la contradice, pero que tampoco se identifica con ella.” *Ibidem*, p. 111.

explicaría la aparición de valores nuevos en la vida del espíritu. A este respecto, Wüandt es “voluntarista”, pues establece una relación entre los procesos psíquicos y los procesos volitivos.

A lo largo de este siglo XIX, también alcanzó un importante protagonismo el denominado “problema de las ideologías”. En su estallido tuvo no poco que ver el que se fuese extendiendo por Occidente una “mentalidad burguesa” ya plenamente secularizada, que además se vio reforzada por el idealismo, el positivismo y el evolucionismo, y que sentía no solo que el mundo estaba a su disposición, sino que era responsabilidad moral suya encauzar su destino.³¹ La burguesía fue, pues, quien puso en marcha en el siglo XIX el modelo ilustrado, erigiéndose en clase dominante y definiéndose como una burguesía industrial y capitalista, con el liberalismo como ideología. Tal y como había diseñado el proyecto ilustrado, una vez desligada la moral de la religión, el modelo del “buen cristiano” debía ser sustituido por el del “buen ciudadano”, entre cuyas virtudes se contaba un sentido de racionalización y cálculo económico, la religión del trabajo, la competitividad, la capacidad de ahorro, la prudencia inversora, el espíritu de acumulación, la moderación política, la estabilidad familiar..., es decir, las consignas del emergente capitalismo liberal. De este modo, aquella burguesía que había sido fuerza subversiva frente al Antiguo Régimen, acabó resultando una fuerza conservadora. Amparándose en el liberalismo económico y político, se reservó el poder político mediante el control del censo y sostuvo el poder económico en un proceso de industrialización que, en poco tiempo, abarcó todo el continente, aunque generando a nivel social mayores desigualdades.

Precisamente esto último propició la aparición del movimiento obrero, que se expandió con celeridad por toda Europa a través del marxismo y el anarquismo. Sendos movimientos partieron de un análisis crítico sobre las consecuencias de la revolución industrial y el capitalismo liberal, y desde ahí, propusieron sus respectivos programas de transformación económica, política y social. Probablemente, nunca antes la filosofía se había ocupado con tanta fuerza de los problemas políticos y sociales, es decir, de fundamentar desde la teoría política futuras transformaciones sociales. El anarquismo basó su planteamiento en la conciliación entre la igualdad y la libertad, trazando una nueva filosofía de la historia fundada en el libre uso de la razón y en la bondad innata

³¹ En palabras de Francisco Villacorta: “la mentalidad burguesa conquistadora del siglo XIX responde al firme convencimiento de ser la culminación de un proceso histórico y de que esa situación lleva implícita un compromiso de responsabilidad moral y de acción civilizadora sobre todo el mundo.” VILLACORTA, Francisco. *Cultura y mentalidades en el siglo XIX*. Madrid: Síntesis, 1993, p. 163.

del hombre. Desde la teoría libertaria, se propuso la aniquilación de toda autoridad, considerándola nociva e innecesaria, y se apostó por un nuevo modelo social, más justo y despojado del ejercicio vertical del poder político. En cuanto al medio por el que apostaron para liquidar toda forma de Estado y para abolir la propiedad individual por la colectiva, no fue otro que la “revolución social”. En su teorización, sus principales representantes fueron Max Stirner (1806-1856), Mijail Bakunin (1814-1876) y Piotr Kropotkin (1841-1921), además de Pier Joseph Proudhon (1809-1875), si bien este último se alinearía con el denominado “federalismo”. El marxismo, por su parte, se basó en los escritos de Karl Marx (1818-1883), quien partiendo de sus lecturas críticas de Hegel, de la economía política inglesa y del socialismo utópico, puso en pie un nuevo modelo económico, político y social fundado en la categoría de “igualdad”. Aquí nos interesa sobre todo ver cómo Marx, desde la filosofía, buscó un medio para transformar el orden del mundo, partiendo de que el hombre se hace a sí mismo a través de la historia. En este sentido, una de las claves de su concepción del ser humano se basaba en la unidad entre teoría y *praxis*, desde la cual pretendía superar la concepción racionalista que había reducido al hombre a un ser meramente teórico, cuando, según Marx, el hombre es ante todo un ser activo y práctico que, a través del trabajo como actividad fundamental, se relaciona con la naturaleza y con los demás hombres. Ahí se inscribirá su teoría de la “alienación”, consecuencia del modelo de trabajo impuesto por el capitalismo y en la cual, es perceptible un contundente rechazo por parte de Marx al proyecto de la modernidad. A grandes rasgos, el pensamiento de Marx se define en su oposición al de Hegel, del cual toma, sin embargo, aunque para matizarlos y transformarlos sus conceptos de alienación, dialéctica... Marx oponía así al idealismo su teoría del “materialismo histórico”, subrayando frente a las tendencias especulativas del idealismo, la prioridad del ser sobre el pensamiento, de la *praxis* sobre la teoría, y de la realidad sobre la Idea. Por último, cabe añadir, que tanto el anarquismo como el marxismo se opusieron a la filosofía positivista que, como vimos, se había convertido en el soporte teórico de la mentalidad burguesa.

Marxismo y anarquismo no fueron, desde luego, los únicos que protagonizaron esta oposición al positivismo, ni tampoco sus primeros enemigos. Prácticamente desde su aparición, el positivismo fue objeto de constante ataques, motivados, entre otros aspectos: por las debilidades de su concepción del mundo, que negaba la posibilidad de que existiesen problemas irresolubles desde la ciencia; por su ingenuo optimismo en el progreso, que conrastaba con el aumento de las desigualdades entre los hombres; y por

su negación de buena parte de los ejes con que se había articulado la tradición occidental. Una de las reacciones primeras y más vehementes llegó de manos del denominado espiritualismo, que emergió en la primera mitad del XIX desde una actitud de rechazo radical del positivismo y del resto de corrientes materialistas. Tuvo su sede central en Francia, con exponentes como Maine de Birán (1766-1824), Victor Cousin (1792-1867), Ravaisson-Mollien (1813-1900) o Émil Boutroux (1845-1921), aunque también cobró fuerza en Alemania desde autores como Rudolf Hermann Lotze (1817-1881), Eduard von Hartmann (1842-1906) o Rudolf Eucken (1846-1926). El espiritualismo partía, tal y como había formulado Lotze, de que toda la realidad es “espíritu”. Desde esa premisa, fijaron su mirada en las dimensiones suprasensibles que el cientificismo había negado, como los valores religiosos, el finalismo del mundo, la libertad, lo espiritual y lo anímico..., y frente al concepto de necesidad, propio de las leyes científicas, invocaron la contingencia. En cierto modo, los espiritualistas propugnaban una vuelta a la metafísica aristotélica, si bien desde la afirmación del gobierno del universo por un principio divino, al que se podía acceder por medio de la experiencia interna o “experiencia de conciencia”. Ahí se incibiría lo que Maine de Birán denominó el “método reflexivo”, consistente en la reflexión sobre la propia conciencia en busca de sus resortes más íntimos y últimos, aquellos que escapan a la ciencia, pues están más allá de lo racionalmente demostrable. En la misma dirección apuntaba Eduard von Hartmann al ubicar en el “Inconsciente” el principio explicativo del mundo. En cuanto a su concepción del hombre, frente al positivismo, que lo había reducido a su condición natural y material, los espiritualistas sostienen que el hombre es “espíritu”, instalándose así en una concepción no dualista, sino fundada en la unión intrínseca entre naturaleza y espíritu.

Otro importante foco de reacción frente al positivismo llegó de manos del neokantismo, que fue tomando cuerpo en torno a 1860, a través de la denominada Escuela de Marburgo, donde figuraban, entre otros, Hermann Cohen (1842-1918) y Paul Natorp (1854-1924), y de la Escuela de Baden, con Wilhelm Windelband (1848-1915) y Heinrich Rickert (1863-1936). El neokantismo surgió como respuesta ante la amenaza que el avance de las ciencias positivas durante el siglo XIX constituía para la filosofía, pues se había puesto en riesgo su labor de “fundamentación” de las ciencias. Partiendo de un renovado análisis de Kant y de la recuperación de su espíritu crítico, los neokantianos se centraron en el análisis de las condiciones del conocimiento, dejando atrás el valor de la sensación como fuente de conocimiento y negando la “cosa en sí”.

En cierto modo, habían recibido la influencia del positivismo científico, pero para elaborar una filosofía “crítica” de la ciencia capaz de reducir la objetividad del conocimiento a su dimensión lógica, es decir, de reducir la realidad a la objetividad pensable. De este modo, se oponían tanto al subjetivismo idealista de los hegelianos como al objetivismo materialista de los positivistas. El neokantismo fue, además, una de las últimas tentativas fuertes por salvar el proyecto de la modernidad, por su recuperación del espíritu crítico y por su intento de salvar el modelo de racionalidad abierto en la Ilustración.

En una órbita cercana, por su reacción frente al positivismo, podemos ubicar al pragmatismo, desarrollado en la segunda mitad del siglo XIX por los filósofos norteamericanos Charles S. Peirce (1839-1914) y William James (1842-1919). El pragmatismo abordó una nueva forma de empirismo, considerando a la experiencia como única fuente de verdad, pero alejándose de la rigidez de la concepción positivista de la ciencia. Negaban así el carácter necesario y determinista de las leyes naturales, definiendo incluso el mundo como el reino de azar, aunque, por otro lado, reconocían la presencia de ciertas “uniformidades” de las que se podían formular leyes probables, que no necesarias. Otra de las claves del pragmatismo, en la que podemos percibir su alejamiento crítico tanto de la especulación racionalista como del positivismo, consistía en su concepción de la verdad de las ideas en función de su poder de actuación, es decir, de su éxito práctico, de manera que una idea sería verdadera si resulta útil para la acción, si conduce a resolver problemas del hombre. Estamos, pues, ante una nueva acometida de lo real frente a lo ideal, de la *praxis* frente a la teoría, en la línea de estas tendencias críticas de la segunda mitad del XIX, pero que seguía persistiendo en las bases del proyecto ilustrado tal y como se había ido redefiniendo desde la mentalidad burguesa.

Salvar el proyecto de la modernidad no fue, sin embargo, la tónica mayoritaria en esta segunda mitad del XIX. Por el contrario, entonces se desataron y radicalizaron las críticas a la modernidad ilustrada y sus grandes mitos (el progreso, racionalismo, la ciencia, la humanidad), siendo Friedrich Nietzsche (1844-1900) y su denuncia del pesimismo latente de su tiempo el máximo exponente de esas críticas. Desde su obra, Nietzsche puso en pie una contundente crítica a la religión judeo-cristiana, a la metafísica occidental y al proyecto de la modernidad, desmontando sus modelos de fe, tradición, racionalidad, ciencia, ética, humanismo, progreso... Su alternativa fue la invocación a una estetización de la realidad y a una “transmutación de los valores”

como únicas posibilidades de salvación. En su primera etapa, Nietzsche abordó la crítica de la filosofía tradicional, focalizándola sobre Sócrates y Platón en cuanto responsables primeros del triunfo de la razón y de la desvalorización de la vida. Así, en *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste des Musik -El nacimiento de la tragedia-* (1872) afirmaba, fuertemente influido por la lectura de Schopenhauer, que la vida es una irracionalidad ciega y cruel, y que solo desde el arte podría el hombre afrontar el dolor de la vida, por lo que lo elevaba el arte a la categoría de “actividad propiamente metafísica”.³² Ahí comienza su crítica del racionalismo, con el diagnóstico de la “quiebra” (*Bruch*) de la cultura moderna. No obstante, fue en su periodo de madurez cuando Nietzsche acometió con mayor solidez su fogosa crítica, denunciando que el gran error de la metafísica consistió en admitir un “mundo verdadero” (el mundo de las ideas) frente a un “mundo aparente” (el mundo de los sentidos), que sin embargo era, a su juicio, el único real.³³ Desde ahí, demontó los grandes conceptos metafísicos (el ser, la substancia, el yo, la cosa en sí...) como engaños gramaticales o de lenguaje, y denunció el fracaso del racionalismo moderno, que se había erigido sobre aquel engaño.³⁴ Fue el ataque más contundente sobre un modelo de racionalidad que pretendía dar cuenta de todo, fundamentarlo todo, y que al intentar imponerse a todas las esferas de la vida, fracasaba estrepitosamente. Frente a ese dogmatismo y esta falacia metafísica, proclama Nietzsche que no hay “cosas en sí”, sino “perspectivas”, y que no existen “hechos” sino “interpretaciones”. Desde ahí, desplegó también su crítica frente al cientificismo y el culturalismo del siglo XIX, considerándolos meras extensiones de la modernidad racionalista y, por tanto, nuevas formas de barbarie, de aniquilación de los instintos y de la voluntad de creación del hombre. Ahora bien, la obra de Nietzsche no se reduce a esta tarea crítica del “filosofar a martillazos”. Una vez que el hombre asuma una actitud de desconfianza y sospecha hacia las verdades absolutas y dogmáticas, que son los valores

³² “yo estoy convencido de que el arte es la tarea suprema y la actividad propiamente metafísica de esta vida...” NIETZSCHE, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia* (traducción de Andrés Sánchez Pascual). Madrid: Alianza, 1997, p. 39.

³³ En palabras de Cerezo Galán a propósito de Nietzsche: “la razón ha engendrado el espejismo idealista de un mundo en sí verdadero, a costa de la denigración de nuestra experiencia efectiva del mundo.” CEREZO GALÁN, Pedro. *El mal del siglo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003, p. 273.

³⁴ A este respecto, ha subrayado Roland Stromberg: “Ante lo que parecía una civilización decadente, Nietzsche llegó a la conclusión de que había encontrado una de las causas de su debilitamiento en el desarrollo desmesurado de la facultad racional a costa de la creatividad que sólo tiene lugar con la espontaneidad del instinto o de la voluntad. [...] El desarrollo desmesurado de la facultad racional debilita, y el hábito del pensamiento conceptual paraliza la voluntad. Europa se había intelectualizado durante demasiado tiempo, y la consecuencia era la aburrida mediocridad que Nietzsche creyó ver a su alrededor en esa época de materialismo burgués.” STROMBERG, Roland N. *Historia intelectual europea desde 1789* (traducción de Horacio González Trejo). Madrid: Debate, 1990, pp. 270-271.

heredados de la metafísica, la religión y la ciencia, podrá reconocer su finitud y alcanzar la lúcida conciencia del hombre trágico. Para ello, es preciso deshacerse en primer lugar del “pesimismo débil”, enemigo de la vida, que la tradición religiosa y filosófica había engendrado, y que, según Nietzsche, constituía la “preformación del nihilismo” que habría de impregnar todo el horizonte de Occidente y desencadenar la caída final de los grandes valores. Se abriría así paso el “pesimismo fuerte”, donde ha de acontecer la revelación de la sabiduría trágica, del vacío universal a que estaba condenado el porvenir, y tras el cual, solo sobrevivirían la abulia, el sopor, la angustia y el *tedium vitae* como consecuencias del cansancio ante una pregunta por el sentido de la existencia cuya respuesta se perdía en el desierto. Desde ahí, en *Also sprach Zarathustra -Así habló Zaratustra-* (1883-91), invoca Nietzsche al “Superhombre”, que se ha de abrir camino desde el nihilismo y la disolución de los valores, y dar pie al necesario giro del horizonte de trascendencia al horizonte de inmanencia. Ahí se inscribe el mensaje de Zaratustra, que se dirige al hombre que se ha quedado solo, sin el amparo de Dios y de los valores de la religión, de la moral y de la metafísica. Zaratustra es quien le dicta que el Superhombre es el camino, entendiendo al Superhombre como aquel que está por inventar, por crear desde el nuevo “sentido de la tierra”, la ebriedad dionisiaca y la voluntad fuerte.³⁵ El Superhombre ha de sustituir así los viejos valores por su propia “voluntad de poder”, que es voluntad de crear, y ha de realizar una “transvaloración”, ya que la moral vigente ha impuesto todo lo que se opone a la vida. El Superhombre es, por tanto, creación, es estética, es el alumbramiento del hombre nuevo, libre y despojado de sus viejas cadenas, y es superación de la vieja moral fundada en la contraposición bien-mal. La otra salida será la afirmación del “eterno retorno”, de una existencia que incluye la perennidad del dolor y el fracaso, volviendo una y otra vez, de manera inevitable, sin desenlace último.

Las llamaradas de la filosofía de Nietzsche, como sabemos, se expandieron en oleadas por toda Europa, acaso porque acertó a señalar las raíces de la crisis por la que estaba atravesando el mundo occidental. Pero no fue, desde luego, el único vocero de esta situación. También Frédéric Amiel (1821-1881), heredero del sentido crítico romántico, determinó en esta misma época y desde posiciones próximas la denominada *maladie du siècle* o “enfermedad del siglo”, subrayando como claves de la misma que

³⁵ “El Superhombre es el sentido de la tierra. [...] / ¡Hermanos míos, yo os exhorto a que permanezcáis fieles al sentido la tierra, y nunca prestéis fe a quienes os hablen de esperanzas ultraterrenas!” NIETZSCHE, Friedrich. *Así habló Zaratustra* (traducción de Juan Carlos García Borrón). Barcelona: Planeta-Agostini, 1992, p. 27.

“lo útil reemplazará a lo bello, la industria al arte, la economía política a la religión, y la aritmética a la poesía.”³⁶ Se trataba, en suma, de que el racionalismo y el positivismo, sumados a las consecuencias sociales de la revolución industrial y el capitalismo, habían reducido al hombre a una inteligencia analítica, olvidando esta su dimensión emocional y vital, su inescrutable mundo interior, en que habían anidado desde siempre el arte y la religión. En este sentido, ha subrayado Cerezo Galán: “No hay mitos ni leyendas, no hay dioses ni héroes. Lo noble y lo hermoso parece hacer huido del mundo ante el avance de lo prosaico y uniforme. [...] A la fatiga del intelectualismo se viene a unir la tristeza metafísica por un mundo desencantado y vacío.”³⁷ Se produjo así, en términos de Max Weber, el “desencantamiento del mundo”, resultado de una civilización científico-técnica que había vaciado al mundo de valor y significación.³⁸ Es la otra cara de lo que Sigmund Freud diagnosticó como “el malestar en la cultura”, motivado por el desencanto y la desilusión en que había caído el hombre contemporáneo, al comprobar que los avances en el orden científico-técnico no le habían conducido a un progreso paralelo en el orden social, ni a la conquista de la felicidad.³⁹ Se retomaban así las críticas que Rousseau y el movimiento romántico abrieron en su día sobre el proyecto de la modernidad. Este, como proceso de secularización de la mentalidad europea, había dado pie a la sustitución de los valores heredados de la religión por un nuevo imperio del humanismo moderno, en el que el hombre se deificaba históricamente y se establecían como nuevos dogmas el progreso, la ciencia, la cultura y la democracia. Cerezo Galán denomina con acierto esta coyuntura como “la paradoja de la secularización, que si de un lado es un desencantamiento del mundo, del otro resulta ser una magnificación religiosa o sacralización de las nuevas realidades humanas.”⁴⁰ El verdadero problema de fondo era que, tras la caída de la fe en Dios, una vez que se puso en evidencia la insuficiencia y precariedad del proyecto de la modernidad, cayó también la fe en el hombre.

Estamos, en definitiva, ante la “crisis de fin de siglo”, que Cerezo Galán interpreta como “un agudo episodio en la secular contienda intestina entre Ilustración y

³⁶ AMIEL, Frédéric. *Diario Íntimo* (traducción de Clara Campoamor). Buenos Aires: Losada, 1949, p. 80.

³⁷ CEREZO GALÁN, Pedro. El 98 y la crisis de fin de siglo. En *La crisis española de fin de siglo y la generación del 98*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 1999, p. 81.

³⁸ Cfr. WEBER, Max. *El político y el científico* (traducción de Francisco Rubio Llorente). Madrid: Alianza, 1997.

³⁹ Cfr. FREUD, Sigmund. *El malestar en la cultura y otros ensayos* (traducción de Ramón Rey Ardid y Luis López Ballesteros). Madrid: Alianza, 1981.

⁴⁰ CEREZO GALÁN, Pedro. *El mal del siglo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003, p. 322.

Romanticismo.”⁴¹ De forma sintética, podemos definir esta crisis de fin de siglo como: crisis religiosa, por la vivencia de un mundo ya sin la presencia hegemónica de Dios; crisis de los valores, por la pérdida de referentes morales, antes dimanados de la religión y ahora sustentados en la secular mentalidad burguesa; crisis económico-social, visible en el aumento de las desigualdades que había originado el sistema capitalista; crisis política, por la puesta en cuestión del liberalismo decimonónico; y crisis filosófica, por el fracaso del racionalismo, el idealismo y el positivismo. En palabras de Francisco Villacorta: “Fin de siglo identifica esencialmente una conciencia de crisis; crisis del pensamiento racional de la centuria, crisis económica, crisis de la estructura social y de los valores burgueses, crisis del pensamiento político liberal, sentimiento, en los casos más extremos, de disolución de una civilización.”⁴² Se trata, por tanto, de un cambio drástico en la mentalidad, la sensibilidad y el *ethos* de Occidente, de una ruptura con la tecnificación y el intelectualismo de la sociedad burguesa, que desembocó en una época de desorientación, desesperanza y desconcierto. Es la consumación, al fin, de un proyecto histórico, el de la modernidad, ya agotado y deslegitimado tanto en su teorización racionalista y en su proyecto político liberal, como en su *praxis* científico-técnica. Por eso, según Cerezo Galán: “La palabra clave es decadencia, [...] vivida como un destino que lo alcanza todo y en todo pone un morbo de descomposición y de muerte; decadencia de costumbres, de usos, de ideologías, de instituciones y formas de vida. La decadencia es una especie de niebla espesa que vuelve todo espectral y vano.”⁴³ En este escenario, el clima espiritual se tiñó de un profundo pesimismo, reflejado en los trabajos de buena parte de los filósofos, escritores y artistas de esta época, los cuales dan fe de la extraordinaria difusión que las doctrinas pesimistas alcanzaron en Occidente alrededor del fin de siglo. Especial relevancia adquirió en esta conyuntura Eduard Von Hartmann, que se erigió junto a Schopenhauer en el referente del “pesimismo metafísico” que se desató en las postrimerías del XIX. Su obra *Philosophie des Unbewussten -Filosofía de lo Inconsciente-* (1869), desde su negación de la idea de

⁴¹ *Ibidem*, p. 51. A esto, añade Cerezo Galán en otro trabajo: “Mirada con perspectiva histórica, la crisis de fin de siglo no es más que un agudo episodio en la secular contienda intestina entre Ilustración y Romanticismo. Si la primera había destruido críticamente las bases de una cultura metafísica de inspiración religiosa, suplantándola por otra de sentido positivista, [...] el romanticismo volvía ahora al desquite aprovechando las primeras fallas de la fe positivista para reivindicar los fueros del sentimiento y la imaginación creadora. De ahí la tensión interna, la perplejidad y desorientación, como expresiones del malestar de la cultura.” CERESO GALÁN, Pedro. El 98 y la crisis de fin de siglo. En *La crisis española de fin de siglo y la generación del 98*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 1999, p. 82.

⁴² VILLACORTA, Francisco. *Cultura y mentalidades en el siglo XIX*. Madrid: Síntesis, 1993, p. 54.

⁴³ CERESO GALÁN, Pedro. *El mal del siglo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003, p. 44.

“progreso”, se convirtió en una especie de “evangelio del pesimismo”.⁴⁴ Ahora bien, lo que estaba detrás de ese pesimismo latente de las generaciones de fin de siglo era, según Cerezo Galán, “la experiencia del nihilismo”, que constituye la clave hermenéutica para entender esta época y el “verdadero epicentro de la crisis espiritual de fin de siglo”.⁴⁵

Conviene insistir, por otra parte, en que lo que latía tras ese pesimismo era una crisis no solo de la conciencia religiosa, sino también del paradigma científico y, a nivel filosófico, del racionalismo moderno, de la metafísica idealista y de la filosofía positivista. De ahí que Cerezo Galán advierta que la clave fue la “revolución científico/técnica” y su incapacidad para responder a las inquietudes del hombre y ofrecerle alternativas:

La actitud pesimista traducía así la conciencia exasperada de la decadencia, entre las ruinas de la antigua concepción religioso-metafísica, destruida por el criticismo moderno, y la nueva visión científicista, que no lograba dar al hombre una visión integral del mundo, en que éste pudiera reconocer su propio destino. No es, pues, extraño, que entre los dos mundos, lacerado en la disputa, apareciera el talante trágico como el nuevo signo de la cultura. El desencantamiento del mundo, la destrucción de todos los poderes mágicos, producido por la revolución científico-técnica, acarrea a su vez la incapacidad de justificar la existencia en su sentido y valor. Ésta es, a mi juicio, la raíz más profunda que abonaba al pesimismo. La ciencia había barrido los últimos restos de la teología natural y la metafísica idealista, pero ella no estaba en condiciones de ofrecer una respuesta alternativa del mismo calado.⁴⁶

Efectivamente, la crisis del paradigma científico constituye otra de las aristas de la crisis de fin de siglo. La ciencia, que había abanderado la conquista del progreso y la futura emancipación del hombre, trajo aparejada una nueva moral de estirpe burguesa cuyos fundamentos radicaban en la filosofía positivista. Esta se había convertido en una nueva religión, en la que se confiaba a la razón científico-positiva no solo el desentrañamiento de los enigmas del universo y de las verdades que atañen al hombre, sino también una transformación política y social que había de conducir al mundo por otros derroteros, redefiniendo el orden burgués. En el último tercio del siglo XIX, sin embargo, conforme empezaba a ponerse en cuestión el proyecto de la modernidad, comenzó también a flaquear la fe en la razón científico-positiva, que no había sabido o no había podido estar a la altura de sus promesas. Ante una situación de desaliento y

⁴⁴ Según Cerezo Galán, uno de los méritos de esta obra radicaba en que procuró “destruir críticamente la tesis del progreso”, noción en la que Hartmann ubicó “la ilusión característica de la modernidad”, pero que no hacía sino disfrazar “una escatología secularizada” cuyo objeto era el sacrificio del individuo. “Su tesis básica es que por mucho y muy grande que sea el progreso del hombre, no se verá éste libre de los grandes sufrimientos que lo afligen, constitutivos de su naturaleza, como la enfermedad, la edad, la necesidad y la muerte. No hay un progreso moral, repite Hartmann en tonos que recuerdan a Rousseau, paralelo al progreso científico/técnico.” *Ibidem*, pp. 299-300.

⁴⁵ CEREZO GALÁN, Pedro. El 98 y la crisis de fin de siglo. En *La crisis española de fin de siglo y la generación del 98*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 1999, p. 91.

⁴⁶ CEREZO GALÁN, Pedro. *El mal del siglo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003, p. 310.

desorientación, el positivismo no lograba responder a las inquietudes del hombre, ni en el terreno ético, ni en lo relativo a lo trascendente. La ciencia se había desentendido de la vida y el positivismo había quedado reducido a “satisfecha ideología del orden burgués”.⁴⁷ En este escenario, se despertó una reacción crítica frente a los excesos positivistas, perdiendo la ciencia progresivamente su crédito como saber absoluto e infalible, y empezándosele a marcar límites. Desde ahí, ha situado Francisco Villacorta otra de las claves de la crisis de fin de siglo en la quiebra del paradigma científicista, cuyos límites como estrategia de conocimiento se hicieron entonces evidentes.⁴⁸ Si a este positivismo científico en declive le sumamos la quiebra de la metafísica idealista tras su último apogeo hegeliano, podemos comprender cómo la filosofía en el cambio de siglo navegaba en una ausencia total de referentes.⁴⁹ La crisis de fin de siglo se definió así, en el terreno de la filosofía, como una toma de conciencia de los límites de la ciencia y de la razón misma. Ahora bien, a propósito de la crisis del racionalismo, no debemos perder de vista que lo que se desató a finales del XIX fue una crítica, más que contra la razón misma, contra el racionalismo exacerbado, contra el exceso de confianza en la razón y en la ciencia. En ese sentido, sostiene José Luis Mora que “desde mediados de los ochenta, si bien el grueso de la intelectualidad europea continuaba mostrando una intensa confianza en la razón y en la propia ciencia, se pusieron en el centro del debate cuestiones que exigían nuevas formas de racionalidad.”⁵⁰ Esta tendencia crítica no hizo sino medrar conforme se fue acercando el final del siglo, a propósito del cual, escribe el mismo José Luis Mora:

los acontecimientos del fin de siglo sirvieron para visualizar, [...] la primera gran revisión de la modernidad. No sólo España como nación se ponía en juego [...] sino que la propia Europa construida, primero, con los viejos ideales intelectuales de la escolástica y, después, con su

⁴⁷ “La ciencia se fue progresivamente confinando en un estrecho objetivismo y degenerando en espacialismo. Y a la vez que se reducía y fragmentaba el alcance del conocimiento, fue encogiéndose su pretensión de ser guía de vida.” *Ibidem*, p. 54.

⁴⁸ “el fin de siglo vio nacer una conciencia más precisa de los límites del conocimiento científico positivo. De esto se derivaron dos consecuencias fundamentales para el estatuto general de la ciencia. Por una parte, la circunscripción cada vez mayor del método científico experimental al campo de lo empírico -el redescubrimiento de Kant en esta época fue muy significativo al respecto- y de entre lo empírico, al campo de la naturaleza, reservando a la filosofía su papel tradicional en la búsqueda del conocimiento absoluto.” VILLACORTA, Francisco. *Cultura y mentalidades en el siglo XIX*. Madrid: Síntesis, 1993, p. 55.

⁴⁹ En palabras de Cerezo Galán: “Tras el conflicto entre la metafísica y la ciencia, ni aquella estaba en condiciones de hacerse valer frente a ésta, ni la ciencia podía llenar el hueco que había quedado abierto tras el derrumbe de la metafísica.” CEREZO GALÁN, Pedro. *El 98 y la crisis de fin de siglo. En La crisis española de fin de siglo y la generación del 98*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 1999, p. 84.

⁵⁰ MORA GARCÍA, José Luis. El valor filosófico de la literatura del 98. En *Filosofía Hispánica Contemporánea: El 98* (edición de Roberto Albares, Antonio Heredia Soriano y Ricardo Piñero). Salamanca: Universidad de Salamanca, Fundación Gustavo Bueno y Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana, 2001, p. 51.

heredera la Razón moderna, consolidada en el siglo de las luces, entraba, o al menos así se percibía, en riesgo de disolución.

La Razón clásica se veía amenazada por una diversidad de paradigmas que ya no respetaban los límites de la propia razón y de lo que no era razón; el ideal de unidad y síntesis, aspiración de la vieja filosofía, hercúleamente cerrado por Hegel al incorporar la historia al proceso de racionalización junto con la divinidad, la naturaleza y la sociedad, [...] comenzaba a estar en entredicho.⁵¹

Otra de las denominaciones de este contexto de crisis de la filosofía occidental en el último tramo del XIX fue la de “mal del siglo”, en torno a la cual, Cerezo Galán ha dibujado certeramente el escenario filosófico al que nos referimos:

el llamado “mal del siglo” [...] se extiende en las postrimerías del XIX como una sombra. Se trata del malestar de una cultura objetivista hasta el fetichismo, que no puede ofrecerle a la vida una guía u orientación. La crítica radical había arruinado las bases de la gran síntesis de la metafísica idealista hegeliana, en que aún se preservaba una teología racional de la historia. Era la última gran figura del espíritu, de una comunidad universal efectiva, antes de desaparecer de la escena. La reflexión crítica posthegeliana no sólo denuncia esa figura como un ensueño de la razón, sino como una forma fraudulenta de mistificar la experiencia histórica del mundo. Luego, el positivismo hizo el resto. Desencantó el mundo, según la justa expresión de Max Weber, vaciándolo de todo sentido y valor, y mostró la prosa sucia y gris de una nueva praxis mundana, que no tenía otro interés que el dominio. Razón y vida, cálculo racional y apetito de autoafirmación, se escinden y contraponen. Se diría que esta antinomia entre la razón positivista, desanimadora y desmitificadora, y la vida, en cuanto exigencia de sentido -llámese moral, religión o arte-, es la espina clavada en la conciencia finisecular, cuando comienza a entrar en quiebra la fe ilustrada en un progreso único,...

Miguel de Unamuno, en un manuscrito precisamente titulado “El mal del siglo” (1897), se refirió a esta circunstancia de su época, frente a la que él mismo se posicionó, en los siguientes términos: “pocos ocasos más tristes que el de este nuestro siglo, en que a los espíritus cultos desorientados sumerge en la tristeza de su cultura misma una gran fatiga, al fatiga del racionalismo. Por donde quiera síntomas de descomposición espiritual y ruinas de ideas, ya muertas, ya abortadas.”⁵³ Esa “fatiga del racionalismo” fue una de las notas dominantes del espíritu de fin de siglo, conviviendo con otras denominaciones metafóricas fraguadas a lo largo del siglo XIX, como el *spleen* de Baudelaire, la *noia* de Leopardi o la “abulia” en Ganivet. Son expresiones que delatan el fuerte desencanto antiburgués en que se refugiaron no pocos artistas, escritores e intelectuales, en quienes la rebeldía y el individualismo radical fueron la actitud para poner en acción la libertad creadora del hombre como arma ante la desidia ambiente y la vivencia de la crisis de la modernidad. Esto no hizo sino agudizarse en el periodo finisecular, donde diversas corrientes filosóficas intentaron revalorizar el prestigio de aquellas categorías que habían sido depauperadas en manos del racionalismo y el

⁵¹ *Ibidem*, pp. 41-42.

⁵² CEREZO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 20.

⁵³ UNAMUNO, Miguel de. *Meditaciones evangélicas* (edición e introducción de Paolo Tanganelli). Salamanca: Diputación de Salamanca, 2006, p. 97.

positivismo, como la vida, el espíritu, la intuición, el sentimiento, la conciencia, la existencia, el lenguaje... Así emergieron el vitalismo, el espiritualismo, el irracionalismo, el esteticismo, el hedonismo, el historicismo, la filosofía del lenguaje, la fenomenología, el existencialismo o la hermenéutica. En el caso concreto de Unamuno, tras su etapa de fervor positivista y racionalista de juventud, quedaría alineado en ese “nuevo humanismo” que, en palabras de Sánchez Vergara, “alza su protesta contra la ciencia positivista y limita el poder del intelecto en su dominio sobre la vida.”⁵⁴ No fue el suyo un caso aislado. La “vida” se convirtió en la categoría central del escenario filosófico europeo del cambio de siglo, abriéndose en dos vertientes: un vitalismo inconformista, donde estarían Nietzsche o Carlyle; y un vitalismo más optimista, representado por Bergson. Ahí se inscribirá también Unamuno, tras pasar por su etapa de formación y embarcarse hacia la edificación de su filosofía de madurez. En ese sentido, ha subrayado María Zambrano la contemporaneidad del pensador vasco con Freud, Bergson y Husserl, a partir del nuevo “aliento” que todos ellos, desde el “río de la conciencia”, insuflaron a la cultura occidental.⁵⁵ Ampliando ese marco a fin de vislumbrar de dónde parte y hacia dónde conduce su filosofía, podríamos afirmar, siguiendo a Fernández Turienzo, que: “Unamuno es un hombre que viene del romanticismo y va al existencialismo.”⁵⁶ No obstante, lo fundamental, a nuestro juicio, es que se instaló en esa tendencia de su propio tiempo desde su obra y también desde su actitud vital, es decir, desde el personaje que él mismo se creó y encarnó en un proceso de autofabulación que Paolo Tanganelli define como “un ensayo de respuesta a la crisis de fin de siglo”.⁵⁷

⁵⁴ SÁNCHEZ VERGARA, Juana. Unamuno y Bergson. En *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno* (edición de Dolores Gómez Molleda). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1989, p. 625.

⁵⁵ “Unamuno es contemporáneo, de la misma generación de Freud, Bergson y Husserl. Es muy aventurado afirmar, sin más, que pertenece, en efecto, a la misma generación siendo español. No somos sincrónicos con Europa, [...] Y sin embargo, no cabe negar el parentesco que con estas figuras tiene nuestro Unamuno. Tan dispares Bergson, Freud y Husserl, tienen algo en común, común también con don Miguel, algo que podríamos llamar el aliento, el volumen que han llenado, el espacio vital que han cubierto. [...] Y en su obra una dirección común: el ‘río de la conciencia’, la misteriosa realidad, ese algo que no es cosa y sostiene las cosas.” ZAMBRANO, María. *Unamuno* (edición e introducción de Mercedes Gómez Blesa). Madrid: Debate, 2003, p. 44.

⁵⁶ FERNÁNDEZ TURIENZO, Francisco. *Unamuno, ansia de Dios y creación literaria*. Madrid: Alcalá, 1966, p. 25.

⁵⁷ “el personaje en cuestión es, ante todo, el bosquejo de una forma de subjetividad que quiere ser radicalmente alternativa al modelo postcartesiano, y, en consecuencia, un ensayo de respuesta a la crisis de fin de siglo imposible de entender al margen de este contexto histórico-cultural.” TANGANELLI, Paolo. *Unamuno fin de siglo: la escritura de la crisis*. Pisa: ETS, 2003, p. 19.

III.1.2. La filosofía en España durante el último tercio del XIX

El panorama intelectual del último tercio del siglo XIX en España se caracterizó por una revivificadora atmósfera de apertura hacia las nuevas corrientes filosóficas y científicas que, desde unas décadas atrás, ya estaban en boga en otros países europeos. Este cierto atraso se debía a la férrea fidelidad española al catolicismo, que había cerrado las puertas a la modernidad y mantenido al país al margen de Europa. En el terreno de la filosofía, el motivo de ese aislamiento radicaba, según María Zambrano, en la hostilidad española hacia la razón moderna:

Y por no haber penetrado efectivamente hasta las creencias del español, la reforma cartesiana, es decir, la razón moderna en su plenitud, que era matemática y que era la afirmación del individuo como tal, la mente española no pudo entrar en el concierto europeo. No era cuestión de dotes, sino de que en España no se realizó esa reforma del entendimiento que puso en libertad al individuo,...⁵⁸

A lo largo del XIX, sin embargo, las fuerzas progresistas y liberales comenzaron a ganar terreno en España, con un empuje tal que logró poner freno a nuestro viejo espíritu inquisitorial. Gracias a ello, a partir del ecuador del siglo, emergió un nuevo espíritu de recepción hacia las ideas modernas. Las primeras corrientes filosóficas en llegar fueron el hegelianismo y del krausismo, alcanzando una mayor acogida esta última. Ya en el periodo del Sexenio Revolucionario, empezaron a hacerse visibles las consecuencias de estos cambios, de esta tardía modernización del país. No obstante, habrá que esperar hasta la Restauración para la llegada de otras corrientes filosóficas y científicas como el positivismo, el evolucionismo o el neokantismo.

Si seguimos un itinerario cronológico, el hegelianismo fue la primera corriente filosófica moderna que tuvo una cierta presencia en España.⁵⁹ Aunque no se puede hablar de una “escuela hegeliana española”, sí es cierto que desde la segunda mitad del XIX, aparecieron de forma dispersa varios grupos de investigación y difusión de la filosofía de Hegel. Ahí podríamos mencionar el grupo formado en los años 50 en la Universidad de Sevilla, que coordinaban José Contero Ramírez, Alberto Lista y Nicolás M^a Rivero, o el del Ateneo de Madrid, que se convirtió poco después en el centro de estudio y foco de irradiación de la filosofía hegeliana en España. Desde ese impulso, en la década de 1860, el hegelianismo cobra una notable fuerza, especialmente entre la burguesía de ideología republicana que luego participaría de forma activa en el

⁵⁸ ZAMBRANO, María. *Unamuno* (edición e introducción de Mercedes Gómez Blesa). Madrid: Debate, 2003, p. 50.

⁵⁹ Cfr. GARCÍA CASANOVA, Juan Francisco. *Hegel y el republicanismo en la España del siglo XIX*. Granada: Universidad de Granada, 1982. LACASTA, José Ignacio. *Hegel en España*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1984.

Sexenio.⁶⁰ En ese sentido, ha destacado Abellán la importancia que tuvo en España la “lectura política”, antes que filosófica, de las obras de Hegel; y lectura política en sentido republicano, próxima a lo que se denominó la “izquierda hegeliana”.⁶¹ Dado que los hegelianos españoles eran partidarios de una forma republicana de gobierno, acudieron a dicha tendencia con vistas a afianzar su proyecto de construcción de un Estado Moderno en España. A este respecto, hay que tener en cuenta que las circunstancias exigían una “readaptación” del hegelianismo, de manera que fuese capaz de potenciar los elementos liberales de la filosofía de Hegel y de obviar la defensa que este había realizado de la monarquía y del Estado prusiano. El caso es que esta tendencia la abrazaron importantes figuras de la universidad española, que luego pasarían a ocupar cargos políticos de peso, como Emilio Castelar, prócer de la filosofía hegeliana en España. Fue fundamentalmente desde su impulso que esta filosofía se fue asentando en ciertos sectores de la universidad y la intelectualidad españolas. No obstante, conviene subrayar que, aunque el hegelianismo copó entonces importantes posiciones entre el profesorado universitario español, sus avances fueron exigüos en comparación con los que protagonizó el krausismo en esta misma época.

En efecto, el krausismo fue la corriente filosófica europea que con más fuerza se consolidó en España. Su llegada estuvo estrechamente ligada a la figura de Julián Sanz del Río (1814-1869), profesor de la Universidad Central desde 1842 y que, en el verano de 1843, viajó a Bélgica y Alemania con una beca del gobierno. Estuvo primero en Bruselas, donde tomó contacto con H. Ahrens, el gran divulgador de la filosofía de Krause, y de allí pasó a la Universidad de Heidelberg, instalándose durante un año en la ciudad alemana y pudiendo establecer un contacto más directo con los discípulos de Krause (Röder, Leonhardi...) y con la filosofía krausista misma. Sanz del Río, convencido desde primera hora por la doctrina filosófica krausista, encontró aquí un destino intelectual, mostrándose dispuesto a consagrar su vida a su propagación. Debido a unos asuntos familiares, tuvo que regresar a España antes de que transcurrieran los dos años de su pensionado. Sin embargo, dedicó los siguientes nueve años de su vida, desde su casa solariega de Illescas, a estudiar y traducir las obras de Krause y de sus discípulos Tiberghien, Ahrens... En 1854, regresó a Madrid y se doctoró en Filosofía y Letras, para poco después hacerse cargo de la Cátedra de Historia de la Filosofía de la

⁶⁰ Cfr. GARCÍA CASANOVA, Juan Francisco. *Hegel y el republicanismo en la España del siglo XIX*. Granada: Universidad de Granada, 1982, pp. 83-88.

⁶¹ ABELLÁN, José Luis. *Historia Crítica del Pensamiento Español*, vol. 4. Madrid: Espasa-Calpe, 1984-89, pp. 564.

Universidad Central. Unos años más tarde, fue cuando pronunció su célebre *Discurso de inauguración del año académico 1857-58 de la Universidad Central*, en el que puso en pie las virtudes del krausismo como una doctrina filosófica con ideas prácticas aplicables a la vida y fundada en la libertad de conciencia como camino a la renovación intelectual y espiritual del país.⁶² Fue a partir de entonces cuando Sanz del Río se entregó a su labor de difusión de la filosofía krausista en España, para lo cual, no solo se ciñó a su docencia universitaria. También destinó a ello la creación del círculo filosófico de la calle Cañizares, donde una vez por semana se reunían personalidades de su entorno para discutir las doctrinas de Krause. No obstante, el núcleo de irradiación fue la Universidad Central, fundamentalmente, las facultades de Derecho y de Filosofía y Letras, en las que encontró importantes aliados y logró formar, a lo largo de la década de los 60, un “círculo cerrado, unilateral y dogmático”.⁶³ Entre los profesores que se fueron alineando con el krausismo, podemos mencionar a Nicolás Salmerón, Fernando de Castro, Eugenio Montero Ríos, Laureano Figuerola, Segismundo Moret, Francisco Giner de los Ríos, Francisco de Paula Canalejas, Urbano González Serrano y Gumersindo de Azcárate, entre otros. Todos ellos contribuyeron decisivamente, junto a otros jóvenes adeptos al krausismo, a la propagación de la doctrina entre los profesores de corte liberal y entre los estudiantes de la Universidad Central. Los estudiantes recibieron con especial énfasis al krausismo, encontrando ahí un nuevo ideal para su escepticismo y sus vagas aspiraciones inconformistas, pues recordemos que estamos en un periodo de crisis y desorientación. En ese sentido, sostiene Donald Shaw que en el asentamiento del krausismo en España fue fundamental “su promesa de una respuesta positiva al creciente malestar espiritual e intelectual.”⁶⁴ En efecto, se trataba de un movimiento reformador, destinado a trascender los exclusivos ámbitos académicos y a impregnar toda la atmósfera intelectual del país, alcanzando a la política, la enseñanza, la literatura... Al fin y al cabo, lo que el krausismo perseguía era una renovación de la mentalidad española, es decir, una reforma intelectual y moral.⁶⁵ El objetivo era “hacer

⁶² SANZ DEL RÍO, Julián. *Discurso pronunciado en la solemne inauguración del año académico de 1857-58, en la Universidad Central, por el doctor don Julián Sanz del Río, catedrático de Historia de la Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras*. Madrid: Impr. Nacional, 1857.

⁶³ Cfr. GÓMEZ MOLLEDA, Dolores. *Los reformadores de la España Contemporánea*. Madrid: CSIC, 1966, p. 183.

⁶⁴ SHAW, Donald. *La generación del 98*. Madrid: Cátedra, 1978, p. 23.

⁶⁵ En palabras de Gómez Molleda, se buscaba “una transformación del hombre español y de España, que afectaba a las entrañas más profundas de nuestro pueblo. Fue el suyo un movimiento de reforma, con miras a la elevación intelectual y moral de los españoles...” GÓMEZ MOLLEDA, Dolores. *Los reformadores de la España Contemporánea*. Madrid: CSIC, 1966, p. 3.

hombres” y había que empezar por la reforma individual, pues solo por esa vía alcanzaría España a ponerse a la altura de los tiempos. Por esa razón, el punto de mira de los krausistas se orientó hacia las facultades de Derecho y de Filosofía y Letras, donde estudiaban los jóvenes destinados a hacerse cargo en un futuro próximo de la política y de la enseñanza.

En este punto, conviene hacer un inciso para explicar a grandes rasgos los planteamientos de la filosofía krausista. Esta tenía entre sus máximas el espíritu de libre indagación, la inviolabilidad de la ciencia, cierto puritanismo moral, la apelación a la solidaridad humana y una confianza plena en la razón. Su insistencia en el cultivo de la razón se explica en tanto que el hombre, según Krause, solo puede alcanzar la realización de su naturaleza siendo iluminado por la luz de la “razón sana y sistemática”, única facultad capaz de conducirlo “del mundo del sentido al mundo del espíritu” y de dotar a la Humanidad de una “ley de vida”. Se trata, por tanto, de una doctrina filosófica racionalista y que encerraba ante todo una moral, es decir, una guía de conducta destinada a conducir a los hombres desde la inmanencia a su condición trascendente, a compenetrar la conciencia individual con la Conciencia de la Humanidad. En este sentido, el krausismo se caracterizaba también por su dimensión religiosa, pues, pese a apostar por un Estado aconfesional, la religión estaba en la raíz misma de su programa reformador y aún de su filosofía. De hecho, los krausistas consideraban que la religión anidaba en la misma naturaleza humana.⁶⁶ Asimismo, concebían que las distintas religiones positivas no eran sino manifestaciones históricas de un mismo espíritu religioso esencial, y que sus diferencias radicaban en las diversas culturas, épocas y localizaciones en que habían aflorado. Desde ahí, apuntaban a formar una conciencia religiosa, pero sin adscribirse a ningún credo determinado, pues entendían que toda confesión implicaba división e intolerancia. El propósito era hacer remontar al hombre desde la razón a ese espíritu religioso esencial y construir así la “gran religión de todos los pueblos”. De modo que la noción de “Dios”, que también aparece bajo las denominaciones de “Principio” o “Razón única”, constituía el centro de la filosofía de Krause, y junto a ella, el “hombre” en cuanto posibilidad de restaurar desde la “razón armónica” la conjunción entre la Naturaleza y el Espíritu, es decir, entre

⁶⁶ “Para Krause -dice Gómez Molleda-, la religión es una exigencia absoluta y permanente de nosotros mismos, que encuentra su raíz en la misma naturaleza humana y pide ser realizada como la justicia, el arte o la ciencia. La única y auténtica revelación para Krause es la revelación filosófica, no histórica, es decir, la manifestación de Dios al hombre por medio de la razón, realizada de modo continuo y eterno.” *Ibidem*, pp. 40-41.

la trascendencia y la inmanencia.⁶⁷ Desde aquí, podemos comprender que el aliento reformador del krausismo y su dimensión religiosa fueron decisivos para la buena acogida y el pronto asentamiento que encontró en España, dada la raigambre religiosa que había acompañado los destinos del país.⁶⁸ El mismo Unamuno había planteado que si el krausismo se había impuesto en España a otras corrientes filosóficas, como el kantismo o el hegelianismo, ello se debía a su proximidad con la religión católica y, en concreto, a sus “raíces pietistas”.⁶⁹

Sin embargo, la llegada del krausismo a España no estuvo exenta de polémicas y enfrentamientos. Desde primera hora, encontró una fuerte oposición en los sectores tradicionalistas del país, tanto dentro de la universidad, donde buena parte de los profesores seguían aferrados a la filosofía escolástica, como fuera de ella, donde la ortodoxia católica seguía impregnándolo casi todo. Entre estos círculos tradicionalistas de la segunda mitad del XIX, que aglutinaban a carlistas, ultramontanos, neocatólicos, neotomistas..., el denominador común era un decidido “antiliberalismo” y una férrea defensa del catolicismo y de la doctrina escolástica. Ahí podemos mencionar a figuras como Navarro Villoslada, Aparisi y Guijarro, Zeferino González o Juan Manuel Ortí y Lara, enemigos del proceso de secularización al que estaban asistiendo y que vieron en el krausismo una amenaza para la matriz católica de España. Especialmente relevante fue papel desempeñado por Ortí y Lara, que inició una suerte de cruzada antikrausista desde diferentes medios neocatólicos a partir de sus *Impugnaciones al discurso de*

⁶⁷ “Su centro es la noción de Dios -el ‘Espíritu’, la ‘Razón única’, el ‘Principio’, al cual los krausistas llaman Dios-, absoluto inmanente, fondo misterioso de las cosas que reemplaza para ellos al Dios creador, y que accede a la conciencia de sí mismo en el hombre -en quien se expresa necesariamente-. El hombre es el punto de conjunción de la Naturaleza y del Espíritu, ambas modalidades del Ser divino, y en el que vienen a reunirse lo que hay de superior en el mundo orgánico y la conciencia racional de sí.” *Ibidem*, pp. 50-51.

⁶⁸ Sobre este punto, advierte Cerezo Galán: “mientras que en sociedades de más sólido desarrollo de la modernidad, la ideología burguesa fue fundamentalmente el positivismo, en países como España y Alemania, de fuerte tradición religiosa y retraso secular, un racionalismo idealista, a la vez crítico y constructivo, llevó la delantera.” CEREZO GALÁN, Pedro. *El mal del siglo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003, p. 256. Más explícito es Miguel Oromí al afirmar que: “si el krausismo tuvo buen suceso en España fue por sus raíces religiosas y místicas;...” OROMÍ, Miguel. *El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno: filosofía existencial de la inmortalidad*. Madrid: Espasa-Calpe, 1943, p. 49.

⁶⁹ En el artículo “Mitología y demagogia -Arabesco-” (1913), aludía Unamuno a “aquel generoso krausismo que, si llegó a prender algo en nuestra tierra espiritual de España, fue precisamente por las raíces religiosas, pietistas, místicas que traía consigo. Todo aquel panteísmo y toda aquella visión en Dios no cuadraba del todo mal con nuestro catolicismo radical.” OCE, VII, 548. Asimismo, en *Del sentimiento trágico de la vida* (1913), escribía: “¿Por qué prendió aquí en España el krausismo y no el hegelianismo o el kantismo, siendo estos sistemas mucho más profundos, racional y filosóficamente, que aquel? Porque uno nos lo trajeron con raíces. [...] El kantismo es protestante, y nosotros, los españoles, somos fundamentalmente católicos. Y si Krause echó aquí algunas raíces -más que se cree, y no tan pasajeras como se supone- es porque Krause tenía raíces pietistas, y el pietismo [...] tiene raíces específicamente católicas...” OCE, VII, 282.

apertura de la Universidad de Madrid de Sanz del Río (1857), texto en el que acusó a los krausistas de “panteístas”, en sentido denigratorio.⁷⁰ Dicho apelativo se sumaba a otros frecuentes en los ataques que desde las revistas neocatólicas se arrojaban sobre los krausistas, tachados de “sabios pretenciosos y vanos”, “filosofastros”, “herejes y falsos maestros”... En esta línea, buena parte de las acusaciones apuntaban a que estaban corrompiendo a la juventud, envenenando sus corazones e inteligencia, y en definitiva, creando una “generación de ateos”.⁷¹ Tomemos en cuenta que estamos en un momento en el que la Iglesia católica se sentía amenazada en toda Europa, lo cual provocó que el Vaticano publicase en 1864 el *Syllabus*, texto en que eran condenados el liberalismo, el racionalismo, el librepensamiento, el panteísmo y el realismo. A ello respondieron los krausistas españoles argumentando que tales condenas atentaban contra el progreso y contra las bases de la sociedad moderna. Pero su voz fue minoritaria frente a la campaña que a favor del *Syllabus* iniciaron los medios neocatólicos españoles, los cuales contaban además con el amparo del gobierno central. Así lo prueba el que en 1867, el Marqués de Orovio, entonces ministro de Fomento, publicase una circular desde la que se imponía el respeto al dogma católico en la enseñanza universitaria. Esta medida, que constituía una vulneración de la libertad de cátedra, no quedó sin respuesta, generando una oleada de protestas por parte de los profesores del ala progresista de la Universidad Central. Consecuencia de ello, algunos de estos profesores fueron separados de sus cátedras, como fue el caso de Sanz del Río o Emilio Castelar. Otros, como Giner de los Ríos o Nicolás Salmerón, les siguieron en solidaridad. Al año siguiente, los profesores expulsados fueron repuestos en sus cátedras, pero la contienda seguiría abierta.

Con la revolución de septiembre de 1868, se abrió una nueva etapa para la intelectualidad española de corte progresista. Bajo el Sexenio Revolucionario, que se extendió hasta 1874, el krausismo y el hegelianismo vivieron una época de expansión, dentro de la universidad española y fuera de ella. Proliferaron entonces las traducciones al castellano de obras de Hegel y Krause, y los estudios de investigadores españoles sobre sus respectivas filosofías. Esto se explica, según García Casanova, por la reciente

⁷⁰ A propósito de Ortí y Lara, ha observado Gómez Molleda: “desarrolló una inmensa tarea publicista desde las columnas de *El Pensamiento Español*, *El Siglo Futuro* y *El Universo*. Fue el gran divulgador de la crítica católica sobre la filosofía de Kant, Schelling, Hegel y Krause.” GÓMEZ MOLLEDA, Dolores. *Los reformadores de la España Contemporánea*. Madrid: CSIC, 1966, p. 22. Asimismo, unas páginas más adelante, vuelve a insistir sobre Ortí y Lara: “pese a la mala prensa que tuvo en su tiempo y pese a todos los inconvenientes y reparos que hoy día podamos poner a sus obras, escritas con excesiva erudición y sin gran método, cumplió su papel de controversista y, en sustancia, fue uno de los primeros en llamar la atención sobre la debilidad congénita del krausismo...” *Ibidem*, p. 86.

⁷¹ *Ibidem*, p. 28.

propensión a ver en la filosofía la “tabla de salvación nacional”, es decir, por la búsqueda de un “sistema filosófico propio” que sirviera de base al nuevo modelo de sociedad y rompiese con el anterior entramado de índole religioso.⁷² Lo que más favoreció la expansión del krausismo y el hegelianismo en España, así como la recepción de otras corrientes filosóficas renovadoras, fue el texto de la Constitución de 1869, que prescribía un nuevo régimen volcado en las libertades individuales y colectivas. El nuevo texto constitucional significaba una extraordinaria apertura de horizontes, sobre todo, en los campos de la ciencia, la educación y la cultura, merced a su reconocimiento de la libertad de enseñanza, de prensa y de opinión, y a su recepción de las doctrinas científicas, las inquietudes filosóficas y las tendencias culturales en boga en Europa. En ese sentido, sostiene Luján Palma que “el sexenio revolucionario trajo nuevos aires políticos, sociales, pero también intelectuales y culturales, gracias al ‘aperturismo’ que supuso la promulgación de la Constitución del 69.”⁷³ La Universidad Central se benefició especialmente de ello, quedando el rectorado de la misma en manos del krausista Fernando de Castro, y el decanato de la Facultad de Filosofía y Letras a cargo de Sanz del Río. Sobre esa base, afirma Sarasa San Martín que el krausismo se convirtió en “la filosofía cuasi-oficial en el ambiente universitario madrileño desde la revolución de 1868 hasta la restauración de 1875.”⁷⁴ Algunos de los cambios por venir quedaron plasmados en el *Discurso de Apertura del curso 1868-69*, donde Fernando de Castro expuso las directrices de la nueva política universitaria y auguró el nacimiento de una nueva etapa en la universidad española, que se basaría en tres principios: libertad de la ciencia, inviolabilidad del magisterio y descentralización administrativa.⁷⁵ Desde las esferas del poder se empezaba así a liquidar la hegemonía cultural del tradicionalismo católico, como quedaba reflejado en el artículo 21 de la Constitución, que establecía la libertad de cultos. No obstante, hay que reconocer que a este cambio contribuyeron, además de krausistas y hegelianos, círculos liberales ajenos a la política gubernamental, sobre todo, desde los campos de la ciencia, el arte, la literatura y la filosofía. El caso es

⁷² “Desde todos los ámbitos se postula la necesidad de que España cuente con un sistema filosófico propio, con el que poder construir, sobre las bases firmes de unos principios incuestionables, un entramado social y político estable y al mismo tiempo adecuado a las nuevas exigencias liberales...” GARCÍA CASANOVA, Juan Francisco. *El hegelianismo de la inédita Filosofía Lógica de Unamuno. Anales del Seminario de Metafísica* -Universidad Complutense de Madrid-, 1993, nº 27, p. 159.

⁷³ LUJÁN PALMA, Eugenio. *Trayectoria intelectual del joven Unamuno: historia de una crisis de fundamentos*. Bilbao: Ayuntamiento de Bilbao, 2003, p. 106.

⁷⁴ SARASA SAN MARTÍN, José. *El problema de Dios en Unamuno*. Bilbao: Diputación Foral de Vizcaya, 1989, p. 81.

⁷⁵ Cfr. ABELLÁN, José Luis. *Historia Crítica del Pensamiento Español*, vol. 4. Madrid: Espasa-Calpe, 1984-89, p. 513.

que, a partir de entonces, se abría “la posibilidad del intelectual español de la época de desprenderse de las cortapisas y del ‘paradigma’ rígido de la concepción tradicionalista (escolástico-tomista), y de embarcarse en el conocimiento y las disputas científicas del momento, incorporándose así [...] a la ‘modernidad’.”⁷⁶

Como es lógico, los sectores tradicionalistas católicos del país reaccionaron frente a esta tendencia, suscitando toda una serie de polémicas, bajo las cuales palpitaba el conflicto entre razón y fe, y que, aunque se fueron anticipando aquí, no tomarían cuerpo hasta la Restauración. Este choque, por otra parte, resultó altamente fructífero para el desarrollo de la intelectualidad española, pues dio pie a un amplio debate de ideas desplegado en diferentes escenarios, como la Universidad Central y, sobre todo, el Ateneo de Madrid. El resultado fue el socavamiento de la profunda escisión civil entre tradicionalistas y progresistas que ya tenía dividido al país y que polarizó también al pensamiento español de la época. Pero, como decíamos, esta fue quizás una de las principales aportaciones que trajo consigo el Sexenio Revolucionario, junto al acercamiento de España a la intelectualidad europea, de la que se había visto “históricamente” aislada. Adonde quiero llegar es a que, pese al fracaso político, el panorama cultural e intelectual del país se benefició en buena medida del paso por el Sexenio, al verse inmerso en un intenso y agitado debate de ideas. Se había abonado el terreno para la irrupción de nuestra “tardía” modernidad. El problema radicaba en que los vientos liberales no fueron suficientemente duraderos como para que España entrara de lleno en la modernidad europea, dado el enorme peso con que contaba aún en nuestra cultura el tradicionalismo católico, que hizo todo lo que estuvo en su mano para frenar aquella ola de modernidad.

La llegada en 1875 del régimen de la Restauración supuso una cierta frenada a esta modernización de la cultura, el pensamiento y la ciencia españolas, al tiempo que constituyó un fortalecimiento del ala tradicionalista católica, la cual volvía a estar amparada por el poder político, ahora bajo la batuta del conservador Cánovas del Castillo. En el caso de la universidad, se impusieron desde el gobierno una serie de medidas orientadas a la persecución del krausismo y el liberalismo, y a la defensa de la filosofía escolástica y la religión católica. En poco tiempo, la línea tradicionalista pasó a dominar el grueso de las instituciones universitarias, favoreciendo la escalada a las cátedras universitarias de profesores antiliberales y de un exacerbado catolicismo. La

⁷⁶ LUJÁN PALMA, Eugenio. *Trayectoria intelectual del joven Unamuno: historia de una crisis de fundamentos*. Bilbao: Ayuntamiento de Bilbao, 2003, p. 107.

medida más llamativa fue la circular de 1875 del ministro Orovio, ya analizada en este trabajo,⁷⁷ y que propició la depuración de las cátedras universitarias españolas de buena parte de los profesores de tendencia krausista y liberal por no acatar las restricciones a la libertad de cátedra ordenadas desde el Ministerio de Instrucción Pública. Sus puestos fueron ocupados por profesores de perfil católico y neoescolástico, como prueba el que en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central, el sustituto de Nicolás Salmerón como catedrático de Metafísica, que era krausista, fuese el neotomista Ortí y Lara. Tales medidas, evidentemente, frenaron en cierto modo el proceso abierto de recepción de las nuevas corrientes científicas y filosóficas que ya habían empezado a instalarse en el país, como el positivismo o el evolucionismo, y la consolidación de las que habían llegado unos años atrás, como el krausismo. La Restauración propició, pues, que el ala tradicionalista y católica del pensamiento español volviese a ganar posiciones. Esta, por su parte, asumió una postura de carácter apologético y se abrió en diferentes tendencias de raíz católica: neoescolástica, neotomismo, tradicionalismo, espiritualismo, catolicismo liberal... Contaban en sus filas, además, con figuras de peso como Zeferino González, Miguel Sánchez, Juan Mendive, Antonio Comellas, Juan José Urráburu, Fray Tomás de la Cámara, José Moreno Nieto, Marcelino Menéndez y Pelayo, o Juan Manuel Ortí y Lara. Entre sus objetivos, estaba la revitalización de la filosofía escolástica desde el neotomismo. Ahí intervino de manera decisiva el cardenal dominico Fray Zeferino González (1831-1894), cuyas obras *Philosophia elementaria ad usum academicae ac praesentim ecclesiasticae inventutis* (1868) y *Filosofía Elemental* (1873), se convirtieron en textos de referencia, hasta el punto de ser empleados como manuales por no pocos profesores universitarios. Sus esfuerzos se concentraron en defender el tomismo, pero proponiendo su actualización desde las filosofías modernas, pues concebía la filosofía tomista, no como un sistema concluso e inmóvil, sino “como un sistema abierto, flexible y susceptible de renovación”.⁷⁸ Zeferino González desarrolló además, a partir de 1871, una importante labor de formación desde el Convento de la Pasión, de Madrid. Por allí pasaron los filósofos que constituirían la primera promoción de neotomistas españoles, entre los que se podía contar a Ortí y

⁷⁷ Cfr. pp. 129-133.

⁷⁸ Según Abellán, el propósito de Zeferino González era: “contrastar el tomismo con los sistemas filosóficos modernos, por un lado; y actualizarlo con arreglo a las nuevas corrientes y descubrimientos científicos, por otro. [...] / En general, podemos decir que Zeferino González era consciente del estado degenerado de cierta escolástica y se propuso levantarla de su postración, tratando de evitar los defectos en que tradicionalmente había incurrido;...” ABELLÁN, José Luis. *Historia Crítica del Pensamiento Español*, vol. 5-1. Madrid: Espasa-Calpe, 1984-89, pp. 449-450.

Lara, Alejandro Pidal y Mon... En todo este proceso, también merece especial atención Juan Manuel Ortí y Lara (1826-1904), que inició su trayectoria académica en 1876, sustituyendo a Nicolás Salmerón en la cátedra de Metafísica de la Universidad Central, como vimos unas páginas atrás, y desarrolló desde ahí una campaña de restauración de la filosofía escolástica. Ahora bien, a diferencia de su maestro Zeferino González, Ortí y Lara defendió un tomismo dogmático y ortodoxo, enemigo de toda conciliación con las doctrinas filosóficas modernas, a las que consideraba medios de perversión. De ahí que se erigiera, junto a Menéndez y Pelayo, en el principal fustigador del krausismo. El caso de Menéndez y Pelayo (1856-1912) tiene su explicación porque en 1873, al trasladarse siendo estudiante a la Universidad Central, tuvo un fuerte encontronazo con Nicolás Salmerón, entonces catedrático de Metafísica, que propició que tuviese que marcharse a la Universidad de Valladolid para culminar sus estudios. De ahí derivaba su feroz aversión al krausismo. Al margen de esto, lo más destacable de Menéndez y Pelayo, fue su ingente investigación sobre la historia de la filosofía española, que inició espoleado por Gumersindo Laverde y que cobró forma en tres libros: *La ciencia española* (1876), *Historia de los heterodoxos españoles* (1880-82) e *Historia de las ideas estéticas en España* (1883-91). Desde estas tres obras, don Marcelino desarrolló su apología católica de España, con Luis Vives como referente y “fermento” de la tradición filosófica española, en lugar del tomismo y la escolástica.

Volviendo sobre el krausismo, la llegada de la Restauración supuso un freno a sus avances entre la intelectualidad española, debido a la persecución iniciada desde el Ministerio de Instrucción Pública, como hemos visto, y también a la crisis que padecía la metafísica idealista en toda Europa. Pese a ello, el krausismo siguió sumando fuerzas en España. Por un lado, extendiéndose desde la Universidad Central a otras universidades como las Oviedo, Sevilla y Santiago de Compostela. Por otro lado, incorporando a sus filas a personalidades de la talla de Rafael M^a Labra, Eduardo Soler, Joaquín Costa o Manuel Bartolomé Cossío, que contribuyeron, junto a la vieja guardia krausista, a la difusión de ideas desde *La España Moderna*, *El Imparcial*, *El Heraldo* o *El Liberal*. Y finalmente, iniciando desde algunas de sus figuras más relevantes, como Nicolás Salmerón o Urbano González Serrano, un proceso de positivación del krausismo, que vino a denominarse “krausopositivismo”. No obstante, como deja ver Diego Núñez, el krausismo estaba ya en decadencia:

Tras el naufragio del sexenio revolucionario y la crisis de la metafísica idealista, comienza un periodo de desintegración doctrinal del sistema krausista. Quedarán de él a lo largo de la etapa positivista que se inaugura socialmente con la Restauración ciertas notas residuales,

tales como su talante moralista, la acentuación de la vía pedagogista como cauce de reforma social [...], su ingénita tendencia a la especulación, o su organicismo jurídico y social...⁷⁹

En estas circunstancias, los krausistas concentraron sus esfuerzos en la creación de su propio espacio de acción educativa, cultural e intelectual, la Institución Libre de Enseñanza, creada en 1876 bajo la dirección de Giner de los Ríos y Gumersindo de Azcárate. El objetivo era poner en marcha desde allí el proyecto de reforma moral del país por que habían apostado, una alternativa educativa laica, racionalista, liberal y progresista, destinada a formar a las élites de la burguesía española lejos de la tendencia eclesiástico-católica entonces dominante. Aunque su intención inicial era abarcar todos los niveles de la enseñanza, el gobierno central restringió su acceso a la educación universitaria, reduciéndolos a ser escuela de primera y segunda enseñanza. Pero no fue ningún obstáculo. Los krausistas pusieron ahí en pie sus ideales pedagógicos, entre cuyas directrices estaba la formación integral del individuo (racional, sensitiva, imaginativa...), el desarrollo de la personalidad, la educación artística y científica, la elevación moral y del espíritu, el cultivo del cuerpo, la conducta refinada, el sacrificio a la vocación, el sentido de la tolerancia, el amor a la Naturaleza... Esto supuso un importante cambio en España, ya que esta nueva metodología pedagógica estaba en la antípoda de los métodos de enseñanza que se ejecutaban en el país, anquilosados en otro tiempo y marcados por la impronta de la ortodoxia católica. Todo aquello de dar protagonismo al trabajo personal del alumno, de poner en ejercicio el “metodo intuitivo” para que descubriese las cosas por sí mismo, de estimular la conciencia crítica y la creatividad en las ideas, de asumir el profesor una posición abierta y dialogante..., suponía una ruptura radical con lo anterior. Sin embargo, ni los institucionistas encontraron el apoyo social al que aspiraban, ni su renovador sistema pedagógico acabó de funcionar, de modo que el proyecto no obtuvo el alcance previsto y deseado. Y ello pese a que la persecución del krausismo empezó a suavizarse una vez que, en 1881, Sagasta sustituyó a Cánovas en el turno de poder. De hecho, una de las primeras medidas de Sagasta fue derogar las imposiciones de la circular de Orovio, a través de una nueva circular que hizo pública el 3 de marzo de 1881 el entonces Ministro de Fomento José Luis Albareda y que reponía en sus cátedras a los profesores separados de la Universidad Central, restableciendo en la docencia oficial la libertad doctrinal de cátedra. Esto podía haber supuesto un repunte del krausismo, pero no fue así, debido

⁷⁹ NÚÑEZ RUIZ, Diego. *La mentalidad positiva en España: desarrollo y crisis*. Madrid: Tucar, 1975, p. 49.

fundamentalmente a que el ala progresista del país había empezado ya acercarse a otras corrientes científicas y filosóficas, como el positivismo, el evolucionismo o el neokantismo. Pese a ello, no cabe sino reconocer que el krausismo había dejado honda honda huella en la filosofía y en la mentalidad españolas. Fue la primera corriente filosófica europea que logró consolidarse en España y, lo que es más importante, abrió camino a la llegada de esas otras corrientes, que llegarían en cierto modo a suplir al krausismo como alternativa al tradicionalismo católico. Aunque lo fundamental es que fomentó un casi inédito espíritu de recepción entre los jóvenes intelectuales españoles ante las nuevas ideas.⁸⁰ En suma, el krausismo abonó el terreno para la recepción efectiva de nuevas corrientes filosóficas y científicas, y para la forja de nuevos intelectuales, que no ya tenían por qué padecer aquel proteccionismo ideológico español que nos había condenado durante siglos al ostracismo. Esa fue quizás su principal aportación al panorama filosófico de la Restauración.

Acabamos de ver cómo el krausismo había abierto la puerta de entrada a España de otras corrientes filosóficas y científicas como el positivismo, el evolucionismo o el neokantismo, por las cuales, debía pasar la “modernización” del país.⁸¹ Eso fue precisamente lo que ocurrió, pertrechándose desde estas nuevas corrientes el tránsito de la vieja mentalidad escolástica, con ribetes de idealismo y de romanticismo, hacia la nueva mentalidad positiva y moderna, a partir de la cual se generó un “nuevo clima intelectual”. Las nuevas ideas trajeron aparejado, además, un “nuevo estilo”, que dejaba desfasadas “la dicción retórica, ampulosa” propia de las formas románticas, cargadas de

⁸⁰ En este sentido, Martínez Cuadrado ubica al krausismo “en la base de la renovación de ideas que tendrá lugar en los años ochenta y noventa.” MARTÍNEZ CUADRADO, Miguel. Krausismo y Regeneracionismo. El noventa y ocho en España y en el pensamiento europeo. En *El camino hacia el 98 (Los escritores de la Restauración y la crisis del fin de siglo)*. Madrid: Visor Libros y Fundación Duques de Soria, 1998, p. 36. En la misma línea, escribe Luján Palma sobre el influjo en España del krausismo: “Actuó de plataforma de lanzadera para aquellos que tenían inquietudes investigadoras, introduciendo el espíritu crítico del intelectual y la curiosidad del científico en la sociedad. Esa y no otra, pienso honestamente, fue la aportación del krausismo a la sociedad española de la época: no tanto el dar una nueva filosofía o ideología a un pueblo desorientado intelectualmente, como el de instalarle en el camino del conocimiento desde la crítica;...” LUJÁN PALMA, Eugenio. *Trayectoria intelectual del joven Unamuno: historia de una crisis de fundamentos*. Bilbao: Ayuntamiento de Bilbao, 2003, p. 110.

⁸¹ Según sostiene Martínez Cuadrado: “La modernización suponía abrirse al exterior, singularmente a la vocación europea;...” MARTÍNEZ CUADRADO, Miguel. Krausismo y Regeneracionismo. El noventa y ocho en España y en el pensamiento europeo. En *El camino hacia el 98 (Los escritores de la Restauración y la crisis del fin de siglo)*. Madrid: Visor Libros y Fundación Duques de Soria, 1998, p. 46. La explicación que da al respecto viene a decir que, a partir de la década de 1880, “el esfuerzo para enfrentarse a la nueva sociedad ‘de masas’ que traen consigo la segunda revolución industrial, el sufragio universal de 1890 y la situación de España en el contexto europeo y mundial, requería otras energías y generaciones que, respetando al krausismo y la ILE, se insertaban en realidades y problemas para los que el clásico enfrentamiento entre krausistas y tradicionalistas, o en términos políticos, liberales y conservadores, llevaba a otros derrotos.” *Ibidem*, p. 36.

recursos moralizantes y esteticistas, y abría paso a un “discurso sobrio y sustancioso”, crítico y científico, al modo neokantiano y positivista.⁸²

La llegada del positivismo a España tuvo lugar en torno a 1875, coincidiendo con el inicio de la Restauración. Según Diego Núñez, esta irrupción marcó “un significativo ‘punto de inflexión’ en el pensamiento español decimonónico. Vamos a asistir sencillamente al tránsito de la mentalidad idealista y romántica a la mentalidad positiva en la España del siglo XIX.”⁸³ Más de una década atrás, a principios de los 60, se inició la recepción de las tesis positivistas por parte de algunos círculos de médicos y naturalistas próximos a las teorías evolucionistas, pero se trataba de casos aislados. No obstante, el eco de esta primera irrupción se hizo notar en la década de los 70, como prueba el que apareciesen entonces algunas reflexiones en sentido crítico sobre el positivismo en estudios realizados por autores krausistas, a ojos de los cuales, el positivismo constituía una amenaza para la metafísica, la moral e incluso para la sociedad.⁸⁴ Más allá de estos antecedentes, la llegada del positivismo a España puede ubicarse en torno a los debates que tuvieron lugar en el Ateneo de Madrid durante el curso 1875-76, dentro de la Sección de Ciencias Morales y Políticas, donde el tema de discusión fue: “¿El actual movimiento de las ciencias naturales y filosóficas en sentido positivista, constituye un grave peligro para los grandes principios morales, sociales y religiosos en que descansa la civilización?” En aquellos primeros debates participaron: de un lado, krausistas como Gumersindo de Azcárate y Urbano González Serrano, hegelianos como Rafael Montoro, y espiritualistas eclécticos como Moreno Nieto; y del otro lado, positivistas neokantianos o “criticistas” como José del Perojo y Manuel de la Revilla, y positivistas spencerianos o “dogmáticos” como Luis Simarro, Ustáriz o Carlos M^a Cortezo. No deja de resultar extraño, como ha precisado Abellán, que “los representantes del pensamiento más tradicional y conservador permanezcan marginados, lo que centró la polémica en torno al pensamiento liberal, que se escindió a su vez en dos grupos: los metafísicos y los antimetafísicos...”⁸⁵ Así pues, la “crítica de

⁸² NÚÑEZ RUIZ, Diego. *La mentalidad positiva en España: desarrollo y crisis*. Madrid: Tucur, 1975, p. 32.

⁸³ *Ibidem*, p. 11.

⁸⁴ A este respecto, menciona Diego Núñez dos obras: *Los principios de la moral con relación a la doctrina positivista* (1871) de Urbano González Serrano, y *Estudios críticos de Filosofía, Política y Literatura* (1872) de Francisco de Paula Canalejas. En ambos trabajos, dice Diego Núñez, se acusaba al positivismo de materialismo, en sentido negativo, y se señalaba como “principal riesgo que el positivismo comporta en el plano ético: la defundamentación del edificio moral, con sus inevitables consecuencias en todas las esferas de la conducta humana, tanto jurídica como política y social.” *Ibidem*, pp. 26-27.

⁸⁵ ABELLÁN, José Luis. *Historia Crítica del Pensamiento Español*, vol. 5-1. Madrid: Espasa-Calpe, 1984-89, p. 85. Comparte su opinión Diego Núñez, al afirmar que: “Los Debates del Ateneo ofrecen al

la metafísica idealista” y la “transición hacia las tendencias positivas” fue la cuestión central en aquellos debates.⁸⁶ También alcanzó cierto protagonismo la “amenaza” que el positivismo constituía para la religión, punto en torno al cual giraron las intervenciones de Gumersindo de Azcárate, que defendió en aquellos debates a la religión y a la filosofía como las bases sobre las que había de descansar la sociedad. Por otra parte, pese a que los dos frentes positivistas hicieron grupo frente a krausistas y hegelianos, compartiendo como elemento común la negación de los sistemas especulativos e idealistas, el positivismo que se prefiguró en estos debates del Ateneo de Madrid se define por su ambigüedad, según ha matizado Antonio Jiménez.⁸⁷

El Ateneo de Madrid se convirtió así en el centro que capitalizó la recepción del positivismo en España, pero no fue el único. También el Ateneo de Barcelona, desde la iniciativa de Pedro Estasén, organizó en 1877 un ciclo de conferencias titulado “El positivismo o sistema de las ciencias experimentales”. Al igual que sucedió en Madrid, este ciclo se vio envuelto en enconadas disputas, aunque en este caso no fueron protagonizadas por los krausistas sino por el ala escolástica y ultramontana del Ateneo barcelonés.⁸⁸ Desde uno y otro polo, el impacto del positivismo en España fue creciente en estos comienzos de la Restauración, encontrando una sólida recepción no solo en el mundo académico, sino también en espacios intelectuales y científicos ajenos a la

mismo tiempo el perfil de un pleito filosófico entre los diversos sectores del pensamiento liberal. Son los grupos liberales los protagonistas principales de tales discusiones ideológicas.” Al mismo tiempo subraya, citando las crónicas de Manuel de la Revilla, “el ‘obstinado y pertinaz silencio que guardan los representantes de la escuela ultramontana’, cuyos más significados portavoces en las sesiones ateneístas - Perier, Carballeda, etc.- parecen mantenerse al margen de semejante litigio filosófico.” NÚÑEZ RUIZ, Diego. *La mentalidad positiva en España: desarrollo y crisis*. Madrid: Tucar, 1975, pp. 30-31.

⁸⁶ “En el plano filosófico, la cuestión central en 1875 gira, [...] en torno a la crítica de la metafísica idealista -que casi equivale a decir krausista- y a la transición hacia las tendencias positivas.” *Ibidem*, p. 25.

⁸⁷ “Esta ambigüedad frente al positivismo está muy clara en Gumersindo de Azcárate, quien, por ser el presidente de la sección, llevó a cabo los resúmenes de los debates. En ellos distingue dos tipos de positivismo: un positivismo crítico y otro ontológico o dogmático. Ambos tipos de positivismo declaran la preferencia de los hechos sobre los principios o de la experiencia sobre la especulación, ambos son enemigos irreconciliables de la Metafísica y de la Teología y, en última instancia, ambos aceptan que en el caso de que haya algo más allá del fenómeno de orden trascendental no podemos conocerlo. No obstante, el positivismo ontológico, en contra de esto último, afirma que eso incognoscible que trasciende los fenómenos es la materia, cayendo inconsecuente en un dogmatismo de tipo esencialista. En las discusiones del Ateneo defendían la postura crítica Revilla y Perojo, mientras que en la dogmática se alineaban Simarro, Cortezo, Ustáriz, Camó, etc.” JIMÉNEZ GARCÍA, Antonio. La implantación del krausopositivismo en España. En *Actas de IV Seminario de Historia de la Filosofía Española*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1986, p. 652.

⁸⁸ De ello tenemos noticia por Diego Núñez: “El ciclo, tal como había acontecido en los debates madrileños, no tardó en crear una alta tensión polémica entre el público asistente: si bien encontró una opinión muy favorable de los sectores liberales, según atestigua la prensa de la época, las presiones ultramontanas, entonces dominantes en el Ateneo, consiguieron suspenderlo a la quinta conferencia, teniéndolo que continuar el conferenciante en el Colegio de Abogados.” NÚÑEZ RUIZ, Diego. *El darwinismo en España*. Madrid: Castalia, 1977, p. 36.

universidad, como los cafés, ciertos círculos de médicos y naturalistas, o las redacciones de algunos diarios y revistas. A través de estas y de otras vías, el positivismo fue impregnando la atmósfera cultural y científica del país.⁸⁹ En esa línea, también es preciso mencionar los principales órganos de expresión y difusión del positivismo en España, que fueron la *Revista Contemporánea* y *Anales de Ciencias Médicas*, ambas fundadas por el cubano José del Perojo en 1875 y 1876, respectivamente. En ellas, escribían filósofos como Manuel de la Revilla o Rafael Montoro, y médicos como Simarro, Ustáriz, Cortezo..., pues el estamento médico, como antes señalamos, fue clave en la introducción del positivismo en España. También es preciso mencionar la revista barcelonesa *El Porvenir*, fundada en 1876 bajo la dirección de Isidoro Domenech, y donde escribían los positivistas catalanes Pedro Estasén, Pompeyo Gener, Valentí Almirall... A través de estas revistas y de la labor de difusión que fueron desarrollando desde otros medios los nuevos adeptos, la mentalidad positiva fue arraigando en España, expandiéndose en pocos años desde la filosofía y la ciencia a otros campos como la política o la literatura.⁹⁰ En el terreno filosófico y científico, el positivismo supuso importantes avances, sobre todo, en el sentido de apertura a los nuevos criterios experimentales con que había de operar la ciencia y de dotación a la filosofía de su nuevo rol en aquel escenario.⁹¹ De igual modo, en el terreno político, encontró una notable aceptación entre los liberales desencantados del krausismo, que vieron en la el positivismo un arma frente al elemento tradicionalista-católico dominante y una legitimación del orden social burgués por el que ellos apostaban. Ahora bien, hay que tener en cuenta que ese liberalismo se situó más cerca de la burguesía conservadora de la Restauración, que buscaba “tranquilidad social y prosperidad económica”, que de la burguesía progresista del Sexenio, inspirada en “los

⁸⁹ En ese sentido, ha subrayado Pedro Ribas que “el positivismo no fue una corriente de influjo meramente académico, sino que rápidamente se convirtió en un verdadero clima cultural. En su vertiente darwinista, el positivismo rebasó los círculos académicos para llegar a ser tema literario y hasta tertulia de café.” RIBAS, Pedro. Unamuno lector de Hegel. CCU, XXIX, 113.

⁹⁰ En este sentido, ha escrito Jover Zamora: “El positivismo se ha incrustado en los saberes y en las mentalidades -no sin resistencia de ideologías y mentalidades tradicionales-, y hay frutos que manifiestan su influjo fecundante tanto en el campo de las ciencias naturales y de las ciencias sociales como en el de la literatura (naturalismo);...” JOVER ZAMORA, José María. La época de la Restauración. Panorama político social, 1875-1902. En *Historia de España* (dirigida por Manuel Tuñón de Lara), vol. VIII. Barcelona: Labor, 1990, pp. 271-272.

⁹¹ Según Diego Núñez: “En el plano filosófico y científico, el pensamiento positivo va a engendrar un fuerte impulso en la extensión de una cultura científica y en la formación de una línea filosófica en estrecho contacto con el camino de la ciencia experimental. Esta línea de Filosofía científica se desenvuelve espoleada por la ineludible incitación del creciente desarrollo histórico del saber científico-positivo, a la par que viene a proporcionar a la actividad filosófica su adecuada legitimación en semejante contexto.” NÚÑEZ RUIZ, Diego. *La mentalidad positiva en España: desarrollo y crisis*. Madrid: Tucur, 1975, p. 13.

ideales románticos del primer liberalismo”.⁹² En cuanto a la literatura, desde el impulso positivista apareció como alternativa al costumbrismo romántico, ya desfasado, el naturalismo francés. Sin embargo, este acabó siendo redefinido hacia 1880 como un “realismo”, que cultivaron Clarín, Pérez Galdós, Pardo Bazán..., y que se adaptaba mejor a la mentalidad española al ser capaz de abarcar lo natural y lo espiritual, como ya vio entonces Manuel de la Revilla.⁹³

Por otra parte, en esta fase de recepción del positivismo en España, hay que tener en cuenta que se topó con dos corrientes enemigas, dada su aversión tanto a la metafísica como a la religión. Por un lado, con el krausismo, que vio mermados avances en los sectores liberales y progresistas del país por la creciente acogida que allí encontró el positivismo. Por otro lado, con la escolástica neotomista, a la que estaban aferrados los sectores tradicionalistas de la élite intelectual española, que veían en el positivismo una amenaza para el orden moral y social del país, y para las bases fundamentales de la filosofía y la religión.⁹⁴ De ahí derivaron las principales resistencias con que esta nueva corriente se topó en España, no tanto de sus renovadores planteamientos filosóficos, como de la amenaza que constituía, a ojos de católicos y krausistas, para el orden moral, social y religioso. No en vano, Tuñón de Lara habla del “positivismo agnóstico de la época”, en el sentido de que se le identificaba como un planteamiento materialista.⁹⁵ Asimismo, también hay que mencionar, siguiendo a Diego Núñez, que dentro de la

⁹² A este respecto, ha subrayado Diego Núñez que “la mentalidad positiva contribuirá de manera decisiva, en el último cuarto del siglo XIX, a perfilar teóricamente los nuevos rumbos reformistas del liberalismo español.” *Ibidem*, p. 13. En la misma línea, sostiene Abellán: “el positivismo como filosofía va a tener la importante función ideológica de legitimar el nuevo régimen: se pasa de la burguesía progresista, que protagonizó el sexenio democrático, a la burguesía conservadora, que será la base social de la nueva situación política:...” ABELLÁN, José Luis. *Historia Crítica del Pensamiento Español*, vol. 5-1. Madrid: Espasa-Calpe, 1984-89, p. 74.

⁹³ “El naturalismo, que es la demagogia de la escuela, no prevalecerá, y el principio fundamental del realismo, combinado con lo que hay de verdadero en el idealismo, será la base de una nueva estética y de un arte nuevo.” REVILLA, Manuel de. El naturalismo en el arte. En *Krausismo: Estética y literatura* (edición de Juan López Morillas). Barcelona: Labor, 1973, p. 184. Abellán refiere a este respecto que: “Positivismo y krausismo se conjugaron en filosofía de la misma forma que naturalismo e idealismo lo hicieron en literatura; de aquí que el naturalismo ortodoxo fracasara y, en cambio, ocupe su lugar ese realismo al que se refieren todos los autores, donde siempre hay lugar para la belleza de la forma y la libertad creadora del artista, manifestación, en definitiva, de un cierto idealismo.” ABELLÁN, José Luis. *Historia Crítica del Pensamiento Español*, vol. 5-1. Madrid: Espasa-Calpe, 1984-89, pp. 399-400. Esta cuestión del “realismo” español en la novela ya ha sido analizada en este trabajo: Cfr. pp. 433-436.

⁹⁴ A este respecto, escribe Diego Núñez: “Más que sus estrictos planteamientos metodológicos y filosóficos, lo que del positivismo provocó mayor virulencia polémica fue la cuestión de sus consecuencias morales y sociales.” NÚÑEZ RUIZ, Diego. *La mentalidad positiva en España: desarrollo y crisis*. Madrid: Tucar, 1975, p. 37. A lo que añade poco después: “El positivismo comporta, pues, para la mayoría de sus críticos, tanto krausistas como espiritualistas eclécticos, una verdadera ‘crisis de fundamentos’ de la vida moral y social, al despojarla de sus referencias metafísicas. [...] El relativismo y el fenomenalismo positivistas son tanto más perturbadores cuanto vienen a desintegrar el edificio de la ‘ciencia integral’ idealista y espiritualista.” *Ibidem*, p. 40.

⁹⁵ TUÑÓN DE LARA, Manuel. *La España del siglo XIX*, vol. II. Barcelona: Laia, 1980, p. 112.

crítica neotomista al positivismo, se dieron “dos actitudes: una, tajante y rígida, representada por Ortí y Lara, [...] Pidal y Mon, etc.; y otra, más abierta y matizada, encarnada por Fray Ceferino González, Fray J. T. González y Arintero, Hernández Fajarnés, etc.”⁹⁶ En todo caso, lo que queremos subrayar es que estos enfrentamientos marcaron los primeros compases del positivismo en España entre 1875 y 1880, donde podemos ubicar su etapa de recepción y arraigo.⁹⁷

Fue a partir de entonces, en la década de los 80, cuando tuvieron lugar el asentamiento definitivo de la mentalidad positiva en España y su verdadera expansión, a lo cual contribuyó decisivamente la filosofía de Herbert Spencer, que se convirtió en el referente del positivismo en España.⁹⁸ Incluso antes de los debates del Ateneo de 1875-76, el nombre de Spencer ya andaba circulando a partir de estudios y traducciones parciales que aparecieron en algunas revistas españolas. La clave de este éxito, según Rafael Chabran, radicaba en que “los positivistas creían que la filosofía, tal y como se encontraba en la obra de Spencer, podría liberar la indagación filosófica de la

⁹⁶ NÚÑEZ RUIZ, Diego. *La mentalidad positiva en España: desarrollo y crisis*. Madrid: Tucur, 1975, pp. 41-42.

⁹⁷ “En lo ideológico, el segundo lustro de los setenta presencia la recepción de una filosofía positivista que todavía no va a producir, empero los frutos propiamente nacionales que veremos aparecer más adelante; persiste un idealismo, tanto en la filosofía como en la literatura, que manifiesta cierta inercia con respecto al krausismo vigente en los años sesenta y durante el Sexenio, y que entra en pugna con el pragmatismo, cínico a veces, de una filosofía oficial sin excesivas convicciones.” JOVER ZAMORA, José María. La época de la Restauración. Panorama político social, 1875-1902. En *Historia de España* (dirigida por Manuel Tuñón de Lara), vol. VIII. Barcelona: Labor, 1990, p. 273.

⁹⁸ Sobre la importante influencia de Spencer sobre los positivistas españoles se han pronunciado diferentes investigadores. Diego Núñez afirma que: “Spencer es, sin duda, uno de los autores más comentados y citados en el último cuarto del siglo XIX español.” NÚÑEZ RUIZ, Diego. La presencia del evolucionismo en la filosofía española decimonónica. En *La crisis de fin de siglo: ideología y literatura*. Barcelona: Ariel, 1975, p. 51. Del mismo modo, Francisco Villacorta subraya cómo Spencer “adquirirá en el último tercio del siglo XIX gran difusión en España.” VILLACORTA BAÑOS, Francisco. *Burguesía y cultura. Los intelectuales españoles en la sociedad liberal, 1808-1931*. Madrid: Siglo Veintiuno, 1980, p. 82. Rafael Chabran también ha subrayado sobre Spencer “la influencia y popularidad que disfrutó, y especialmente, la importancia de que gozó entre ciertos sectores de la sociedad española de fin de siglo.” CHABRAN, Rafael. Miguel de Unamuno: traductor de Herbert Spencer. En *Anuario del Departamento de Filosofía -Universidad Autónoma de Madrid-*, 1986-1988, p. 34. En la misma línea, José Alberich sostiene que: “Si en el positivismo español predominaron al principio las ideas de Comte y Littré, pronto el cientifismo británico, representado por Spencer y reforzado por los descubrimientos de Darwin tomaría la avanzada del movimiento filosófico.” ALBERICH, José. Sobre el positivismo de Unamuno. CCU, IX, 62. Abellán, por su parte, matiza que la recepción de Spencer en España cuajó fundamentalmente entre los sectores más progresistas: “la introducción de las doctrinas de Herbert Spencer admiten lecturas más progresivas y acordes con la dinámica de los sectores avanzados de la sociedad española, [...] Por un lado, Spencer introduce un nuevo sentido sintético en las aportaciones de las ciencias positivas al integrarlas en una nueva concepción de carácter totalizador. Así resulta que la teoría transformista -tan esencial al positivismo- se inserta dentro de una concepción global del mundo, que al tiempo que le sirve de proyección va a permitirle una mayor difusión, evidente en el prestigio intelectual que el spencerismo adquirió en nuestro país. Por otro lado, Spencer deja abierta la posibilidad de la experiencia religiosa, a través de su noción de *lo incognoscible*, lo que facilita el paso del krausismo al positivismo...” ABELLÁN, José Luis. *Historia Crítica del Pensamiento Español*, vol. 5-1. Madrid: Espasa-Calpe, 1984-89, p. 78.

especulación puramente metafísica y de esta forma se podría establecer la filosofía sobre los cimientos firmes del método científico.”⁹⁹ Esta tendencia del positivismo constituyó entonces una gran atracción, sobre todo, para los jóvenes universitarios, aspirantes a incorporarse a la intelectualidad española, que vieron ahí una de las posibles vías de renovación de que tan urgida estaba la mentalidad del país. Ahí precisamente podríamos incluir a Miguel de Unamuno, que durante sus años de estudiante en Madrid, “se inserta en la corriente positivista, que en aquellos momentos posee gran fuerza en España.”¹⁰⁰ El mismo Unamuno reconocía en *Del sentimiento trágico de la vida* (1913) esta fuerte presencia del positivismo en el clima filosófico y científico español de entonces: “El positivismo nos trajo una época de racionalismo, es decir, de materialismo, mecanicismo y moralismo.” (OCE, VII, 195) Estaríamos, pues, en una coyuntura filosófica dominada por un positivismo en auge y con el idealismo y el krausismo en declive, pero en la que no se renunciaba del todo a la especulación metafísica.

Es importante, por otra parte, no confundir el despliegue del positivismo en España como un movimiento homogéneo, pues, por el contrario, se fue escindiendo a lo largo de estos años en distintas vertientes, según ha señalado Nelson Orringer y ha analizado en profundidad Eusebio Fernández García.¹⁰¹ Entre estas vertientes del positivismo, la que con mayor fuerza arraigó entonces en España fue el krausopositivismo. Comentábamos antes, que en este escenario filosófico español de finales de los 70 y comienzos de los 80, se vieron enfrentadas dos corrientes: el krausismo, que había sido dominante entre los sectores liberales y progresistas del país

⁹⁹ CHABRAN, Rafael. Miguel de Unamuno: traductor de Herbert Spencer. En *Anuario del Departamento de Filosofía* -Universidad Autónoma de Madrid-, 1986-1988, p. 35.

¹⁰⁰ RIBAS, Pedro. *Para leer a Unamuno*. Madrid: Alianza, 2002, p. 86.

¹⁰¹ Orringer ha dibujado un mapa de la intelectualidad española del último tercio del XIX, a partir de la presencia de “un positivismo neokantiano con su centro en Madrid; un positivismo naturalista enraizado en las ciencias naturales, [...] un evolucionismo tomado de Darwin y Spencer, y un krausopositivismo profesado por los asociados a la Institución de Libre Enseñanza:...” ORRINGER, Nelson R. El horizonte krausopositivista de “En torno al casticismo”. En *El joven Unamuno en su época*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1997, p. 32. Por su parte, Eusebio Fernández ha deslindado en cinco vertientes la presencia del positivismo en España: 1) Positivismo naturalista, vinculado a quienes se dedicaban a las ciencias naturales y escribían en la revista *Anales de Ciencias Médicas*, como Luis Simarro, Carlos M^a Cortezo, Pedro Mata y Fontanet...; 2) Positivismo neokantiano, con la *Revista Contemporánea* como órgano de difusión y representado por José del Perojo y Manuel de la Revilla; 3) Comtismo, de poco peso, pero defendido por algunos conservadores catalanes como Pedro Estasén o Pompeyo Gener; 4) Positivismo evolucionista-darwinista, con Spencer como referente, y sostenido por Laureano Calderón o Augusto González Linares; 5) Krausopositivismo, al que se aferraron filósofos desencantados del krausismo, pero que buscaban su articulación con las tesis positivistas, como Nicolás Salmerón, Urbano González Serrano o Manuel Sales y Ferré. Cfr. FERNÁNDEZ, Eusebio. *Marxismo y positivismo en el socialismo español*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1981, pp. 56-71.

durante las dos décadas anteriores, y el positivismo, que desde mediados de los años 70 vivía en un crecimiento progresivo y había contribuido a la frenada de la expansión krausista. En ese sentido, sostenía Donald Shaw que “el fracaso del Krausismo abrió una brecha entre los seguidores de la tradición germánica y los Positivistas.”¹⁰² Sin embargo, este enfrentamiento se vio mitigado por la aparición del krausopositivismo, que sintetizaba la especulación idealista, heredada del krausismo, con el método de observación experimental positivista.¹⁰³ En cierto modo, como sugiere Paolo Tanganelli, el krausopositivismo pasó a sintetizar el ambiente filosófico español de la Restauración.¹⁰⁴ Se trataba de poner freno a los excesos especulativos en que había caído el krausismo español y de dar cabida a los importantes avances científicos de la época, como la teoría evolucionista o la psicología fisiológica. Los krausopositivistas se adhirieron así a “ciertas fórmulas conciliadoras de la razón y la experiencia”, desde las cuales confiaban superar tanto la propensión especulativa del krausismo, como el rígido empirismo del positivismo. En palabras de Diego Núñez: “Se trata de conciliar, [...] la ciencia positiva y la especulación filosófica, elevándose del escueto dato empírico a formulaciones sintéticas y generalizadoras sobre la realidad.”¹⁰⁵ Esto implica que el krausopositivismo constituyó un intento de salvar a la metafísica, repudiada por el positivismo ortodoxo de Comte, pero que podía recuperarse desde los renovadores planteamientos de Spencer.¹⁰⁶ El proceso de “positivación” de la metafísica idealista se efectuó a partir de tres categorías: el devenir, la organicidad y el monismo.¹⁰⁷ Esta

¹⁰² SHAW, Donald. *La generación del 98*. Madrid: Cátedra, 1978, p. 30.

¹⁰³ Antonio Jiménez lo definió en los siguientes términos: “Por krausopositivismo entiendo la tendencia filosófica que trata de conjugar lo que, en principio, parecen dos opciones totalmente opuestas, la idealista y la positivista, con sus respectivos métodos, el especulativo y el experimental, para superar el dualismo racionalista de mundo moderno.” JIMÉNEZ GARCÍA, Antonio. La implantación del krausopositivismo en España. En *Actas de IV Seminario de Historia de la Filosofía Española*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1986, p. 650. Asimismo, en palabras de Abellán glosando a Salmerón, se trataba de buscar “fórmulas conciliadoras de la razón y la experiencia”, una “vía media” “entre el ‘viejo trascendentalismo metafísico’, de una parte, y ‘los estrechos espíritus del positivismo contemporáneo’, por otra...” ABELLÁN, José Luis. *Historia Crítica del Pensamiento Español*, vol. 4. Madrid: Espasa-Calpe, 1984-89, p. 515.

¹⁰⁴ “Tal vez la nota dominante de la Restauración española sea el afán con que se intentan compaginar los métodos inductivos positivistas con las obsoletas construcciones de la metafísica idealista.” TANGANELLI, Paolo. *Hermenéutica de la crisis en la obra de Unamuno entre finales del siglo XIX y comienzos del XX: la “crisis del 97” como posible exemplum de la crisis finisecular*. Tesis Doctoral, Universidad de Salamanca, 2000, p. 41.

¹⁰⁵ NÚÑEZ RUIZ, Diego. *La mentalidad positiva en España: desarrollo y crisis*. Madrid: Tucur, 1975, p. 53.

¹⁰⁶ En este sentido, Gómez Molleda ha definido el krausopositivismo como “un positivismo analítico de orientación idealista y trascendente”. GÓMEZ MOLLEDA, Dolores. *Los reformadores de la España Contemporánea*. Madrid: CSIC, 1966, p. 55.

¹⁰⁷ “las categorías básicas de la ontología idealista van a experimentar un proceso de positivación: la idea de *devenir*, característica de la filosofía de la historia idealista, se transforma, bajo el influjo del moderno

última fue la que cobró más peso, desembocando buena parte de los krausopositivistas en un “monismo positivo”, que construyeron desde procesos inductivos y en el que instalaron su concepción unitaria del mundo. Desde ahí podemos entender cómo la dimensión religiosa y trascendente del krausismo quedaba en cierto modo a salvo con el krausopositivismo, gracias a la proliferación de escritos de Tiberghien y a la creciente presencia de Spencer y su noción de “lo Incognoscible”.¹⁰⁸

Entre los adeptos a la nueva corriente krausopositivista, se encontraban algunos veteranos krausistas abiertos a la recepción de planteamientos positivistas moderados. Ese fue el caso de Nicolás Salmerón, a quien podemos considerar iniciador de la positivación del krausismo en España.¹⁰⁹ Haciendo un inciso, esto no debe causarnos

naturalismo, en la de *evolución*; al sentido ético-espiritual de la *organicidad* krausista, le sustituye ahora otro de tipo biológico natural; y del *monismo* idealista especulativo pasamos a un monismo científico o positivo, fundado en sólidos agarraderos científicos.” NÚÑEZ RUIZ, Diego. *La mentalidad positiva en España: desarrollo y crisis*. Madrid: Tucur, 1975, p. 59.

¹⁰⁸ Diego Núñez ha subrayado a este respecto que: “con su noción de lo *Incognoscible*, Spencer mantendrá una ventana abierta a la experiencia religiosa, que será muy bien acogida por aquellos grupos liberales deseosos de evitar un conflicto irreductible entre las nuevas ideas científicas y los sentimientos religiosos.” NÚÑEZ RUIZ, Diego. *El darwinismo en España*. Madrid: Castalia, 1977, p. 45. En la misma línea, sostiene Francisco Villacorta: “Spencer había emprendido la tarea de superar las limitaciones metodológicas empiristas del positivismo por medio de una concepción científica sintética que englobase sus datos dispersos en una filosofía general del hombre y de la sociedad. Su noción de lo Incognoscible dejaba abierta, por otra parte, el camino a la experiencia religiosa y al sentimiento moral, a los que parecía despreciar el materialismo positivo...” VILLACORTA BAÑOS, Francisco. *Burguesía y cultura. Los intelectuales españoles en la sociedad liberal, 1808-1931*. Madrid: Siglo Veintiuno, 1980, p. 82. Suscribe este juicio Abellán, al afirmar que Spencer “a través de la noción de lo incognoscible facilita la transformación de una filosofía con amplia base religiosa, como es el krausismo, a los planteamientos eminentemente materialistas del positivismo. En realidad, el problema religioso anidaba como cuestión de fondo en todos los pensadores españoles deseosos de abrirse a una concepción filosófica de base científica, y éste es el sentido de la proliferación de traducciones de G. Tiberghien que se produce en España a partir de los años setenta. En 1873, Nicolás se felicita -en un prólogo puesto a los *Estudios sobre la religión*, del filósofo belga-, de que se traduzca dicha obra en la que se reivindica ‘la divina alianza de la fe religiosa con la ciencia’, [...] Al final del prólogo, Salmerón expresa su satisfacción por la publicación del libro que permite ‘restaurar y mantener el espíritu religioso en las sociedades modernas’ [...] En esta línea hay que entender la traducción diez años posterior de otro libro de Tiberghien, cuyo título -*Krause y Spencer*-” ya es de por sí bastante significativo;...” ABELLÁN, José Luis. *Historia Crítica del Pensamiento Español*, vol. 5-1. Madrid: Espasa-Calpe, 1984-89, (p. 81.

¹⁰⁹ A propósito de Salmerón, sostiene Antonio Jiménez que ya en 1875 se atisbaba su aproximación al positivismo, visible en la edición que hizo junto a Urbano González Serrano del *Ensayo teórico e histórico sobre la generación de los conocimientos humanos* de Tiberghien, especialmente en el Apéndice que incorporaron al mismo. No obstante, es en el Prólogo que Salmerón escribió en 1878 a la obra *Filosofía y Arte* de Hermenegildo Giner, donde puede observarse ya sin dudas “el paso del krausismo al positivismo”. JIMÉNEZ GARCÍA, Antonio. La implantación del krausopositivismo en España. En *Actas de IV Seminario de Historia de la Filosofía Española*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1986, pp. 654-655. De hecho, podemos leer en dicho Prólogo: “No basta, hoy, sobre todo, la especulación para el filósofo, ni puede limitarse a sistematizar los datos de la conciencia; necesita conocer a lo menos los capitales resultados de la observación y la experimentación en las ciencias naturales. [...] Fechner, Wundt, Spencer, Hartmann y tantos otros sabios naturalistas y pensadores eminentes, se dan ya la mano, reconociendo los unos que del fondo de la experimentación brotan datos especulativos, afirmando los otros que la especulación no es abstracta, ni persigue entidades extrañas a la concreción de la realidad.” GINER, Hermenegildo. *Filosofía y Arte* (prólogo de Nicolás Salmerón). Madrid: Imp. M. Minuesa de los Ríos, 1878, pp. XII-XIII.

extrañeza si tenemos en cuenta, siguiendo a Antonio Jiménez, que el krausismo fue “una filosofía en constante cambio y evolución”, capaz de adaptarse a la marcha de los tiempos, y que lo que hizo en esta situación fue “renovarse” desde la influencia positivista.¹¹⁰ A Salmerón le siguieron otros eminentes profesores e investigadores como Urbano González Serrano, Adolfo González Posada o Manuel Sales y Ferré, y también algunos jóvenes estudiantes, como Miguel de Unamuno, en cuyos escritos filosóficos más tempranos se refleja la incidencia de este nuevo horizonte intelectual krausopositivista, como veremos. Cabe añadir que el término “krausopositivismo” fue acuñado por Adolfo González Posada en 1892 para referirse a la filosofía de Urbano González Serrano.

Uno de los legados más importantes que el krausopositivismo dejó en España fueron las ciencias sociales, campo de investigación en el que se empezó a trabajar con intensidad en esta época, con Spencer como referente, si bien sobre un terreno ya abonado por el krausismo.¹¹¹ Se trataba de buscar un instrumento capaz de racionalizar positivamente la realidad social del país y de someterla a análisis, y lo encontraron en las ciencias sociales, que ya llevaban en boga algunos años en otros países europeos. Las figuras más significativas en España de este nuevo campo de estudio fueron: Urbano González Serrano, cuya *Sociología científica* (1884) fue probablemente la primera obra de esta disciplina en nuestro país; Manuel Sales y Ferré, que escribió un extenso *Tratado de Sociología* (1889-1897); y ya más tardíamente, Adolfo González Posada, autor de títulos como *Sociología contemporánea* (1904) o *Principios de Sociología* (1908).¹¹²

Con esta ola expansiva del krausopositivismo, además de la sociología, también cuajaron en España los estudios de psicología. Dicho campo había sido de gran relevancia en la doctrina misma de Krause y de sus discípulos Ahrens y Tiberghien, que vieron en la investigación analítica del espíritu o “ciencia del alma”, un punto de partida

¹¹⁰ “El paso del krausismo al positivismo es una evolución lógica y natural en la mayoría de los krausistas, es una evolución que se produce sin trauma alguno, pues en ningún momento se da un abandono absoluto de las tesis krausistas, sino que lo que se produce más bien es un acomodo de ciertos aspectos irrenunciables del idealismo dentro del análisis positivista de la realidad.” JIMÉNEZ GARCÍA, Antonio. La implantación del krausopositivismo en España. En *Actas de IV Seminario de Historia de la Filosofía Española*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1986, p. 653.

¹¹¹ A propósito de esto último, ha incidido Yvan Lissorgues en “el hecho de que, en España, la sociología moderna nazca en el ámbito del pensamiento liberal fortalecido por el idealismo krausista y enriquecido por el empirismo derivado del positivismo.” LISSORGUES, Yvan. Leopoldo Alas, *Clarín*, frente a la crisis del fin de siglo. En *El camino hacia el 98 (Los escritores de la Restauración y la crisis del fin de siglo)*. Madrid: Visor Libros y Fundación Duques de Soria, 1998, p. 161.

¹¹² Cfr. NÚÑEZ RUIZ, Diego. *La mentalidad positiva en España: desarrollo y crisis*. Madrid: Tucur, 1975, pp. 137-146.

fundamental para la necesaria reorientación de la metafísica. Ahora bien, estas investigaciones de los krausistas no se correspondían con la psicología como tal, ya que no operaban con una metodología científica, que fue precisamente lo que determinó el despegue de la psicología como ciencia en la segunda mitad del XIX. Esa fue precisamente una de las aportaciones del krausopositivismo, que inició en España los estudios e investigaciones de la nueva psicología experimental, y puso en circulación entre los científicos y filósofos españoles los nombres de Wünder, Fechner, Lotze, Helmholtz, Ribot..., es decir, los padres de la moderna psicología científica.¹¹³ Esto constituyó un cambio radical en la situación de los estudios de psicología en España, pues durante el resto del siglo habían permanecido postrados en el seno de la neoescolástica.¹¹⁴ Los krausopositivistas españoles habían encontrado además en esta psicología científica “el principal vehículo de positivación y un puente oportuno para pasar de la filosofía idealista a la positiva,...”¹¹⁵ Entre los primeros impulsores de la psicología positiva y experimental en España, cabe destacar a Pedro Mata, Luis Simarro y, sobre todo, Urbano González Serrano, que fue quien desempeñó un papel más relevante en este campo, firmando títulos como *La psicología contemporánea* (1880), *Manual de psicología* (1880) o *La psicología fisiológica* (1886). También Giner de los Ríos desarrolló una importante labor en la recepción de la psicología científica en España, como deja ver en sus *Lecciones sumarias de Psicología* (1878). Y no debemos dejar de mencionar a Mariano Arés, catedrático de Metafísica de la Universidad de

¹¹³ A este respecto, ha subrayado Lafuente Niño: “la introducción de la psicología científica en España [...] se realiza a través de la aportación directa o del influjo del krausismo positivo. En la compleja situación de la filosofía y la psicología española de la época de la Restauración, se perfila nítidamente en los intelectuales vinculados de algún modo a la tradición de pensamiento krausista una común preocupación por cuestiones psicológicas, que configura lo que acaso pueda considerarse como la línea argumental de la incorporación de la nueva psicología en nuestro país.” LAFUENTE NIÑO, Enrique. Sobre los orígenes de la psicología científica en España. El papel del movimiento krausista. *Estudios de Psicología*, 1980, nº 1, p. 143.

¹¹⁴ Sobre esta situación de la psicología en España durante el siglo XIX, ha escrito Rafael Chabran: “La psicología de esa época se basaba en el escolasticismo o mejor dicho en el neoescolasticismo que tenía sus raíces en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino. Es decir, [...] ‘Psychologia igitur est scientia de anima’. [...] la psicología de esa época era psicología sistemática pre-científica en la que las teorías psicológicas son brotes de la epistemología o de la ética. Sin embargo, para los seguidores del pensamiento neoescolástico, el hombre era principalmente un alma que utilizaba un cuerpo y el estudio de la psicología, lógica y ética tenía como propósito básico el conocer el propósito primordial del hombre, es decir, conocer a Dios y conseguir la salvación. Como sabemos, no fue hasta la última parte del siglo XIX -con la llegada del positivismo y otras corrientes del materialismo- que la psicología pudo librarse de las especulaciones metafísicas del pensamiento tradicional y neoescolástico. Sólo hasta cuando llegó el momento en que la psicología pudo dejar sus bases idealistas podemos hablar de la existencia de una psicología experimental. En España, como sabemos, esto no ocurrió hasta la llegada del positivismo y el krausopositivismo.” CHABRAN, Rafael. Unamuno y la psicología moderna. *Arbor*, marzo 1998, nº 627, p. 332.

¹¹⁵ NÚÑEZ RUIZ, Diego. *La mentalidad positiva en España: desarrollo y crisis*. Madrid: Tucar, 1975, p. 51.

Salamanca y que vio “en los modernos trabajos de la Psicología experimental una excelente base científica para construir nuevas concepciones filosóficas más sólidas y positivas...”¹¹⁶ Mariano Arés tradujo además al castellano algunos de los libros más importantes de la reciente psicología fisiológica, la *Psicología inglesa contemporánea* de T. Ribot, que se publicó en 1877. No obstante, entre las obras extranjeras de referencia en este campo, la de mayor calado fue la obra de Wünder, *Fundamentos de psicología fisiológica*, publicada por primera vez en España en 1874, y que alcanzó una difusión inusitada, rebasando los ámbitos científicos y académicos.

En este mismo contexto de recepción y arraigo de la mentalidad positiva en España se produjo también la llegada del darwinismo y el evolucionismo, que resultó igualmente tardía respecto al resto de países europeos y encontró asimismo una fuerte oposición, dada la raigambre católica del país y la postura conservadora de las instituciones oficiales.¹¹⁷ En España, como ha subrayado Diego Núñez, reinaba una “falta de estimación social y política por la ciencia”, considerada como un factor improductivo y que era dotada de medios insuficientes para su desarrollo.¹¹⁸ En estas circunstancias, “la actividad científica ha de refugiarse necesariamente en la esforzada labor de una minoría de hombres abnegados.”¹¹⁹ Entre esos hombres se contaban quienes, a finales de la década de 1860, auspiciaron la llegada de las teorías transformistas, como Rafael García Álvarez y José Monlau, catedráticos de Historia Natural de los Institutos de Segunda Enseñanza de Granada y Barcelona, respectivamente, y sobre todo, Antonio Machado y Núñez, que difundió las ideas transformistas desde la Cátedra de Historia Natural de la Universidad de Sevilla, y desde la *Revista Mensual de Filosofía, Literatura y Ciencias*, fundada en 1869. Todos ellos vieron favorecidas su propagación de las teorías transformistas a partir del Sexenio Revolucionario, que trajo consigo, como vimos, una importante efervescencia científica

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 51.

¹¹⁷ Sobre este punto, sostiene Diego Núñez: “La ausencia en la España del siglo XIX de una auténtica revolución burguesa, que hubiese realizado las transformaciones económicas y culturales adecuadas para la operatividad del pensamiento científico, nos colocará en una posición distorsionada respecto de la europea. Mientras que en Inglaterra o Francia, por ejemplo, la crítica a la teoría transformista proviene de normales discrepancias en el escueto terreno científico, [...] en el caso español, en cambio, la oposición al transformismo procede de unos sectores tradicionales que tienen en la vida nacional un peso institucional y sociocultural tan vigoroso o más que el de los progresistas.” NÚÑEZ RUIZ, Diego. *El darwinismo en España*. Madrid: Castalia, 1977, p. 14.

¹¹⁸ Desde la alianza entre la Iglesia y la derecha tradicional, dice Diego Núñez: “Se creó así en el país una constante atmósfera de imbricación político-religiosa, a contrapelo del creciente ritmo de secularización de la vida moderna, que imposibilitaba el correcto planteamiento de las cuestiones científicas y bloqueaba el libre desarrollo intelectual con las trabas institucionales de rigor...” *Ibidem*, p. 20.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 16.

y una nueva actitud de recepción más abierta a las corrientes europeas. En palabras de Diego Núñez:

gracias a la libertad de expresión del sexenio revolucionario, el transformismo darwiniano se propagará ampliamente, a la par que se va a convertir en uno de los principales focos polémicos de la época, desbordando el estricto campo científico natural y alcanzando una virulenta proyección ideológica. [...] el darwinismo constituirá en este sentido una de las manifestaciones más significativas en el plano cultural del desdoblamiento y polarización de la conciencia nacional.¹²⁰

Con esto último, se refiere Diego Núñez al sempiterno enfrentamiento entre tradicionalistas católicos y progresistas liberales, que mantenía escindida a la sociedad española y que estallará en el terreno intelectual con las polémicas entre religión y ciencia desatadas a partir de 1875. Sobre este punto, hemos de insistir en la férrea oposición que las teorías transformistas y darwinistas encontraron en España, tanto desde la mentalidad religiosa popular, como desde la Iglesia católica misma.¹²¹ Pese a ello, durante los años del Sexenio se había producido una “avalancha bibliográfica” de traducciones y estudios sobre las teorías transformistas y sobre el darwinismo, aunque las primeras traducciones de obras de Darwin no llegarían hasta la Restauración, publicándose en primer lugar *El origen del hombre* (1876), y al año siguiente, *El origen de las especies* (1877). Igualmente, la *Revista Contemporánea*, que dirigía José del Perojo, contribuyó decisivamente desde 1875 a la difusión del darwinismo en España. Otro centro importante para la difusión de las teorías evolucionistas fue la Facultad de Medicina de la Universidad de Valencia, donde el catedrático de Anatomía era Peregrin Casanova, que había estudiado con Haeckel. Como él, numerosos científicos y filósofos derivados del krausismo, del positivismo o del neokantismo, se adhirieron a la defensa y la difusión de las ideas darwinistas. Fueron los casos de los médicos Luis Simarro, Ustáriz, Gaspar Sentiñón y Rafael Ariza, del naturalista Augusto González Linares, del geólogo Salvador Calderón, del botánico Blas Lázaro, del entomólogo Ignacio Bolívar, del físico Serrano Fatigati, del bioquímico Laureano Galderón, del antropológico Francisco M^a Tubino, o del sociólogo Manuel Sales y Ferré.¹²² Gracias a su impulso, a partir de la década de los 70, se vivió en España un auge creciente del evolucionismo,

¹²⁰ NÚÑEZ RUIZ, Diego. La presencia del evolucionismo en la filosofía española decimonónica. En *La crisis de fin de siglo: ideología y literatura*. Barcelona: Ariel, 1975, pp. 44-45.

¹²¹ “La teoría darwinista encerraba además, [...] motivos más que suficientes para irritar y exasperar a la mentalidad religiosa tradicional. Marcando un hito importante en la línea del pensamiento secularizado de la modernidad, el darwinismo ofrecía una explicación de la vida natural y humana que chocaba de frente con los esquemas filosóficos escolásticos y con la interpretación literal de la Biblia, cosas ambas a las que andaba firmemente aferrada la Iglesia española. El tema transformista, por tanto, estaba llamado a alcanzar en nuestro país proporciones ideológico-políticas considerables.” NÚÑEZ RUIZ, Diego. *El darwinismo en España*. Madrid: Castalia, 1977, p. 20.

¹²² *Ibidem*, pp. 29-30.

que fue acogido, al igual que el positivismo, fundamentalmente entre los viejos krausistas y entre los jóvenes filósofos desencantados de la doctrina escolástica dominante en los ámbitos académicos oficiales. También la burguesía liberal fue un importante foco de recepción de las tesis darwinistas, que legitimaban su escalada social durante el siglo XIX y la dotaron de sólidos argumentos frente a las ideologías igualitarias.¹²³ En cuanto a la oposición que el evolucionismo encontró por parte del dogmatismo católico del país, hay que tener en cuenta que hicieron todo lo posible por desacreditar las tesis darwinistas, tachándolas incluso de “satánicas”. De ahí brotaron enconadas polémicas, centradas en las consecuencias de las tesis darwinistas sobre la concepción del hombre, y que a lo largo de la segunda mitad de los 70 recorrieron las principales ciudades españolas.¹²⁴ No deja de ser curioso, por otra parte, que estas discusiones se concentraran en los ateneos, al igual que sucedió con el positivismo. Así, en la Sección de Ciencias Físicas y Naturales del Ateneo de Madrid, en el curso 1875-76, el tema de debate fue si “se puede y debe considerar la vida de los seres organizados como transformación de la fuerza universal”. Y en el Ateneo de Valencia, en la misma Sección de Ciencias Físicas y Naturales, se planteó en 1878 un ambio debate titulado “Examen del darwinismo.” El caso es, como subraya Diego Núñez, que: “iniciada ya la Restauración y dentro de un clima generalizado de recepción social del positivismo, el tema darwiniano se convertirá cada vez más en el centro de atención de la vida cultural, sea a través de los discursos inaugurales del curso académico o de las páginas de las principales revistas.”¹²⁵

Continuando con nuestro recorrido por las principales corrientes filosóficas y científicas que arribaron España en este último tercio del XIX, también debemos dedicar un espacio al neokantismo. Sus principales impulsores fueron José del Perojo y Manuel de la Revilla, que encontraron en los autores de la Escuela de Marburgo una vía

¹²³ A este respecto, Diego Núñez ha subrayado que: “El uso ideológico de la teoría darwinista dentro de la órbita liberal fue constante en el último tercio del siglo XIX. El empleo más directo y rentable consistió en hacerla apadrinar el individualismo y el espíritu competitivo de la sociedad capitalista. La gran burguesía, instalada ya en el poder, verá pronto en el darwinismo la corroboración científica de un nuevo derecho y una nueva moral ‘naturales’, que legitimaban su posición en la escala social como el triunfo de los más aptos.” *Ibidem*, pp. 50-51. A esto añade Diego Núñez que, en estos años, el darwinismo llegó incluso a las “veladas de la alta sociedad”, donde citar pasajes de Darwin o Haeckel llegó a ser algo “chic”. *Ibidem*, p. 29.

¹²⁴ Sobre este punto, Diego Núñez se detiene en el hecho de que “el eje de los debates gire además centralmente acerca de las consecuencias del darwinismo en el orden antropológico. Las discusiones provocadas por la ‘cuestión darwinista’ cobrarán a menudo perfiles ariscados y turbulentos. No se escatimarán adjetivos para defender o denigrar a una teoría, que la mayor parte de las veces apenas se conocía en su verdadera formulación. Casi todos los rincones de la geografía española se verán pronto sacudidos por la polémica darwinista.” *Ibidem*, p. 31.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 35.

para reforzar el positivismo desde unas bases filosóficas más sólidas, fueron los protagonistas de esta recepción de la filosofía neokantiana. No obstante, la figura central del neokantismo español fue José del Perojo (1850-1908), que se había doctorado en la Universidad de Heidelberg, era autor de un libro titulado *Ensayo sobre el movimiento intelectual en Alemania* (1875),¹²⁶ y realizó además la primera traducción al castellano, aunque incompleta, de la *Crítica de la razón pura* de Kant en 1883. Su mayor contribución a la difusión de la filosofía neokantiana en España la desarrolló desde la *Revista Contemporánea* (1875-79), dirigida por él mismo y que se convirtió en el centro recepción y difusión tanto del neokantismo como del positivismo en nuestro país. Por otra parte, esto no deja de ser paradójico, teniendo en cuenta que el neokantismo surgió en Alemania como una reacción frente al avance de las ciencias positivas. Sin embargo, al igual que ocurrió allí, el neokantismo español acabó aceptando la autonomía de la ciencia y partiendo de ahí para su análisis crítico del conocimiento. Al fin y al cabo, los objetivos eran poner diques a la sobreexpansión del hegelianismo y del krausismo, y fijar los límites del conocimiento, tanto de la filosofía como de la ciencia, desde un posicionamiento crítico. Ahí precisamente se concentraron los esfuerzos de José del Perojo. La otra gran figura del neokantismo español, como antes adelantábamos, fue Manuel de la Revilla (1846-1881), que inició su andadura filosófica en el krausismo, si bien acabó virando hacia el neokantismo. Sobre todo, cabe destacar la importante labor que desempeñó una *Revista Contemporánea*, donde se ocupó de la sección “Revista crítica”, en la que, según Diego Núñez, “realizará una relevante y eficaz labor de exposición de las ideas neokantianas de cara a renovar el contexto filosófico español.”¹²⁷

Dentro de esta polémica recepción que tuvieron las modernas corrientes filosóficas y científicas en la España de la Restauración, las disputas más polémicas tuvieron lugar en torno a la denominada “segunda polémica sobre la ciencia española”. Tales disputas se desataron a raíz de la publicación de la obra del padre Draper, *Historia de los conflictos entre la religión y la ciencia* (1875), aunque tras la contienda latían nuestro ya clásico enfrentamiento ideológico entre progresistas y tradicionalistas, y el creciente arraigo de la mentalidad científica y positiva en España. Los debates, que en

¹²⁶ Este libro, a juicio de Diego Núñez, reviste gran interés porque “pone al día al lector español de las últimas producciones intelectuales germánicas, principalmente del criticismo neokantiano, con el que Perojo simpatiza, y el movimiento naturalista;...” NÚÑEZ RUIZ, Diego. *La mentalidad positiva en España: desarrollo y crisis*. Madrid: Tucar, 1975, p. 28.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 86.

cierto modo revivieron otra polémica similar entre ciencia y religión de 1782 (de ahí la denominación), se concentraron en el Ateneo de Madrid entre 1875 y 1877. Al igual que en la “primera polémica sobre la ciencia española” de 1782, lo que se discutía era la existencia o no de una tradición filosófica y científica española, cuestión ante la cual se abrieron dos bandos. Por un lado, José del Perojo, Manuel de la Revilla, Nicolás Salmerón y Gumersindo de Azcárate argumentaron la debilidad histórica de la ciencia y la filosofía españolas, amparándose en el fuerte peso que la intolerancia católica y el absolutismo político habían tenido en el país durante los últimos tres siglos. Desde ahí, clamaron por la necesidad del desarrollo de la ciencia y de la filosofía científica en España, lo cual exigía dejar atrás el aislamiento inquisitorial que había cerrado las puertas a las corrientes vivas de la modernidad y abrir paso a la “europeización”. Por otro lado, Gumersindo Laverde, Marcelino Menéndez y Pelayo, y Alejandro Pidal y Mon defendieron la existencia de una tradición científica y filosófica española, ininterrumpida desde el siglo XVI, y sustentada y definida por la teología católica autóctona. Esa tradición era la que, a su juicio, había que revitalizar desde la filosofía tomista para poner freno a los avances del positivismo y el evolucionismo, observados como gérmenes de degeneración. Sus planteamientos quedaron recogidos en la obra de Menéndez y Pelayo, *La ciencia española* (1876), compuesta a base de cartas dirigidas por él a Gumersindo de Azcárate y Manuel de la Revilla. En ellas, don Marcelino intentaba demostrar la compatibilidad entre ciencia y religión, desacreditar a las filosofías de corte materialista y ensalzar la capacidad científica del catolicismo. Pero la polémica no se cerró ahí, como prueba el que en años posteriores, diversos autores de la línea tradicionalista continuaran respondiendo a la obra de Draper con títulos como *Demostración de la armonía entre la religión católica y la ciencia* (1880), de Antonio Comellas, *Armonía entre la ciencia y la fe* (1881), del padre Mir, o *Contestación a la Historia del conflicto entre la religión y la ciencia de Juan Guillermo Draper* (1883), de Fray Tomás de Cámara. Asimismo, los títulos de las lecciones inaugurales del curso académico en la Universidad Central en estos años se hacían eco de esta polémica entre religión y ciencia. Así, la del curso 1880-81, que corrió a cargo del catedrático de la Facultad de Ciencias, José María Solano y Eulate, llevaba por título “Relaciones entre Geología y Revelación”. Y la del curso 1883-84, que correspondió al catedrático de la Facultad de Medicina, Francisco Javier de Castro Pérez, se titulaba “Entre la verdadera

ciencia y la fe católica no ha existido, existe o existirán jamás verdaderos conflictos”.¹²⁸ Ambos discursos revelan a las claras cuál era la posición dominante en la universidad española ante esta cuestión y demuestran que lo que latía en el fondo de estas contiendas, más que el caso concreto de la ciencia española, era la polémica sobre la incompatibilidad entre ciencia y religión. Dicha polémica, por otra parte, llevaba tiempo agitando al resto de países europeos, sobre todo, a partir de la aparición del darwinismo. En España, aunque llegó de forma más tardía, se tornó especialmente fuerte, erigiéndose el debate entre ciencia y religión en el enclave temático del panorama intelectual de la época, tanto dentro como fuera de la universidad, y generando también fuertes tensiones en la sociedad, donde la presencia del catolicismo seguía siendo vigorosa, como ha subrayado Abellán.¹²⁹ Así pues, la delimitación del terreno de la ciencia y la religión, y la preeminencia como criterio de certeza de una u otra ocuparon las principales contiendas del momento. Ahora bien, conviene matizar que la diferencia entre católicos y positivistas no radicaba tanto en el planteamiento de la polémica sino en el posicionamiento último. Es decir, desde ambos frentes se buscaba una relación de complementariedad entre ciencia y religión, pero poniendo el acento final en signos distintos. Los católicos depositaban en la Revelación el mayor peso y declaraban la superioridad de los postulados religiosos sobre los razonamientos científicos, y los positivistas, a la inversa. El caso es que, como ha apuntado Gómez Molleda: “De palabra y por escrito, en el Ateneo, en la cátedra, en la revista, en el periódico, en los escaños del Parlamento el tema será siempre objeto de una especial atención.”¹³⁰

Siguiendo con este itinerario por la situación de la filosofía de España en el último tercio del XIX, la década de los 90 supuso un cambio drástico en el escenario filosófico español, si bien se venía en cierto modo anticipando desde mediados de los

¹²⁸ Cfr. VALLE LÓPEZ, Ángela del. *La Universidad Central y su distrito en el primer decenio de la Restauración Borbónica (1875-1885)*, vol. II. Madrid: Consejo de Universidades, 1990, pp. 244-245. El discurso de Solano y Eulate, adscrito a una línea férreamente católica, ensalzaba las virtudes de la doctrina revelada frente a las ciencias de la naturaleza, y afirmaba que si la ciencia no estaba dirigida hacia Dios no era ciencia. En la misma línea, aunque con un tono algo más suave, el discurso de Castro Pérez partía del hermanamiento entre ciencia y fe, pero en su exposición acababa predominando el criterio teológico sobre el científico, priorizando las verdades de la fe hasta el punto de rechazar toda investigación científica que no se fundase en aquéllas.

¹²⁹ “la vigencia social de la ciencia va a provocar tensiones especialmente fuertes en el seno de la sociedad española, donde el peso de la tradición seguía siendo particularmente vigoroso. [...] De momento, va a ser en el ámbito religioso donde las consecuencias de la vigencia social de la ciencia serán más dramáticas. Por otro lado, era natural que así ocurriese, puesto que la religión constituía el núcleo de la mentalidad española tradicional.” ABELLÁN, José Luis. *Historia Crítica del Pensamiento Español*, vol. 5-1. Madrid: Espasa-Calpe, 1984-89, pp. 336-337.

¹³⁰ GÓMEZ MOLLEDA, Dolores. *Los reformadores de la España Contemporánea*. Madrid: CSIC, 1966, p. 122.

80. El krausismo y el idealismo hegeliano daban ya sus últimos estertores, y el positivismo y el neokantismo, pese a que habían arribado el país hacía poco más de una década, entraban también en crisis. Se oteaba así un nuevo horizonte intelectual caracterizado, según advierte Martínez Cuadrado, por el hecho de que la vieja polémica entre tradicionalistas y progresistas se viese “superada en la práctica por el catálogo de nuevos problemas y cuestiones que salen a la luz en la década crítica de los años noventa.”¹³¹ El positivismo, que había estado a la cabeza del pensamiento europeo durante más de medio siglo, empezaba a ser puesto en jaque, sobre todo, desde el escepticismo de los jóvenes intelectuales, para quienes el conocimiento científico se divisaba como insuficiente a la hora de afrontar las incógnitas e inquietudes que atañen al hombre contemporáneo. Desde ahí, se expandió una ola creciente de desconfianza en la ciencia, la técnica, el progreso..., a la vez que el orden social burgués, inspirado en los fundamentos del positivismo, dejó de observarse como el más sólido. A este respecto, ha señalado Cacho Viu cómo: “El movimiento generalizado de protesta que, desde mediados de los años 80, apuntaba ‘contra el mundo de los hechos y de la razón, contra el materialismo y el positivismo’, lo hacía también ‘contra la mediocridad de la sociedad burguesa y el estancamiento de la democracia parlamentaria’.”¹³² De este modo, con el hundimiento de las “grandes certidumbres positivistas” se produjo el hundimiento de la moral científica y racionalista, que había fundado sus valores en el cultivo de la ciencia y en el desarrollo de la técnica. En cuanto a la explicación de esta temprana crisis del positivismo, apunta Cerezo Galán que: “sin desarrollo industrial ni educación científica era difícil que prosperase en España la mentalidad positiva.”¹³³ Esta sería una de las causas estructurales de la crisis del positivismo en España, que va a estar vinculada, como decíamos, a la crisis del liberalismo español. Ambas crisis, según Cerezo Galán, son “solidarias”, de manera que podemos vincular la crisis del positivismo con la crisis misma del sistema de la Restauración, el cual, lejos de abrazar el espíritu del liberalismo, devino en un sistema oligárquico más próximo a elementos reaccionarios que a ideologías progresistas. No se trata, por otra parte, de un fenómeno exclusivo de España, como vimos en el capítulo anterior. La crisis del positivismo venía

¹³¹ MARTÍNEZ CUADRADO, Miguel. Krausismo y Regeneracionismo. El noventay ocho en España y en el pensamiento europeo. En *El camino hacia el 98 (Los escritores de la Restauración y la crisis del fin de siglo)*. Madrid: Visor Libros y Fundación Duques de Soria, 1998, p. 43.

¹³² CACHO VIU, Vicente. Crisis del positivismo, derrota de 1898 y morales colectivas. En *Vísperas del 98. Orígenes y antecedentes de la crisis del 98* (edición de Juan Pablo Fusi y Antonio Niño). Madrid: Biblioteca Nueva, 1997, p. 229.

¹³³ CERERO GALÁN, Pedro. *El mal del siglo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003, p. 286.

recorriendo prácticamente toda Europa desde la década de 1870.¹³⁴ La singularidad del caso español consiste en que, habiendo llegado el positivismo con cierto retraso, en los años 70, también su crisis fue más tardía, produciéndose desde la década de los 90 en algunos pensadores “el desmoronamiento de su fe inicial en las certezas positivistas”. Ese fue el caso del joven Unamuno, que abrazó en los inicios de su formación el positivismo y, anticipándose a su tiempo en la escena filosófica española, ya en textos de la segunda mitad de los 80 empezó a poner en cuestión el criterio positivista. Siguiendo esa misma tónica, conforme se acercaba el cambio de siglo, se fue produciendo una “inflexión irracionalista de la cultura española”, casi paralela a la que venía sucediendo en otros.¹³⁵ Hablamos de “inflexión irracionalista” porque no solo el positivismo entró en crisis. Esa fue la cara más visible de este momento crítico, dado que el positivismo enarbolaba la última gran tendencia racionalista de la filosofía europea del XIX. Pero lo que realmente entró en crisis fue el paradigma de la modernidad filosófica, entendido como un modelo de racionalidad. De ahí que el positivismo compartiera en España su decadencia con el que había sido su más fiel aliado, el neokantismo. Lo que se produjo entonces fue lo que Cacho Viu denomina “la pérdida de ‘la fe absoluta en la razón humana’, tenida hasta entonces como la vía cognoscitiva más fiable por el iluminismo europeo, y que fue suplantada en adelante por ‘la fe relativa en el hombre todo, que es más que razón’;...”¹³⁶ Esto dio pie a su vez a una súbita transformación en el panorama de la filosofía española. Siguiendo de nuevo a Cacho Viu:

¹³⁴ Según Cerezo Galán, en torno a 1870, “el positivismo andaba en crisis en Europa, cogido en un doble frente, [...] entre el pensamiento crítico de izquierda y la crítica radical de la Ilustración. Para el primero, el positivismo no es más que una ideología conservadora del orden burgués, y para el segundo, una forma enteca de racionalismo.” *Ibidem*, p. 287.

¹³⁵ A este respecto, ha subrayado Cacho Viu: “El resquebrajamiento de la cúpula positivista, que había constituido la última gran escolástica de la vida cultural decimonónica, fue el fenómeno que hoy se considera determinante de la crisis finisecular común a toda la cultura europea. Esa crisis, [...] había ido gestándose paralelamente en diversos escenarios culturales europeos...” CACHO VIU, Vicente. *Crisis del positivismo, derrota de 1898 y morales colectivas*. En *Vísperas del 98. Orígenes y antecedentes de la crisis del 98* (edición de Juan Pablo Fusi y Antonio Niño). Madrid: Biblioteca Nueva, 1997, p. 224. En la misma línea, sostiene Yvan Lissorgues: “esa crisis española específica se sitúa en el contexto general europeo de crisis moral y espiritual, no tal vez de la conciencia burguesa sino de los intelectuales de la burguesía que ya no se satisfacen con lo positivo, ponen en tela de juicio el cientificismo, no creen en ‘el porvenir de la ciencia’, se vuelven hacia la metafísica, el idealismo y algunos avanzan en la neblina del irracionalismo en busca de un norte que creen encontrar en las utopías socialistas o anarquistas, cuando no se dejan llevar por los refinados desenfrenos del decadentismo.” LISSORGUES, Yvan. Leopoldo Alas, *Clarín*, frente a la crisis del fin de siglo. En *El camino hacia el 98 (Los escritores de la Restauración y la crisis del fin de siglo)*. Madrid: Visor Libros y Fundación Duques de Soria, 1998, pp. 164-165.

¹³⁶ CACHO VIU, Vicente. *Crisis del positivismo, derrota de 1898 y morales colectivas*. En *Vísperas del 98. Orígenes y antecedentes de la crisis del 98* (edición de Juan Pablo Fusi y Antonio Niño). Madrid: Biblioteca Nueva, 1997, p. 224.

adquirirán con ello carta de naturaleza como vías igualmente válidas de conocimiento, la intuición y la revelación, tomadas ambas en el sentido más lato posible. A partir de ese giro copernicano cognoscitivo, es fácil explicarse cuantas otras características parezcan perfilar el pensamiento europeo pospositivista. [...] la visión intimista del mundo que, al ser contemplado desde el propio yo, nos revela aspectos casi olvidados durante la etapa positivista, hasta retrotraernos a la mejor herencia del romanticismo, [...] y la urgencia que experimenta el intelectual, en este fin de siglo, de “ir al pueblo”, de refrendar en el inconsciente colectivo sus intuiciones individuales, en las que se había refugiado como en una chalupa ante el naufragio de las certidumbres positivistas:...

Nociones como el sentimiento, la intuición o la vida comenzaban a ganar posiciones como alternativas a la razón y la ciencia. Empezaba así a vislumbrarse un cierto giro hacia posiciones vitalistas e irracionalistas, que fueron cuajando sobre todo entre los jóvenes en formación de la intelectualidad española del momento. Desde ahí, Jover Zamora define el panorama filosófico de esta época en los siguientes términos:

Si, en los ochenta, positivismo e idealismo de raíz krausista -ambas, actitudes racionalistas, en última instancia- habían contribuido decisivamente a establecer la fisonomía intelectual de la época, [...] conforme se acercan y se trasponen los umbrales del nuevo siglo, aparecen indicios de unos nuevos planteamientos filosóficos que vienen a colocar la Vida [...] en el puesto de honor en que antaño se colocara la Ciencia.¹³⁸

También el pesimismo y el escepticismo hicieron en este momento su aparición en la escena filosófica española, lo cual no debe causarnos extrañeza teniendo en cuenta que, como sostiene Cerezo Galán, “el escepticismo vital es una y la misma cosa que el pesimismo, no ya como teoría o doctrina, sino, lo que es más grave, en cuanto actitud.”¹³⁹ A la expansión de este clima pesimismo contribuyó decisivamente la recepción del pensamiento de autores como Schopenhauer o Nietzsche, que en los años 80 empezaron a encontrar asilo en algunos intelectuales españoles.¹⁴⁰ El horizonte filosófico de la “crisis de fin de siglo” se vio así enmarcado, en España al igual que en el resto de Europa, en torno a lo que Francisco José Martín denomina una suerte de “nebulosa nietzscheano-schopenhaueriana”.¹⁴¹ Los mismos autores españoles que

¹³⁷ *Ibidem*, p. 224.

¹³⁸ JOVER ZAMORA, José María. La época de la Restauración. Panorama político social, 1875-1902. En *Historia de España* (dirigida por Manuel Tuñón de Lara), vol. VIII. Barcelona: Labor, 1990, p. 364.

¹³⁹ CEREZO GALÁN, Pedro. *El mal del siglo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003, p. 313.

¹⁴⁰ Donald Shaw afirma en este sentido que el “pesimismo sistemático de Schopenhauer” se convirtió “en la más indiscutible influencia de la Generación.” SHAW, Donald. *La generación del 98*. Madrid: Cátedra, 1978, p. 30. Este juicio lo suscribe Cerezo Galán: “En España, la obra de Schopenhauer fue punto de cita obligado, como se sabe, para los escritores de la generación finisecular, muy especialmente para Unamuno, Baroja y Azorín.” CEREZO GALÁN, Pedro. *El mal del siglo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003, pp. 309-310. A lo que añade unas páginas más adelante: “Si hay algún filósofo decisivo en la actitud de la generación, antes incluso que Nietzsche, es Schopenhauer.” *Ibidem*, p. 316.

¹⁴¹ “No cabe duda que es más adecuado pretender el entendimiento de nuestro fin de siglo desde el movimiento general de las corrientes culturales europeas antes que como un proceso aislado y cerrado en sí mismo; cierto que la realidad nacional dotó a nuestra crisis finisecular de características propias, pero lo mismo ocurrió en los demás países [...] España tampoco fue diferente del resto de Europa en lo que se refiere a las zonas de influencia de esa nebulosa nietzscheano-schopenhaueriana:...” MARTÍN, Francisco

estaban entonces en su etapa de formación dieron cuenta en sus textos de madurez de aquel clima intelectual, marcado por el pesimismo y el escepticismo.¹⁴²

De este florecimiento del pesimismo y el escepticismo podemos colegir, como hemos ido anticipando, la importante y creciente influencia que desde el marco europeo se ejerció sobre el escenario literario y filosófico español de fin de siglo. Los nuevos escritores y pensadores fueron quienes rompieron por fin con el aislamiento inquisitorial que había padecido España desde el siglo XVII. Además, eran conscientes de ello, como podemos comprobar en la serie de artículos de Azorín titulada “La generación del 98”, donde habla de un “renacimiento” de la cultura española basado en “la fecundación del pensamiento nacional por el pensamiento extranjero.”¹⁴³ Dicho juicio lo suscriben buena parte de los investigadores que han trabajado sobre esta época de la literatura y el pensamiento español, privilegiando la dimensión europea de la crisis española de fin de siglo y atendiendo a sus componentes religiosos, estéticos y filosóficos.¹⁴⁴ El caso de

José. El mundo como noluntad y representación (Trazos para la configuración del *Zeitgeist* finisecular). En *Filosofía hispánica contemporánea: el 98. Actas del XI Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*. Salamanca: Fundación Gustavo Bueno y Universidad de Salamanca, 2001, p. 172.

¹⁴² Unamuno definió así, en *Del sentimiento trágico de la vida* (1913), esta segunda mitad del siglo XIX como “época afilosófica, positivista, tecnicista, de pura historia y de ciencias naturales, época en el fondo materialista y pesimista.” OCE, VII, 290. En la misma línea, Ángel Ganivet analizaba en su ensayo *España filosófica contemporánea* (1889) la situación del pensamiento español de su tiempo y señalaba al escepticismo como “mal endémico” de la intelectualidad española, entendiéndolo como consecuencia del positivismo y del pragmatismo. Añadía además que ese escepticismo no hizo sino agravar la “abulia”, que era a su juicio la enfermedad crónica de España. Según Cerezo Galán, “lo que más importa a Ganivet del escepticismo es justamente el daño que inflige a la voluntad, la potencia vital por antonomasia. Se trata de la abulia, enfermedad crónica, según él, de los españoles, agravada por un final de siglo relativista y escéptico. Frente a este estado, en vano clama Ganivet por una filosofía de principios, sólida y vigorosa, con abierta nostalgia de la gran filosofía idealista, que se había ido a pique con los avances del espíritu positivo.” CERREZO GALÁN, Pedro. *El mal del siglo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003, p. 311.

¹⁴³ “Un renacimiento es sencillamente la fecundación del pensamiento nacional por el pensamiento extranjero. [...] No se trata de imitaciones o rapsodias; las influencias de que hablamos son sugerencias etéreas, casi indefinibles, sutiles, [...] / La vida intelectual de un pueblo necesita una excitación extraña que la fecunde.” AZORÍN, José Martínez Ruiz. *La generación del 98*. Salamanca: Anaya, 1969, pp. 36-37. Asimismo, en otro artículo titulado “Objeciones” (1926), subrayaba Azorín que: “La generación del 98 ha estado mejor informada del movimiento intelectual extranjero y ha sido más curiosa intelectualmente que la generación de 1870.” *Ibidem*, p. 54.

¹⁴⁴ Ángel del Río, aludiendo a las raíces europeas de la generación del 98, ha destacado su simultáneo sentido individualista y universalista: “Este sentido individual y universalista al mismo tiempo, reflejo de la crisis espiritual y artística de fin de siglo, procedía casi íntegro de la cultura europea que ellos imitaron conscientemente y que, junto con la reacción producida por los acontecimientos políticos de la nación, determina todos los cambios que alumbró la sensibilidad contemporánea.” RÍO, Ángel del. *El concepto contemporáneo de España. Antología de ensayos, 1895-1931*. New York: Las Américas Publishing, 1962, pp. 20-21. Laín Entralgo, por su parte, ha incidido sobre todo en la crisis religiosa que atravesaron los hombres del 98 como rasgo sintomático español en medio de la quiebra general de la fe religiosa en Europa. Desde ahí, señala como factor central el que, en sus años juveniles, estos pensadores entraran en contacto con Europa a través de la lectura “moderna”, que fue la que incitó y configuró sus anhelos. “A través de la literatura, del ensayo, del relato histórico y del libro filosófico entran sus almas en inmediato contacto con la Europa ‘moderna’.” LAÍN ENTRALGO, Pedro. *La generación del noventa y ocho*. Madrid: Espasa-Calpe, 1967, p. 61. Ahí estaría, según él, la raíz de su “juvenil disidencia religiosa”:

Unamuno es especialmente ejemplar a este respecto, como ha subrayado María Zambrano al definirlo como “un escritor europeo que reside en Salamanca” y señalarlo como principal responsable de aquella ampliación de horizontes de la cultura española.¹⁴⁵ Asimismo, hay que destacar que el medio a través del cual estos autores entraron en contacto con la cultura europea fue la lectura, como acabamos de ver de la mano de Laín Entralgo, el cual situó en la literatura, la filosofía y la historia los “tres géneros cardinales” de esta generación.¹⁴⁶ Por eso, tal y como la definió Baroja, se trata de una generación “libresca”, siendo esa condición un componente decisivo en su devenir.

Por otra parte, dentro de este amplio marco de influencia de los autores españoles de fin siglo, tampoco podemos desatender la vinculación que mantuvieron con sus antecesores en la tradición española del XIX. Al igual que ocurre con la influencia extranjera, se trata de algo que ya entrevieron sus propios protagonistas. El mismo Azorín, al referirse a la “generación de 1898”, llamó la atención sobre la relación de “continuidad” entre este grupo de escritores e intelectuales, la “gente nueva”, y “el movimiento ideológico de la generación anterior”, que incluye a autores como Echegaray, Campoamor, Clarín, Galdós...¹⁴⁷ También la crítica se ha hecho eco de esta

“Unos cuantos jóvenes españoles, más o menos firmemente educados en la fe católica y en una práctica consuetudinaria del catolicismo, pónense en ávido, fervoroso contacto lectivo con buena parte de la producción literaria europea y con otra, considerablemente menor, de la producción filosófica. [...] el medio histórico a que han abierto sus ojos adolescentes [...] ofrece muy escasos apoyos humanos a una fe religiosa tan débil y amenazada. El resultado [...] esos jóvenes inteligentes, sensibles, deseosos de vida eficaz y egregia, terminarán con frecuencia apartándose espiritualmente [...] de la ortodoxia católica.” *Ibidem*, pp. 63-64. Sobre esta dimensión religiosa, también Cerezo Galán ha abierto un interesante matiz, según el cual, “el aspecto religioso fue tan sólo la cara predominante con que se vivió en España, a causa de la mayor impronta católico-dogmática del país, una crisis muy honda de creencias, que alcanzó a toda Europa en las postrimerías del siglo.” CERESO GALÁN, Pedro. *El 98 y la crisis de fin de siglo*. En *La crisis española de fin de siglo y la generación del 98*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 1999, p. 76.

¹⁴⁵ “su radio es ya el europeo; es en realidad un escritor europeo que reside en Salamanca como pudiera hacerlo en cualquier ciudad de Holanda o Alemania. Con Unamuno se ensancha este horizonte y su provincianismo coincide con ese de Centroeuropa tan propio de la madurez intelectual de Europa, de su rica y multiforme vida. Vida intelectual de provinciano de radio más que nacional. Y por haber arribado con Unamuno la vida intelectual española al nivel de la europea en esta estación individualista se produce la magnífica eclosión de su potente individualidad:...” ZAMBRANO, María. *Unamuno* (edición e introducción de Mercedes Gómez Blesa). Madrid: Debate, 2003, p. 42.

¹⁴⁶ “La lectura juvenil puso a nuestros hombres en contacto vivo con Europa y, por tanto, con el inmediato pasado y con la fluyente actualidad de la historia universal. Son todos ellos insignes devoradores de la letra impresa. [...] Todos los hombres del 98 comienzan su vida apacientando en las páginas de los libros un inextinguible apetito de información, de aventura y de ensueño.” LAÍN ENTRALGO, Pedro. *La generación del noventa y ocho*. Madrid: Espasa-Calpe, 1967, p. 56. A esto, añade más adelante: “Y es la lectura, esa apertentísima relación con la letra impresa ‘europea’ y ‘moderna’, lo que incita y configura, dentro de la esbozada vaguedad que tienen los proyectos en el alma juvenil, la anhelante inquietud inicial de estos jóvenes del 98.” *Ibidem*, p. 58.

¹⁴⁷ “La generación del 98, en suma, no ha hecho sino continuar el movimiento ideológico de la generación anterior: ha tenido el grito pasional de Echegaray, el espíritu corrosivo de Campoamor y el amor a la realidad de Galdós. Ha tenido todo eso; y la curiosidad mental por lo extranjero y el espectáculo del

articulación, como deja ver Elena de Jongh-Rossel al subrayar que el ataque de los jóvenes del 98 a los valores de la burguesía finisecular y a los principios doctrinales de la Restauración, así como la puesta en pie de la “crisis de la conciencia española”, ya la habían iniciado antes Galdós y Clarín, entre otros. Sobre esa base, sostiene que aquí los jóvenes “adoptaron al principio muchas de las ideas, inquietudes, credos estéticos y preocupaciones políticas y sociales de la generación anterior.”¹⁴⁸ Ahora bien, esta relación entre los jóvenes del 98 y los pensadores y escritores decimonónicos afines al realismo, al krausismo y a la ideología liberal no traza una línea de continuidad sin fisuras entre ambas generaciones, ni se trata tampoco de una identificación plena. Más bien cabría hablar, como puntualiza Elena de Jongh-Rossel, de “actitudes compartidas” por su convivencia y coexistencia en un momento decisivo de la historia de España.¹⁴⁹ No obstante, también es cierto que, entre las postrimerías del siglo XIX y los inicios del XX, los comentarios de Baroja, Unamuno o Azorín sobre sus antecesores en la vida literaria e intelectual española no son muy cordiales, abriéndose entonces la polémica entre la “gente vieja” y la “gente nueva”.¹⁵⁰ Pese a estas discrepancias, nos atrevemos a afirmar que existe una línea de articulación y de cierta continuidad entre los pensadores y literatos españoles de la segunda mitad del XIX, y esta nueva ola de los intelectuales de fin de siglo. Desde esta perspectiva, Heredia Soriano ha propuesto la necesidad de trabajar desde un “concepto integral del 98” y un “concepto globalizador” del fin de siglo, que incorporase a los grupos contemporáneos no reconocidos en el núcleo generacional, especialmente a sus antecesores.¹⁵¹ Por mi parte, considero que esta

desastre...” AZORÍN, José Martínez Ruiz. *La generación del 98*. Salamanca: Anaya, 1969, p. 42. Azorín también se refirió a esta generación anterior en el artículo “Los maestros” (1941). *Ibidem*, pp. 56-58.

¹⁴⁸ JONGH-ROSSEL, Elena María de. *El krausismo y la Generación de 1898*. Valencia: Albatros Hispanofilia, 1985, p. 85.

¹⁴⁹ “Lo cierto es que en los años formativos de la generación del 98 no se produce un rechazo tajante, una rebelión total ante la generación liberal anterior como se viene diciendo. Tampoco se produce una identificación completa, una herencia de ideas y posturas ideológicas con respecto a los institucionistas. Se trata más bien -así lo atestiguan los escritos tempranos del 98-, de unas actitudes compartidas por ambas generaciones que vivieron unos momentos críticos y decisivos de la historia de España.” *Ibidem*, p. 85.

¹⁵⁰ A este respecto, señala José-Carlos Mainer que “una de las victorias de la promoción de Baroja fue extender una capa de olvido inmisericorde sobre aquellos contemporáneos envejecidos”, y subraya que entre unos y otros, los viejos y los nuevos, se produjo una “ruptura artística que es también una repulsa moral y un concepto nuevo de la misión del artista.” MAINER, José-Carlos. *La edad de plata (1902-1939)*. Madrid: Cátedra, 1981, pp. 21-22.

¹⁵¹ Según Heredia Soriano, “1898 es ese año y los que le anteceden y le siguen”. Desde ahí, junto al grupo clásico reconocido del 98, con Unamuno, Ganivet, Maeztu, Baroja, Valle-Inclán y Azorín, incluye a Galdós, Valera, Pereda, Clarín, Pardo Bazán, Echegaray, Ortí y Lara, Arintero, Zozaya, Menéndez Pelayo, Menéndez Pidal, Méndez Bejarano, Gumersindo de Azcárate, Pi y Margall, Salmerón, Francisco Giner, Federico de Castro, Simarro, Dorado Montero, Perojo, Joaquín Costa, Macías Picabea, Anselmo Lorenzo, Juan Montseny, Jaime Vera, Julián Besteiro, Rubén Darío, Maragall, Felipe Trigo, Así Palacios,

extraordinaria apertura del marco cronológico resulta algo exagerada, si bien merece la pena atender a ella por remarcar la vinculación entre los hombres de fin de siglo y las generaciones precedentes. Cabe añadir, por otra parte, que esta articulación se abrió en diferentes direcciones, fundamentalmente hacia lo estético, lo religioso y lo ideológico, y que en algunos casos operó como reacción, y en otros, como continuación. En esta línea, podríamos destacar cómo José Luis Mora, matizando esta línea de articulación, ha señalado que la labor de “primera gran revisión de la modernidad” correspondió a la generación del 68, la cual la abordó desde la literatura, y que eso fue lo que de ella la heredó la generación del 98.¹⁵² Por último, habría que precisar la ubicación de Unamuno entre estas dos generaciones, teniendo en cuenta la negativa de María Zambrano a incluirlo, al igual que a Ganivet, en “el grupo neto del 98”, razón por la cual lo sitúa “precediendo a la generación del 98, abriendo la brecha por donde ella irrumpió después con mayor suavidad, abriendo un camino por donde parecía imposible.”¹⁵³

En este punto, considero necesario abrir un paréntesis para subrayar la inconveniencia de seguir operando con las categorías historiográficas de “generación del 98” y de “modernismo”, ya obsoletas, y la pertinencia de emplear un concepto más amplio y heterogéneo como el de “fin de siglo”.¹⁵⁴ Por un lado, la categoría de “generación del 98” podría ser válida en tanto que remite a cuatro vertientes de una misma crisis, sita el ocaso del siglo: crisis histórica (fin de la España Imperial, consumado en 1898 con la pérdida de las últimas colonias de ultramar), política (crisis del liberalismo decimonónico y del sistema de la Restauración), intelectual (crisis del racionalismo moderno y del positivismo científico, y apertura a nuevas corrientes como el espiritualismo, el nihilismo, el existencialismo o el vitalismo) y literaria (crisis del canon naturalista y realista, e irrupción de las corrientes modernistas). Fue a comienzos del siglo XX cuando se empezó a dar forma desde la historiografía a este concepto de

Pere Corominas, Amor Ruibal... Cfr. HEREDIA SORIANO, Antonio. Realidad histórica y generación del 98. *Cuadernos Canela*, 1990, X, pp. 14-18.

¹⁵² “Los noventayochistas, aunque se declaren radicales, no pueden por menos de situarse en la senda abierta por la generación anterior...” MORA GARCÍA, José Luis. El valor filosófico de la literatura del 98. En *Filosofía Hispánica Contemporánea: El 98* (edición de Roberto Albares, Antonio Heredia Soriano y Ricardo Piñero). Salamanca: Universidad de Salamanca, Fundación Gustavo Bueno y Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana, 2001, p. 51.

¹⁵³ ZAMBRANO, María. *Unamuno* (edición e introducción de Mercedes Gómez Blesa). Madrid: Debate, 2003, pp. 36-39.

¹⁵⁴ Para ello, remitimos a Gonzalo Sobejano y su trabajo sobre la inconveniencia de seguir empleando las nociones historiográficas de “generación del 98” y de “modernismo” a la hora de investigar esta etapa de la cultura española. Cfr. SOBEJANO, Gonzalo. Auge y repudio del 98. En *La crisis española de fin de siglo y la generación del 98* (edición de Antonio Vilanova y Adolfo Sotelo Vázquez). Barcelona: Universitat de Barcelona, 1999, pp. 15-31.

generación del 98.¹⁵⁵ El problema es que la mayoría de los estudios dedicados a ello han tendido desde primera hora a enfatizar su dimensión nacional. Precisamente ahí radica una de sus carencias, en que la misma denominación de “generación del 98” otorga excesivo protagonismo al “Desastre” del 98, cuando este fue, en palabras de Cerezo Galán, “más catalizador que desencadenante de la crisis de conciencia en que se vio envuelta la inteligencia española, pues no hizo más que agudizar, [...] un estado de cosas, de disidencia y malestar, que venía de antes.”¹⁵⁶ Esta interpretación basada en el fenómeno colonial del 98, además, no atiende a uno de los grandes aportes de este grupo de escritores e intelectuales, que consiste en que logró poner las producciones culturales españolas de esta época a la par que las europeas en cuanto a crítica y renovación creativa. A esto habría que añadir que la noción de “generación del 98” estuvo cargada de ambigüedad desde sus primeros usos, como prueba el que no la aceptarse sus integrantes más significativos, reacios a encasillarse bajo ningún rótulo generacional.¹⁵⁷ Por otro lado, la categoría de “modernismo”, más amplia, apuntaba a la

¹⁵⁵ Aunque existen precedentes en la denominación generacional relativa a la nueva ola de jóvenes autores en Juan Maragall (1901), Ramiro Maetzu (1902) o Emilia Pardo Bazán (1904), quien realizó un primer uso del término fue Ortega y Gasset en el artículo “Competencia” (8 y 9-II-1913). Sin embargo, quien dio una primera definición precisa del uso del término fue Azorín, respondiendo a Ortega en una serie de artículos publicados del 10 al 18 de febrero de 1913, titulada precisamente “La generación de 1898”. Cfr. LOZANO MARCO, Miguel Angel. Azorín, forjador de la generación del 98. En *La crisis española de fin de siglo y la generación del 98*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 1999, pp. 188-193. Al referirse a la “generación de 1898”, Azorín distinguía entre la “gente nueva” y “los viejos”, e incluía entre los primeros a los novelistas, poetas y críticos de su tiempo que en la fecha de 1898 contemplaron un símbolo del dolor nacional que los unía y una encrucijada que marcaba su destino (Valle-Inclán, Unamuno, Benavente, Baroja, Bueno Bengoechea, Ramiro de Maeztu, Rubén Darío y el propio Azorín). AZORÍN, José Martínez Ruiz. *La generación del 98*. Salamanca: Anaya, 1969, p. 39. Esa estela la siguieron algunos de los más importantes historiadores de la literatura y la filosofía española, como José Luis Abellán, que se reconoce partidario del concepto de “generación literaria”, tomado de Pedro Salinas y Julius Petersen, y basado en las afinidades técnicas y temáticas en el orden literario como puntos de cohesión de una generación. Es decir, no se basa en coincidencias temporales, sino en una “comunidad de destino que explica una homogeneidad de experiencia y propósitos”. Desde ahí, su “nómina esencial” de la generación del 98 la forman: Unamuno, Ganivet, Valle Inclán, Maeztu, Pío Baroja, Azorín y Antonio Machado. No obstante, Abellán reconoce que también hay rasgos noventayochistas en autores como Blasco Ibáñez, Benavente, Manuel Machado, Gabriel Miró y otras figuras más desconocidas, los cuales, según el concepto de “generación literaria”, también participarían del noventayochismo. En esa dirección, a los autores citados suma los nombres de: José María Salavería, Francisco Grandmontagne, Ricardo Baroja, Manuel Bueno Bengoechea, Gabriel Alomar, Ciges Aparicio, Eduardo Gómez Baquero, Navarro Ledesma, Carlos Arniches, Eugenio Noel, Miguel S. Oliver, Joan Maragall, Julio Camba y Walter Fernández Flórez. Cfr. ABELLÁN, José Luis. Claves del 98. Un acercamiento a su significación. En *Sociedad, política y cultura en la España de los siglos XIX y XX* (edición de Manuel Tuñón de Lara). Madrid: 1973, pp. 155-158.

¹⁵⁶ CEREZO GALÁN, Pedro. *El mal del siglo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003, p. 27.

¹⁵⁷ En el artículo de Pío Baroja titulado “La supuesta generación del 98”, recogido en su obra *Divagaciones apasionadas* (1924), escribía: “Yo no creo que haya habido, ni que haya, una generación de 1898. Si la hay, yo no pertenezco a ella. / En 1898 yo no había publicado apenas nada, ni era conocido, ni tenía el más pequeño nombre. [...] / No me ha parecido nunca uno de los aciertos de ‘Azorín’, el bautizador y casi inventor de esa generación, el de asociar los nombres de unos cuantos escritores a una fecha de derrota del país, en la cual ellos no tuvieron la menor parte. / [...] Entre los que comenzábamos

profunda renovación artística y literaria que, desde finales del siglo XIX hasta comienzos del siglo XX, tuvo lugar en toda Europa y en algunos países americanos, como reacción al naturalismo y al positivismo dominantes desde la cultura burguesa. Frente a la noción de “generación del 98”, la de “modernismo” contaba con la ventaja de ampliar el radio de acción más allá del suelo patrio y de comprender su vinculación con movimientos contemporáneos de otros países, definiéndose en un horizonte universalizador.¹⁵⁸ Y es que, tal y como lo definió Juan Ramón Jiménez, el modernismo fue ante todo una “actitud”.¹⁵⁹ Es decir, no se trataba de una mera “cuestión poética”, sino de “reforma de la vida espiritual”, que marcaba el tránsito hacia una nueva forma de pensar y afrontar la realidad, tanto crítica como creativamente, y hacia la exploración de nuevos senderos expresivos desde la devoción por la belleza y la fuerza creadora de la imaginación. Por ello, dadas la amplitud y la fluidez de sus límites, el modernismo no se puede reducir a una tendencia o una escuela. En buena medida, como ha subrayado Cerezo Galán, “el modernismo es la consumación del tiempo moderno”, de un proyecto de la modernidad con centro en el yo, “sujeto demiúrgico, erigido solitariamente en el nuevo fundamento”, pero que acaba desembocando en la fragmentación de esa subjetividad moderna.¹⁶⁰ En este sentido, diferentes investigadores del modernismo,

por entonces había hombres de todas las tendencias. Unos, la mayoría, cultivaban lo que se llamaba [...] el modernismo; otros se inclinaban a la política o a la sociología; pero como no había entre nosotros un ideal común, cada uno marchaba por su lado. [...] / Ni por tendencias políticas o literarias, ni por el concepto de la vida y del arte, ni aun siquiera por la edad, hubo entre nosotros carácter de grupo. La única cosa común fue la protesta contra los políticos y los literatos de la Restauración. / Una generación que no tiene puntos de vista comunes, ni aspiraciones iguales, ni solidaridad espiritual, ni siquiera el nexo de la edad, no es generación; por eso la llamada generación de 1898 tiene más carácter de invento que de hecho real.” BAROJA, Pío. *Divagaciones apasionadas*. Madrid: Caro Raggio, 1985, pp. 22-24. Una opinión similar defiende Unamuno en el artículo “La hermandad futura” (1918): “Sólo nos unían el tiempo y el lugar, y acaso un común dolor: la angustia de no respirar en aquella España, [...] El que partiéramos casi al mismo tiempo, a raíz del desastre colonial, no quiere decir que lo hiciéramos de acuerdo. [...] / Ningún santo y seña común nos unía. Ni debía unirnos. Así fue mejor, mucho mejor. De allí no salió, ni pudo, ni debió haber salido una Liga, una comunidad, [...] una cofradía o una hermandad.” OCE, VIII, 407. Aunque quizás la aclaración más significativa la recoge el siguiente texto de Valle-Inclán: “¿Qué cuarto es ese del 98? ¿Por qué soy un escritor del 98? Será del 98 el escritor que encontró en aquella fecha su definitiva expresión y la reputación a lo largo de los años, pero el escritor que cambia y se renueva y se transforma es del 98 y de 1928?” VALLE INCLÁN, Ramón María del. *Entrevistas, conferencias y cartas*. Valencia: Pretextos, 1994, p. 390.

¹⁵⁸ Desde ahí sostenía Ricardo Gullón que “los modernistas miraban más allá de su mundo idiomático, luchando por integrarse en un contexto cultural superador...” GULLÓN, Ricardo. *El modernismo visto por los modernistas*. Madrid: Guadarrama, 1980, p. 7.

¹⁵⁹ Cfr. JIMÉNEZ, Juan Ramón. *El modernismo. Notas de un curso (1953)* (edición, prólogo y notas de Ricardo Gullón y Eugenio Fernández Méndez). Madrid: Aguilar, 1962.

¹⁶⁰ CEREZO GALÁN, Pedro. *El mal del siglo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003, p. 36. A esto, añade Cerezo Galán poco después: “El modernismo significa la exasperación de la subjetividad moderna en el punto en que ésta desespere de sus capacidades originarias para instituir la objetividad y universalidad de la cultura, y, sin embargo, no puede renunciar al yo, pues en medio de la bancarrota de todos los valores e ideales, [...] sólo cuenta con él como su única tabla de salvación. El modernismo representa, pues, la ‘crisis de la subjetividad’ burguesa, en la coyuntura histórica en que su proyecto político y su

entre ellos, José Luis Abellán, lo definen como “un movimiento sociocultural polifacético”, subrayando que “la disparidad estética e ideológica del modernismo impide atribuirle un rasgo definitorio único”.¹⁶¹ Sin embargo, el mismo Abellán también reconoce, siguiendo a Ángel del Río, que el modernismo se puede establecer como “punto de encuentro” de diversas tendencias y de “los anhelos innovadores, nacidos de la inquietud universal de la época”, y destaca en esta línea, como rasgo preeminente, su “carácter de reacción y rebeldía”.¹⁶² El inconveniente de este concepto de modernismo es que lo restringe a una revolución artística y literaria, cuando, como hemos visto desde Juan Ramón, fue mucho más que eso, constituyó un cambio de mentalidad. Quienes desde la historiografía privilegiaron este concepto de modernismo frente al de generación del 98 acertaron, pues, al desviar la atención desde el autor, su lugar y su tiempo hacia los textos mismos. Pero, al mismo tiempo, acabaron reduciendo a la generación del 98, desde una “campana anti-generacional”, a la condición de rama del modernismo, dejando en segundo plano su dimensión filosófica e ideológica frente a su dimensión literaria y artística.

Por las razones aducidas, aquí abogamos por un concepto más integrador como es el de “fin de siglo”, que abarcaría aproximadamente desde 1885 a 1914. Nos amparamos para ello en Gonzalo Sobejano, que entiende modernismo y 98 como un mismo “movimiento”, acontecido en una misma época y protagonizado por dos direcciones: esteticismo y experiencia poética (modernistas); y espiritualismo y

correspondiente civilización material se encuentra en plena expansión, pero su cultura intelectualista empieza a plantear una crisis de fundamentos. / [...] el modernismo significó la primacía de la subjetividad vivenciadora y experimentadora sobre un orden fijo y objetivo.” *Ibidem*, p. 37.

¹⁶¹ ABELLÁN, José Luis. *Historia Crítica del Pensamiento Español*, vol. 5-2. Madrid: Espasa-Calpe, 1984-1989, p. 23. En ese mismo sentido, según Ángel del Río: “El concepto de modernismo reúne y explica todas las direcciones estéticas, morales, políticas, religiosas, históricas y filosóficas de comienzos de la época contemporánea.” RÍO, Ángel del. *El concepto contemporáneo de España. Antología de ensayos, 1895-1931*. New York: Las Américas Publishing, 1962, p. 25. Ricardo Gullón también ha subrayado este carácter “heteróclito” del modernismo: “Un fenómeno tan vasto y complicado como el modernismo no puede ser reducido a esquemas rígidos. En él hay que distinguir direcciones, que podríamos llamar contrarias y complementarias, y a menudo, cruzadas o convergentes, como simbolismo y parnasianismo, intimismo e irracionalismo, misticismo y anarquismo.” GULLÓN, Ricardo. *Direcciones del modernismo*. Madrid: Gredos, 1971, p. 41.

¹⁶² En esta dirección, Abellán define el “modernismo hispánico” a partir de una “triple reducción” de su rebeldía: “la rebeldía estética contra el naturalismo y el realismo, la rebeldía filosófica contra el positivismo y la ciencia basada en la razón positiva (‘bancarrotada de la ciencia’) y la rebeldía contra el conformismo burgués, que lleva a la exaltación de la vida bohemia y a la condena de la hipocresía, del ‘filisteo’ y de la beatería cultural. Bajo esta triple rebeldía subyace una rebeldía metafísica, muy alejada del mero esteticismo con que se ha querido identificar a los modernistas.” ABELLÁN, José Luis. *Historia Crítica del Pensamiento Español*, vol. 5-2. Madrid: Espasa-Calpe, 1984-1989, p. 18. Por otra parte, desde esta caracterización, podemos ver que el modernismo hispánico no dista mucho de las características atribuidas a la generación del 98.

regeneración (noventayochistas).¹⁶³ Las ventajas de esta noción de “fin de siglo” radican en que pone fin a la tendencia dominante en la historiografía española hasta los años 70 de contraponer modernismo y 98,¹⁶⁴ a la vez que abre paso a otra interpretación con mayor amplitud de miras.¹⁶⁵ No es su única virtud, pues esta noción de “fin de siglo” pone también en tela de juicio la tendencia de reducir el papel de los noventayochistas a la reflexión en torno al “problema de España”, a la crítica del sistema de la Restauración y a una crisis exclusiva de la conciencia española. De ese modo, constituye una perspectiva de análisis desde la cual es posible observar el alcance europeo de los

¹⁶³ “Por desarrollarse dentro de una misma ‘época’ a través de personas de una misma ‘generación’, y por señalar un cambio importante fundado sobre todo en la oposición radical a lo precedente, el Modernismo y el 98 [...] forman juntos un ‘movimiento’. En la dinámica de este, cabe apreciar dos ‘direcciones’: el Modernismo parte de un sincretismo cultural cosmopolita (conciliación de doctrinas varias) y se orienta hacia la expresión de la subjetividad del creador al servicio de la Belleza, supremo refugio del artista contra los embates del capitalismo; el 98 arranca del espiritualismo finisecular paralelo a la empresa de regeneración de quienes pretendían remediar con programas eficaces los abusos -oligarquía, caciquismo- de la Restauración.” SOBEJANO, Gonzalo. Auge y repudio del 98. En *La crisis española de fin de siglo y la generación del 98*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 1999, pp. 16-17. El mismo Sobejano sostiene a su vez que, en los primeros años del siglo, modernismo y generación del 98 están tan próximos en sus actitudes (crítica a la Restauración, defensa del individualismo...) que incluso se confunden. Pero el 98 acabará por dar un “giro diferencial”, asumiendo como principal objeto a “España, contemplada como objeto de regeneración ideal y de experiencia poética” (Azorín, Unamuno, Baroja, Machado) y copando una importante preocupación religiosa y ética, mientras que el Modernismo ubicó su centro en “el logro de la belleza en sí y por sí, con el empeño de renovar las formas de sentir y de expresarse.” *Ibidem*, pp. 18-19. Desde una postura cercana a Sobejano, Heredia Soriano ha subrayado la tendencia contemporánea al uso del concepto de “fin de siglo”, más integrador y globalizador. “El concepto ‘fin de siglo’ integraría la llamada generación del 98 y otro movimiento contemporáneo -el modernismo-, con el que aquélla compartiría una misma voluntad de estilo nuevo, aunque con talante diferente.” Sin embargo, Heredia Soriano no se reconoce del todo partidario de este término porque excluye a la generación anterior que, a su juicio, también formaría parte de la misma generación de fin de siglo. HEREDIA SORIANO, Antonio. Realidad histórica y generación del 98. *Cuadernos Canela*, 1990, nº 10, p. 10.

¹⁶⁴ En esta línea de contraposición, podemos mencionar diferentes estudios clásicos: SALINAS, Pedro. El problema del modernismo en España o un conflicto entre dos espíritus. En *Literatura española. Siglo XX*. México: Séneca, 1941, pp. 15-41. DÍAZ-PLAJA, Guillermo. *Modernismo frente a noventa y ocho*. Madrid: Espasa-Cale, 1951. ABELLÁN, José Luis. *Visión de España en la generación del 98*. Madrid: Emesa, 1968.

¹⁶⁵ Ricardo Gullón ha sido quizás quien, con mayor énfasis, ha rechazado la distinción entre modernistas y noventayochistas: “se ha intentado dividir en dos grupos a los escritores españoles, reservando el nombre de modernistas para los estetas y calificando de moralistas a los noventaiochistas. A medida que ha ido estudiándose el periodo con mayor seriedad, la barrera artificial tiende a desaparecer.” GULLÓN, Ricardo. *El modernismo visto por los modernistas*. Madrid: Guadarrama, 1980, pp. 5-6. También Germán Gullón ha señalado las debilidades de este “dualismo maniqueo”, que a su juicio impide “la justa inserción de modernistas y de los llamados hombres del 98 en una actitud de amplio espectro.” GULLÓN, Germán. *La novela moderna en España (1885-1902): los albores de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1992, p. 149. Recogiendo ese testigo, más recientemente, Francisco José Martín ha establecido la necesidad de “repensar” este dualismo y de “poner en cuestión las mismas categorías de análisis” que lo sustentan, lo cual ya ha sido iniciado por la crítica hispanista. “La filología y los estudios literarios han invalidado ya desde hace años la oposición categorial entre ‘modernismo’ y ‘98’ por revelar una escasa comprensión y una inadecuada contextualización de la cultura española del período de entresiglos. Focalizar nuestra atención en dicha oposición significa perder de vista esa dimensión más amplia, europea, de nuestra cultura finisecular.” MARTÍN, Francisco José. El mundo como voluntad y representación (Trazos para la configuración del *Zeitgeist* finisecular). En *Filosofía hispánica contemporánea: el 98* (edición de Roberto Albares, Antonio Heredia Soriano y Ricardo Piñero). Salamanca: Fundación Gustavo Bueno y Universidad de Salamanca, 2001, p. 162.

intelectuales y escritores españoles de fin de siglo, y cómo la crisis española fue trasunto de la crisis espiritual, ideológica y estética que asolaba a Europa.¹⁶⁶ Uno de los investigadores que con mayor lucidez ha asumido esta nueva perspectiva es Francisco José Martín, subrayando la “dimensión más amplia, más europea, de nuestra crisis finisecular” y la “común raíz europea de esta crisis”: “98, *modernismo, fin de siècle, Crisis, mal de siècle, mal de vivre*, etc., no son más que los nombres con que se inicia una sola y misma crisis general que invadió Europa.”¹⁶⁷ Otro de los investigadores que, a mi juicio, ha andado con mayor tino en estas cuestiones es Cerezo Galán, partidario también del concepto de “fin de siglo” en la línea que acabamos de esbozar.

el problema de España ha polarizado y acaparado la interpretación del 98 hasta el punto de deformar el auténtico perfil generacional, que más que ideológico-político, fue propiamente existencial. Gracias, sin embargo, a una más atenta consideración del contexto europeo, [...] junto con un análisis más riguroso de la literatura comparada y la historia de las ideas, se va imponiendo la evidencia de que la generación del 98 no fue [...] sino una generación gemela en sus intereses e inquietudes de otras generaciones europeas a las que le tocó vivir la misma coyuntura de fin de siglo.¹⁶⁸

En suma, desde esta categoría de “fin de siglo”, contamos con la ventaja de poder apreciar la vinculación de los españoles Unamuno, Ganivet, Azorín, Baroja, Maeztu o Valle-Inclán con los autores que figuran en los antecedentes de la crisis de fin de siglo y con las producciones surgidas de la crisis misma, tanto en la filosofía (Kierkegaard, Schopenhauer, Sénancour, Renan, Amiel, Stirner, Nietzsche, Carlyle, Léon Bloy, Husserl, Bergson, Croce, Freud, Max Weber...), como en la literatura (Leopardi, Baudelaire, Gautier, Gógol, Tolstoi, Turgueniev, Dostoiewski, Bernard Shaw, Oscar Wilde, D’Annunzio, Pirandello, André Guide, Proust, Ibsen, Rilke, Thomas Mann, Antero de Quental, Baudelaire, Rimbaud, Verlaine, Mallarmé,

¹⁶⁶ En esta línea, sostiene Donald Shaw que la “‘crisis española de conciencia’ formaba parte de una crisis de valores y creencias de todo el Occidente.” SHAW, Donald. *La generación del 98*. Madrid: Cátedra: 1978, p. 256. Otro autor de referencia que comparte una opinión cercana es Darío Villanueva, que entendió el 98 como “la manifestación específicamente española de una coyuntura ideológica, cultural y literaria de alcance europeo, cuyo sentido depende en última instancia de la problemática general existente en torno a la modernidad.” VILLANUEVA, Darío. El modernism(o) de Valle-Inclán-. En *La crisis española de fin de siglo y la generación del 98*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 1999, p. 169. Sobre estas bases, Jorge J. E. Gracia, propuso abordar el estudio del 98 no tanto desde la historiografía al uso, basada en lo sociocultural, sino desde las ideas filosóficas, para así posibilitar su puesta en relación con su contemporaneidad europea y su alcance universal. Cfr. GRACIA, Jorge J. E. Análisis socioculturales en la historia del pensamiento filosófico: el desafío del 98. En *Filosofía hispánica contemporánea: el 98*. (edición de Roberto Albares, Antonio Heredia Soriano y Ricardo Piñero). Salamanca: Fundación Gustavo Bueno y Universidad de Salamanca, 2001, pp. 21-32.

¹⁶⁷ MARTÍN, Francisco José. El mundo como voluntad y representación (Trazos para la configuración del *Zeitgeist* finisecular). En *Filosofía hispánica contemporánea: el 98* (edición de Roberto Albares, Antonio Heredia Soriano y Ricardo Piñero). Salamanca: Fundación Gustavo Bueno y Universidad de Salamanca, 2001, p. 162.

¹⁶⁸ CERESO GALÁN, Pedro. El 98 y la crisis de fin de siglo. En *La crisis española de fin de siglo y la generación del 98*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 1999, p. 75.

Maeterlink, Paul Bourget, Huysmans, Paul Claudel...). De este modo, podemos vincular la vivencia española de la crisis de fin de siglo y su expresión con la del resto de países europeos. Por otra parte, el que apelemos aquí a este amplio espectro de nombres no tiene otro fin que subrayar la importante influencia que desde el marco europeo se ejerció sobre el escenario literario e intelectual español de fin de siglo. Y es que el Unamuno del que nos vamos a ocupar aquí es el Unamuno de fin de siglo, o siendo más precisos, de la antesala de la crisis de fin de siglo, y ahí hemos de ubicarlo.

Volviendo al contexto filosófico español de esta época, pese a la inflación historiográfica que se creó en torno a la generación del 98, no cabe sino reconocer que una cuestión medular de la generación española de fin de siglo fue el denominado “problema de España”, lo cual nos lleva a la estrecha vinculación que mantuvieron también con el regeneracionismo. Según sostiene Abellán:

Los regeneracionistas son los primeros intelectuales que se plantean con un sentido moderno el llamado ‘problema de España’, pero, frente a los consabidos enfoques estetizantes, su pretendida actitud científica hace uso de un nuevo tipo de instrumental crítico: informes, estadísticas, datos matemáticos o geográficos, observaciones sociológicas, interpretaciones históricas o psicológicas, etc.¹⁶⁹

Efectivamente, la primera gran brecha crítica de la Restauración se abrió desde los llamados regeneracionistas, que a partir de la década de los 90 empezaron a aunar sus fuerzas intelectuales para denunciar la situación de degradación moral, política técnica y científica por la que estaba atravesando el país. En síntesis, buscaban la regeneración de España desde la política y la economía, acabando con el régimen de oligarquía y caciquismo, y desde la cultura y la educación, que debían ser modernizadas en sentido europeo. Es decir, perseguían una regeneración de la vida pública, que debía partir de una reforma moral e intelectual y consumarse en reformas estructurales e institucionales. A este respecto, afirma Cerezo Galán que “el regeneracionismo representa la conciencia crítica de la Restauración”.¹⁷⁰ Incide además en que lo que buscaban era una alternativa al sistema oligárquico y a la revolución social; alternativa que había de desarrollarse “dentro del espacio constitucional de la Restauración”, pero desde una “reforma interna del régimen liberal, profundizándolo en sentido social-democrático.”¹⁷¹ Los regeneracionistas comenzaron así por atacar directamente el sistema político de la Restauración, planteando como salida al mismo el abandono de

¹⁶⁹ ABELLÁN, José Luis. *Historia Crítica del Pensamiento Español*, vol. 5-1. Madrid: Espasa-Calpe, 1984-89, p. 468.

¹⁷⁰ CEREZO GALÁN, Pedro. *El mal del siglo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003, p. 221.

¹⁷¹ *Ibidem*, pp. 247-249.

unas estructuras políticas y socioeconómicas ya anquilosadas, al estar basadas en la oligarquía y el caciquismo, y la apertura a las nuevas corrientes europeas y al cientificismo. Esta minúscula élite intelectual, vinculada al krausismo, al positivismo y al legado del Sexenio Revolucionario, se hizo especialmente activa a partir de 1890, cuando Lucas Mallada publicó su obra *Los males de la patria y la futura revolución española*, en la que desmontaba los mitos de la España imperial. Sin embargo, hasta después del “desastre del 98”, las tesis de Mallada no empezaron a cobrar fuerte eco, impregnándose entonces de su mismo tono crítico autores como: Macías Picavea, autor de *El problema nacional* (1899); Damian Isern, que publicó una obra titulada *Del desastre nacional y sus causas* (1899); Luis Morote, que tituló su ensayo sobre esa cuestión *La moral de la derrota* (1900); y, sobre todo, Joaquín Costa, autor de la obra más incisiva de la corriente regeneracionista, *Oligarquía y caciquismo como la forma actual del gobierno en España* (1902). Adonde queremos llegar esa a que los jóvenes intelectuales españoles de la generación de fin de siglo heredaron de estos autores lo que Abellán denomina “la preocupación ideológica por la regeneración nacional”.¹⁷² Ahora bien, a propósito de esta inyección de preocupación ideológica que los regeneracionistas insuflaron en el ambiente que respiraron los jóvenes del 98, es preciso matizar que efectivamente hubo una relación de influencia, si bien la inquietud política de los noventayochistas emergió de forma simultánea y, en cierto modo, independiente. De hecho, Unamuno inició su acercamiento al socialismo en torno a 1891, y Azorín hizo lo propio con el anarquismo a partir de 1894. Es decir, que pudieron heredar de los regeneracionistas la preocupación por el problema de España y la implicación en la

¹⁷² Según Abellán, los noventayochistas lograron compaginar el regeneracionismo con los aportes del modernismo: “El 98 hereda del regeneracionismo la preocupación ideológica por la regeneración nacional, y del modernismo, el tratamiento estetizante de dicha preocupación. Si los regeneracionistas llenan sus libros de estadísticas, datos sociológicos y análisis políticos, como método de acercamiento a los problemas nacionales, la generación del 98 busca una aproximación a los mismos por vía estetizante y literaria. No podemos confundirlos, sin embargo, con los modernistas puros, que se proponen hacer una revolución formal de la técnica literaria, sin apenas preocupaciones ideológicas. / La nota común al espíritu del 98 es, pues, un esteticismo cargado de ideología y, por ello, poco científico. Esta ideología gira en torno al problema nacional, y sus juicios sobre España y lo español se inspiran en una inicial rebeldía, un inconformismo de base, que busca la palingenesia de la patria mediante un conocimiento de su realidad y de sus problemas. Pero este conocimiento por el que se afanan lo buscan mediante viajes por las tierras, los pueblos, las ciudades, los viejos monumentos, en un constante recorrer los caminos de España; lo buscan también mediante la lectura literaria e histórica de nuestros clásicos y la continua reviviscencia del pasado de nuestro pueblo, a través de una sensibilidad acerada para nuestros males, aguda ante los aspectos más desoladores de la realidad nacional. Su conocimiento no proviene nunca de los métodos de investigación sociológica, sino de la observación subjetiva, lo que les llevará, como veremos, al lirismo y la ensoñación.” ABELLÁN, José Luis. Claves del 98. Un acercamiento a su significación. En *Sociedad, política y cultura en la España de los siglos XIX y XX* (edición de Manuel Tuñón de Lara). Madrid: 1973, pp. 155.

reforma del país, pero ya antes, algunos de sus miembros habían asumido compromisos políticos, encaramándose además en un radicalismo que cobró forma desde una “conciencia radical pequeñoburguesa, rebelde y disidente.”¹⁷³ Tiempo después, sin embargo, se alejarían de la militancia política y encarnarían la figura del “intelectual”, hombre comprometido con su tiempo desde una conciencia crítica y vigilante, y una actitud renovadora con las miras puestas en la esfera pública.

De cara a esta cuestión de la emergencia del intelectual moderno en España, podemos tomar como referencia el estudio de Stephen Roberts sobre Unamuno y la genealogía del intelectual moderno en España.¹⁷⁴ La aparición de la figura del intelectual en nuestro país, según Roberts, puede ubicarse precisamente en esta década de 1890, dentro un contexto marcado por los avances de la sociedad capitalista y por la aparición de espacios para el debate público, fundamentalmente, la prensa escrita. A propósito de esto último, no esconde la vinculación de los hombres de fin de siglo con la generación anterior, sobre todo, a partir de su interés por construir una “identidad nacional colectiva”, e incide al respecto la importancia del auge de la prensa, que dotó a los intelectuales de un medio desde el que dirigirse al pueblo y generar conciencia pública. Asimismo, Stephen Roberts ha subrayado como factor decisivo de la aparición del intelectual en España, la crisis del sistema de la Restauración, puesta en pie especialmente en esta década de 1890.¹⁷⁵ Aquellos jóvenes intelectuales pertenecían a una clase pequeñoburguesa, que veía impotente cómo el régimen de la Restauración era incapaz de llevar a cabo una “verdadera revolución burguesa”, razón por la cual, se refugiaron en “soluciones antiburguesas”, como vimos hace un momento. El intelectual español se prefiguraba así, resume Roberts, como:

un escritor de clase media baja opuesto, tanto al sistema político como a los valores burgueses de su país, que utilizó profusamente a la prensa con el fin de establecer su posición social y exponer una crítica radical de la vida colectiva y nacional, la cual, en su madurez, se volvería individualista, subjetivista y estetizante.¹⁷⁶

A ese respecto, una de las intenciones de este trabajo apunta a invertir la tendencia historiográfica que señala a Ortega y a la Generación de 1914 como punto de

¹⁷³ CEREZO GALÁN, Pedro. *El mal del siglo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003, p. 198.

¹⁷⁴ Cfr. ROBERTS, Stephen G. H. *Miguel de Unamuno o la creación del intelectual español moderno*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2007.

¹⁷⁵ “No hay duda de que la condición histórica más importante tras el advenimiento del intelectual moderno fue la crisis, particularmente agudizada durante la década de 1890, del sistema político de la Restauración, [...] los nuevos intelectuales españoles de la década de 1890 terminaron por considerarse a sí mismos un grupo o clase debido a su compartida oposición al orden sociopolítico establecido y, concretamente, a la corrupción del sistema parlamentario y al poder del Ejército y de la Iglesia.” *Ibidem*, p. 20.

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 26.

partida de la figura del intelectual moderno en España, y retrotraerla hasta Miguel de Unamuno, a quien considera “el principal intelectual finisecular”, y su generación.¹⁷⁷ Desde ahí, concluye Roberts que “la generación de Unamuno fue la primera generación de intelectuales en España, [...] Don Miguel fue un pionero en todo el sentido de la palabra, quien, ya en la década de 1880, se hallaba en búsqueda de un nuevo papel que representar, tanto dentro de su sociedad como en la República de las Letras.”¹⁷⁸ Con la presente tesis doctoral, estaríamos por tanto ante el proceso de emergencia de la figura del intelectual moderno en España, encarnada por Miguel de Unamuno durante sus años de formación y despegue, que Roberts sitúa “entre 1879 y 1897, años testigos de la primera etapa en el gradual proceso de creación de sí mismo como intelectual”.¹⁷⁹

III.2. Génesis y desarrollo filosófico del joven Unamuno

Una vez realizado el esbozo del contexto intelectual en el que se formó Unamuno, es el momento de acometer la reconstrucción de su filosofía primera, que iniciaremos con el análisis de las fuentes desde las que esta fue cobrando forma. Antes de entrar ahí, sin embargo, sería conveniente sintetizar la evolución en sentido cronológico de este tramo del itinerario filosófico del joven Unamuno. Para ello, tomaremos como primera referencia el trazado de dicho recorrido realizado por Cirilo Flórez, que ha deslindado el “proceso de formación del discurso filosófico de Unamuno” en tres etapas fundamentales. Empieza por situar el “punto de partida en la formación del discurso filosófico de Unamuno” en aquel proyecto de elaboración de un “nuevo sistema filosófico”, que emprendió el joven bilbaíno al final de sus estudios de bachillerato, en torno a 1879, tras su descubriendo de la filosofía de la mano del profesor Félix Azcuénaga y de su lectura de la *Filosofía Fundamental* de Balmes.¹⁸⁰ El siguiente paso nos llevaría a sus años de estudiante en Madrid, entre 1880 y 1884, donde ubica Cirilo Flórez “el segundo momento en el proceso de formación del discurso

¹⁷⁷ Comparte su opinión Nazzareno Fioraso, que escribe sobre Unamuno a este respecto: “Egli era un intellettuale europeo, forse già da allora il primo intellettuale spagnolo definibile ‘europeo’ nel senso che attribuiamo al termine, e vedeva come il proprio paese vivesse, culturalmente, politicamente ed economicamente, ai margini della storia d’Europa. Udiva i proclami sulla grandezza e sulla forza della tradizione spagnola, ma si rendeva conto che essi erano vuoti rimpianti di un’età dell’oro ed era cosciente che, anche ammettendo fosse veramente esistita, essa non sarebbe più ritornata, per lo meno non nei termini in cui il mito la raffigurava.” FIORASO, Nazzareno. *El giovane Unamuno. Genesi e maturazione del suo pensiero filosofico*. Milano: Mimesis, 2008, p. I.

¹⁷⁸ ROBERTS, Stephen G. H. *Miguel de Unamuno o la creación del intelectual español moderno*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2007, pp. 37-38.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 44.

¹⁸⁰ FLÓREZ MIGUEL, Cirilo. La formación del discurso filosófico de Unamuno. CCU, XXIX, 23.

filosófico de Unamuno.”¹⁸¹ La tercera etapa correspondería a sus años bilbaínos tras acabar sus estudios en Madrid, es decir, entre 1884 a 1891. En este caso, contaría ya con una importante base documental, formada por los cuadernos de notas y los programas de oposiciones, que podríamos entender como los primeros frutos de este proceso de formación de su discurso filosófico.¹⁸² La otra referencia que tomaremos sobre este punto es Paolo Tanganelli, que ha basado su análisis de las diferentes fases del proceso de formación de Unamuno en las sucesivas influencias a que se vio sometido su discurso filosófico, según atestiguan los cuadernos de notas.

Las libretas cotejadas muestran, a nuestro juicio, como a un primer momento de aceptación de un indefinido racionalismo ilustrado o idealista, generalmente filtrado a través del escolasticismo (Ortí y Lara), le toma el relevo un período donde Unamuno se abre con mayor vigor al positivismo, que entronca con su vago idealismo inicial dando vida a un proyecto filosófico paralelo al krausista (según documentan *Filosofía lógica* y otro cuadernillo anterior que le sirvió de borrador). Esta fase de optimismo hermenéutico la cierra, sin embargo, una tercera etapa en la que finalmente se empieza a plantear una primera crítica aún de corte romántico -en algunos casos, como veremos, de talante más ‘sentimental’ que romántico- a los racionalismos de la/su circunstancia filosófica. Dichas críticas, sin embargo, resultan siempre demasiado puntales, aisladas, deshilvanadas, y no consiguen poner seriamente en tela de juicio el armazón conceptual positivo-idealista que sustenta la mayoría de estos primeros ejercicios de ‘autoadiestramiento’.¹⁸³

Por nuestra parte, estamos de acuerdo con las diferentes “fases” en que Tanganelli desglosa esta etapa de formación de Unamuno. Tan solo matizaríamos que esa última “fase” relativa a la crítica al racionalismo tiene, según nuestra interpretación, más peso del que le concede Tanganelli. Desde nuestra lectura, fueron precisamente aquella actitud crítica de inspiración romántica frente al racionalismo, al positivismo y al idealismo, y aquellas primeras aproximaciones a nociones como voluntad o sentimiento las que insertaron a Unamuno, ya desde esta etapa, en el paradigma filosófico de su tiempo. Asimismo conviene subrayar, siguiendo con Tanganelli, que

¹⁸¹ “De 1880 a 1884 Unamuno hace sus estudios de Filosofía y Letras en la Universidad de Madrid, época que constituye el segundo momento en el proceso de formación del discurso filosófico de Unamuno. [...] es importante su ruptura con la fe y su intento de racionalización de sus creencias, que se lleva a cabo articulando en una concepción personal tres tipos de discurso filosófico: el krausista que era dominante en el ambiente intelectual del fin de siglo en España; el idealista, sobre todo en la figura de Hegel y su Lógica; y el positivista representado por figuras como las de Spencer y Wundt.” *Ibidem*, pp. 23-24.

¹⁸² “De 1884 a 1891 Unamuno vuelve a vivir en Bilbao y como él mismo escribe ésta es la época más decisiva de su vida, en la que se presenta a distintas oposiciones hasta que saca la de griego en la Universidad de Salamanca en 1891. Los dossier de sus distintas oposiciones marcan muy bien el ritmo de formación del pensamiento de Unamuno en esos años decisivos. Estos años de Bilbao son años de preparación de oposiciones. Este trabajo de ‘formación profesional’ de Unamuno está también reflejado en una serie de cuadernos y apuntes que forman parte del material inédito y que junto a sus dossier de oposiciones son la base fundamental para fijar el discurso filosófico de Unamuno en estos años de formación y ver en qué medida ha evolucionado desde su primer ‘sistema filosófico’.” *Ibidem*, p. 24.

¹⁸³ TANGANELLI, Paolo. *Hermenéutica de la crisis en la obra de Unamuno entre finales del siglo XIX y comienzos del XX: la “crisis del 97” como posible exemplum de la crisis finisecular*. Tesis Doctoral, Universidad de Salamanca, 2000, pp. 64-65.

estamos ante una etapa en la que el joven pensador vasco estaba “buscándose”.¹⁸⁴ Eso fue lo que le llevó a ensayar “distintas vías paralelas de reflexión”, postulándose en algunos momentos como fiel al positivismo y al racionalismo, para poco después asumir una postura crítica ante aquellos planteamientos que acababa de defender. Unamuno ponía así en ejercicio, desde temprano, su derecho a la contradicción. Esto hay que tenerlo muy en cuenta a la hora de analizar esta etapa de su producción filosófica, que fue tomando cuerpo a través de sus notas y reflexiones dispersas, y configurando un planteamiento filosófico entonces en estado germinal, con los avances y retrocesos que le eran propios. No se trata de justificar aquí sus carencias ni de legitimar sus contradicciones, sino para acercarnos a esta filosofía desde una perspectiva consecuente. No está de más, por ello, recordar que los textos de juventud son reflejo del proceso de asimilación de las múltiples lecturas a que Unamuno se entregó en estos años y de las ideas que le fueron suscitadas en los círculos intelectuales que frecuentó en Madrid. De modo que los vaivenes que observaremos aquí son los propios de un proceso complejo de formación. Solo desde ahí podremos acertar a ver que este conjunto de textos no se reduce a una mera asimilación de lecturas e ideas, sino que a través de ellas y de sus pocas horas de solitaria reflexión, Unamuno fue canalizando su pensamiento e imprimiéndole desde temprano su particular sello personal. En esta dirección, todo ese conglomerado de textos dispersos que forman los cuadernos de notas, los artículos en prensa, las conferencias y los programas de oposiciones nos acercará a las simientes del pensamiento unamuniano. No olvidemos que en esta etapa es cuando se empiezan a poner en pie las grandes cuestiones de la filosofía de Unamuno, como ha observado González Caminero,¹⁸⁵ aunque permanezcan aquí en estado germinal. Ahora bien, al mismo tiempo, no debemos dejar de insistir, con Paolo Tanganelli, en los matices con los que hay que sostener esta afirmación.

Tal vez el punto de partida ‘concreto’, físico podríamos decir, del filosofar unamuniano habría que buscarlo en una serie de cuadernillos juveniles entre los que sin duda destaca el famoso *Filosofía lógica*, de 1886. Decimos ‘tal vez’ porque se podría cuestionar que unos escritos inéditos representen el auténtico *incipit* del discurso desarrollado en las ficciones literarias y en los ensayos teóricos [...] Personalmente creemos que estos autógrafos, que en algunos casos, efectivamente, pueden anunciar posturas e ideas del Unamuno ‘maduro’, habría

¹⁸⁴ “La impresión es que este Unamuno inédito siga siempre distintas vías paralelas de reflexión, cambiando tantas veces su postura según la opción que en cada momento juzgue más alentadora. Al fin y al cabo, Unamuno, aquí, está buscándose, es decir, está buscando su voz, su personaje, su estilo e incluso sus ideas. Nunca hay que olvidar el carácter experimental de estos cuadernillos.” *Ibidem*, p. 65.

¹⁸⁵ “Las actitudes más específicamente unamunescas ante los grandes problemas de la filosofía, [...] nacieron en lenta y espontánea elaboración en este decenio que va de 1885 a 1895.” GONZÁLEZ CAMINERO, Nemesio. *Unamuno. Trayectoria de su ideología y crisis religiosa*, vol. I. Santander: Universidad Pontificia de Comillas, 1948, p. 73.

que leerlos casi exclusivamente como documentos de la recepción unamuniana de las corrientes filosóficas dominantes en la etapa de la Restauración. Es decir, más que buscar aquí la originalidad del futuro Unamuno, deberíamos conformarnos con lograr discernir en ellos su grado de asimilación de todo lo que entonces gravitaba en su entorno.¹⁸⁶

A mi juicio, no estamos aquí ante dos perspectivas excluyentes. Por un lado, podemos contemplar la asimilación por parte de Unamuno de las lecturas y de la atmósfera intelectual que rodearon a sus años de formación como la nota dominante en sus escritos filosóficos juveniles. Pero, por otro lado, tampoco hemos de renunciar a ver lo que de suyo hay en estos textos, que no es poco. A propósito de esto último, quizás el presente trabajo peca de cierta osadía, por aventurarse a descubrir algo más que una mera “asimilación” o “recepción” filosófica en estos textos, queriendo observar en ellos también la emergencia de ciertas consignas fundamentales del pensamiento del Unamuno maduro, aun con las grietas propias de todo primer abordaje a las eternas cuestiones. No por ello, denostamos el trabajo de Tanganelli. Al contrario, su visión de esta etapa filosófica del pensador vizcaíno como de la crisis del 97 me parece, junto con la de Cerezo Galán, de lo más agudo entre la crítica unamuniana. Pero en cuanto partimos de sus trabajos, es mi intención y acaso diría que mi deber, intentar dar algunos pasos más, por pequeños que sean.

III.2.1. Fuentes del joven Unamuno

Este capítulo lo vamos a dedicar al análisis de las principales corrientes y autores que intervinieron en la formación filosófica de Unamuno. Contamos para ello con una importante base documental, al conservarse en el archivo de la Casa-Museo Unamuno de Salamanca buena parte de las obras que leyó entonces, registrando además muchas de ellas sus propias anotaciones y marcas de lectura. Nos hacemos así eco de aquellas palabras del pensador vasco, cuando escribía a propósito de su biblioteca; “aquí, entre mis libros compañeros, [...] ha quedado y quedará cuando yo me muera algo del dejo de mi espíritu.” (OCE, I, 278) Desde ahí, husmearemos en este capítulo entre sus restos.

Una primera advertencia que debemos realizar a la hora de analizar estas fuentes y focos de influencia de la filosofía primera de Unamuno es que, según nuestra interpretación, por encima del nutrido grupo de lecturas de todo orden en que se enfrascó en esta etapa, hemos de situar la influencia del ambiente intelectual de la época, sintetizado en el epígrafe anterior. En esa dirección, seguiremos las

¹⁸⁶ TANGANELLI, Paolo. *Hermenéutica de la crisis en la obra de Unamuno entre finales del siglo XIX y comienzos del XX: la “crisis del 97” como posible exemplum de la crisis finisecular*. Tesis Doctoral, Universidad de Salamanca, 2000, p. 56.

recomendaciones de Ereño Altuna que, a la hora de valorar las posibles influencias en la formación del pensamiento de Unamuno, sitúa en primer plano, más que las lecturas concretas, lo que él denomina el “campo de influencias”, es decir, el horizonte intelectual español y europeo de la época.¹⁸⁷

Aunque acabamos de realizar un esbozo del contexto filosófico en que se formó Unamuno, tanto a nivel europeo como español, convendría retomarlo aquí para orientarlo a la ubicación del joven pensador vasco en ese contexto, situando sus “campos de influencias” en las diferentes ciudades en que vivió durante esta etapa. Esto nos llevaría, en primer lugar, a Bilbao en torno a 1878, que fue donde comenzó su andadura filosófica. Sin embargo, no parece plausible que el joven estudiante se dejara impregnar por un ambiente intelectual que, por otra parte, apenas existía en la capital vizcaína. Por tanto, el primer “campo de influencias” del que se nutrió Unamuno se ubica en Madrid durante la década de 1880, coincidiendo con sus años de estudiante en la Universidad Central y, de 1886 en adelante, con sus años de opositor. Allí fue donde, por vez primera, se adentró en un ambiente intelectual de peso, marcado por la presencia de corrientes tan heterogéneas como el neotomismo, el krausismo, el positivismo, el neokantismo, el evolucionismo o el krausopositivismo. En concreto, fue

¹⁸⁷ Según Ereño Altuna, habría que atender, sobre todo, “a esa atmósfera intelectual, colectiva y anónima, que en un momento determinado rodea a las personas, a esa impregnación difusa que basta para orientar a una conciencia individual en una determinada dirección...” EREÑO ALTUNA, José Antonio. El Unamuno de la Tesis (1884). Entre la *‘Revue de Linguistique et de Philologie Comparée’* y la *‘Revista Euskara’*. *Letras de Deusto*, julio-septiembre 1998, nº 80, vol. 28, p. 12. En otro trabajo, este mismo investigador explicita aún más su propuesta de procedimiento en el análisis de fuentes: “Lo que queremos a toca costa es no caer en un procedimiento que se ha usado mucho, [...]. Nos referimos a que, a propósito de todo esto, y muchas veces apoyándose en algunas confidencias del propio Unamuno, se ha hablado de la influencia del Kantismo, Krausismo, Hegelianismo, Darwinismo, Spencerismo, naturalismo materialista a la manera de Vogt y compañía, etc., etc. / [...] Porque, si cediendo a la indeterminación cronológica sustituimos un relato exacto del modo y manera como Unamuno tuvo contacto con todos esos autores por un embutido de citas muy dispares en sus cronologías, [...] se corre el peligro de dar por válidas influencias que no están sugeridas desde el interior de lo que se quiere explicar. Y, en ese caso, esas supuestas influencias, en lugar de explicar verdaderamente, actuarían como emplastos pegadizos, y no harían sino falsear la trayectoria vital y espiritual de un autor, de dar de él una visión ‘lógicamente’ satisfactoria, pero en la que él mismo no se hubiese reconocido. [...] Nosotros preferimos hacer, por el momento, y en primer lugar, otra cosa, situarnos en la intersección, en ese espacio indeterminado que queda cuando todos esos movimientos se recortan. Porque, [...] la mayor parte de esas supuestas influencias se recubren mutuamente: [...] En casi todas ellas se puede decir sin exagerar, existe una problemática común, que, en gran parte, se remonta a la filosofía romántico-idealista, o a la filosofía positivista, o a las dos; en todos ellos se trata de totalidad, monismo, unidad, organismo, movimiento dialéctico, evolución, *volksgeist*, positivismo-ciencia, materia... [...] El propio Unamuno hablaba unas veces ‘de positivismo hegeliano’ y otras de que se enamoró de Spencer, ‘pero siempre interpretado hegelianamente’. Nosotros preferimos, como ya lo hemos dicho, situarnos no tanto en el interior de cada uno de estos movimientos concretos como en el espacio que nace de su intersección, en ese *Zeitsgeist*, que obligaba a todos a hablar, en un parecido contexto, de lo mismo, aunque no todos dijeran las mismas cosas.” UNAMUNO, Miguel de. *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca* (estudio introductorio, edición y notas de José Antonio Ereño Altuna). Bilbao: Beitia, 1997, pp. 34-35, nt. 20.

desde la Universidad Central y el Ateneo desde donde empezó a entrar en contacto con los círculos intelectuales de la época, contrastando el conservadurismo reinante en los estamentos oficiales, como la Universidad Central, con el progresismo de otros centros no-institucionales, como el Ateneo. Tanto los profesores y catedráticos de la una, como los conferenciantes y ponentes de la otra, debieron jugar sin duda un papel importante en estos años para Unamuno. Por otra parte, a propósito de su paso por la Universidad Central, convendría añadir que no solo recibió allí la influencia de los profesores que le impartieron clases, sino también de los alumnos, es decir, de sus mismos compañeros, como él mismo reconoció.¹⁸⁸ Al regresar a Bilbao en 1884, el movimiento cultural e intelectual de su ciudad nativa evidentemente no estaba a la altura del que había podido disfrutar en Madrid. En el terreno intelectual, Unamuno no encontró ni círculos, ni casi personas particulares movidos por inquietudes filosóficas con las que poder compartir sus cuitas. Y en el terreno cultural, la reivindicación del euskera y la cultura vascongada pasaron a coparlo prácticamente todo, además, desde una cierta instrumentalización política frente a la que se posicionó el joven escritor, como vimos. En ese sentido, Bilbao no constituyó un “campo de influencias” propicio para su formación. Sin embargo, hemos de tener en cuenta que en el periodo de sus oposiciones, Unamuno alternó su estancia en Bilbao con largos periodos en Madrid, merced a los cuales pudo seguir en estrecho contacto con el ambiente intelectual de la Corte. En cuanto a Salamanca, poco habría que destacar en relación al ambiente filosófico que el joven profesor vasco pudo respirar allí. Pese a contar con una valiosa universidad, el movimiento intelectual de la ciudad castellana, al igual que el de Bilbao, era endeble, estando marcado por el neotomismo dominante en la Universidad de Salamanca y en la ciudad misma bajo la sombra del padre Cámara, y por la presencia testimonial de algunos jóvenes profesores liberales y krausistas, como Soms y Castelín o Dorado Montero. Estas serían, a grandes rasgos, las diferentes ubicaciones del ambiente intelectual con el que estuvo en contacto Unamuno durante sus años de formación, entre las cuales, como hemos visto, sobresale por su importancia Madrid. En todo caso, se trata de un ambiente dominado por continuas polémicas entre el tradicionalismo católico, apostado en la escolástica neotomista, y las renovadoras corrientes filosóficas

¹⁸⁸ En una carta a Carlos O. Bunge del 15-VIII-1903, se refirió Unamuno a la importancia de esta influencia en toda formación, subrayando que a través de los alumnos se respira el “espíritu que reinaba en aquella época”: “en las aulas influyen más unos alumnos sobre otros que los profesores sobre ellos y se forma un espíritu nuevo, con lecturas, discusiones, etc., aún a despecho del espíritu de los maestros.” UNAMUNO, Miguel de. *Epistolario americano (1890-1936)* (edición, introducción y notas de Laureano Robles). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1996, p. 168.

y científicas, que llegaron para convulsionar el país y conducirlo a su tardía modernización.

Nos quedaría por ver de qué manera procedió entonces el joven pensador vasco a la recepción y asimilación de ese ambiente intelectual en el que le tocó en suerte vivir, ciñéndonos a su dimensión filosófica. Si Unamuno, en un principio, se situó cerca de la filosofía escolástica, dadas su educación católica y el criterio neotomista imperante en la Universidad Central, a raíz del estallido de su descreimiento en 1883, empezó a aproximarse a las corrientes filosóficas modernas, tanto al krausismo y al hegelianismo, entonces en decadencia, como al positivismo y al neokantismo, en pleno auge. Su presencia en este contexto de marcado signo racionalista, sin embargo, tampoco fue estable, pues pronto percibió la incapacidad de la razón y del criterio positivista para acercarse a ciertas cuestiones que tenían para él un acuciante interés, como el Absoluto, la existencia de Dios, la muerte... Esto explica que en los textos filosóficos a que fue dando forma tras su regreso a Bilbao en 1884, simultanease escritos elaborados desde un criterio racionalista y positivista, con otros textos en los que ponía en cuestión tal criterio. No se trataba, por otra parte, de algo gratuito. Las circunstancias del escenario filosófico de aquella época, sumadas a su propia evolución intelectual, condujeron a Unamuno a instalarse en aquel rebrote del conflicto entre Ilustración y Romanticismo que emergió en el último tramo del siglo XIX, poniendo en pie la cuestión de los límites de la razón y de la ciencia. Él mismo se sabía en esa encrucijada, como deja ver en el *Cuaderno XVII*, cuando escribe: “no por ser románticos positivistas dejamos de ser románticos los que nos llamamos hombres del siglo XIX.” (CXVII, 38) En esta coyuntura, el primer intento de construcción de una filosofía por parte de Unamuno lo embutió de lleno en el paradigma filosófico de su tiempo, recorriendo él mismo el trayecto de la crisis de la razón moderna. Por un lado, inició un proyecto de reconstrucción de la metafísica, con ciertas connotaciones idealistas, pero que partía del régimen positivista de los hechos. Por otro lado, casi al mismo tiempo, puso en cuestión dicho proyecto, abriendo una crítica de corte romántico sobre los límites de la razón y del criterio positivista, e invocando desde ahí a la fe y al sentido íntimo, como alternativas allí donde la razón positiva tenía que detenerse.

Llegados a este punto, es hora de dejar a un lado la influencia del ambiente intelectual y de atender a la importancia que en este periodo de formación de Unamuno tuvieron ciertas lecturas decisivas. Antes de entrar ahí, no obstante, es preciso subrayar el importante papel que cumplieron para él y para sus compañeros de generación los

libros. El mismo Pío Baroja se refirió a su generación como una “generación excesivamente libresca”, y en ese sentido, ha subrayado Francisco José Martín el papel decisivo que el libro desempeñó en la formación de aquella generación.¹⁸⁹ En efecto, a través de los libros llegaron a España aquellas nuevas corrientes literarias, científicas y filosóficas que ya pululaban por Europa, y cuya entrada había estado tradicionalmente vedada en nuestro país. Si esa circunstancia cambió fue gracias a la avidez de conocimiento de los jóvenes intelectuales, que querían estar al tanto de lo que en ese momento se estaba cocinando en otros países y encontraron en los libros la vía para saciar tal inquietud. Ese fue el caso de Unamuno, tal y como revela en el artículo “Almas de jóvenes” (1904), donde señala el “estudio” como “la principal ocupación de mi vida” y se define como “un devoramiento de libros, sobre todo de mis dieciséis a mis veintiséis años.” (OCE, I, 152) En este punto conviene señalar, siguiendo a Diego Catalán, que a lo largo de su vida, Unamuno pasó por periodos de “adquisición”, donde se dedicaba sobre todo a leer y escribía poco, y por periodos de “producción”, en los que leía poco y escribía mucho.¹⁹⁰ Sus años de juventud, “de 1880 a 1892”, según Diego Catalán, fueron el “primer periodo adquisitivo”, probablemente el de mayor voracidad lectora de toda su vida. Ahí podemos ubicar lo que Fernández Turienzo denomina “el proceso de su asimilación de la cultura europea”, que se cumplió en estos años.¹⁹¹ Y se cumplió, tanto por la labor de difusión que en torno al positivismo, el neokantismo o el

¹⁸⁹ “la juventud artística e intelectual busca un nuevo orden cultural sobre el que poner la vida a salvo. Un nuevo hogar, un nuevo mundo. Disponen sólo de los restos del orbe recién derrumbado y de los libros [...] Y es que era difícil, en un mundo en ruinas, [...] no perderse en el desorden de las novedades bibliográficas que iban llegando de Europa. Es imposible trazar el *Zeitgeist* finisecular de esta época sin una referencia principal al libro y a la lectura agónica. El libro, en efecto, deviene un elemento esencial para la conciencia de aquella época.” MARTÍN, Francisco José. El mundo como voluntad y representación (Trazos para la configuración del *Zeitgeist* finisecular). En *Filosofía hispánica contemporánea: el 98* (edición de Roberto Albares, Antonio Heredia Soriano y Ricardo Piñero). Salamanca: Fundación Gustavo Bueno y Universidad de Salamanca, 2001, p. 169.

¹⁹⁰ CATALÁN, Diego. Tres Unamunos ante un capítulo del Quijote. En *Pensamiento y Letras en la España del siglo XX*. Nashville: Vanderbilt University Press, 1966, p. 129, nt. 88.

¹⁹¹ “En los años intelectualmente tan fecundos, que pasó Unamuno, primero en Madrid, como estudiante, luego en Bilbao, preparando oposiciones, es decir, entre 1880 y 1892, se cumplió el proceso de su asimilación de la cultura europea. Sus aficiones le llevaron a ponerse al corriente de la naciente psicología, su inclinación favorita, sus irreprimibles ansias de descifrar ‘el enigma del Universo’ le empujaron tempranamente a la filosofía.” UNAMUNO, Miguel de. *Niebla* (edición, estudio y notas de Francisco Fernández Turienzo). Madrid: Alhambra, 1986, p. 26. Sobre esto mismo volvió a insistir Fernández Turienzo en otro estudio, matizando que esta tarea de “asimilación”, si bien sació su “sed de saber”, no llevó la también ansiada paz a su espíritu, sino todo lo contrario. “Durante ese largo período de racionalismo positivista se cumple la asimilación de la ciencia y la cultura europeas. Este sobrehumano trabajo de asimilación sació en cierta medida la inagotable sed de saber del joven Unamuno; pero no logró da a su alma calma, paz, ni bienestar. Sus antiguas, torturadoras vivencias y problemas estaban ahí, sin respuesta.” FERNÁNDEZ TURIENZO, Francisco. El sentimiento trágico de Unamuno: Historia del texto y dialéctica de la razón y la fe. En *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno* (edición de Dolores Gómez Molleda). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1989, p. 302.

evolucionismo empezaba a proliferar en España, como por la avidez lectora del propio Unamuno, que le llevó en estos años a leer obras escritas en diferentes lenguas, fundamentalmente en francés y en alemán.¹⁹² El texto donde de manera más explícita queda reflejado el voraz hábito lector del joven bilbaíno durante esta etapa es el artículo “Principales influencias extranjeras de mi obra” (1901), donde, a petición de Federico Urales, enumera las lecturas que más fueron calando en él a lo largo de su formación:

Difícil me sería precisar los orígenes de mi pensamiento, porque en un periodo de diez o doce años, del 80 al 92, leí enormemente y de cuanto me caía en las manos, sobre todo de psicología (de psicología fisiológica, Wundt, James, Bain, Ribot, etc., a que he hecho unas oposiciones) y de filosofía (he hecho otras a metafísica), aparte de mis estudios filológicos. Pero siempre he leído de todo, física, química, fisiología, biología, hasta matemáticas. (OCE, IX, 817)

A partir de esta cita, Pascual Mezquita ha hecho hincapié en que: “La apertura del ‘primer Unamuno’ a toda obra de interés, tanto general como suyo particular, es propia del período de formación...”¹⁹³ Ahora bien, a la hora de enfrentarnos a este tipo de confesiones, en las que el filósofo vasco reconstruye el itinerario de sus lecturas de formación, debemos obrar con cautela y no creer a pies juntillas todo lo que nos dice, vigilando la verificación de los tránsitos entre su autobiografía y su biografía real. No se trata de algo a tener en cuenta exclusivamente con Unamuno, sino de una precaución desde la que, a mi juicio, habría que maniobrar a la hora de investigar las fuentes de cualquier autor. Hacemos así nuestras las palabras de Azorín, cuando advierte a propósito de los testimonios autobiográficos de un autor relativos a su propia formación y a las influencias recibidas: “Esos mismos escritores han dicho en sus confidencias que tales o cuales autores han influido en ellos. Debemos acoger con reservas sus palabras.”¹⁹⁴ En el caso concreto de Unamuno, ha sido Ereño Altuna quien nos ha puesto sobre aviso a este respecto, invitando a tomar con cautela las referencias autobiográficas a sus propias lecturas.¹⁹⁵ Asimismo, con igual cuidado hemos de considerar las lecturas que, según la crítica unamuniana, el pensador vasco leyó en estos

¹⁹² A juzgar por las lecturas de esta época, Unamuno leyó a los autores extranjeros fundamentalmente en francés, tanto a los autores franceses (Ribot), como a los ingleses (Spencer) y alemanes (Wundt, Hartmann, Lotze...). Sin embargo, también leyó a algunos de estos últimos directamente en alemán, y no sólo el ya referido caso de Hegel, sino también a otros autores, como deja ver en una carta a Pedro Múgica del 4-VI-1890: “En los 10 años que llevo de traducir alemán he conseguido leer bastante bien a Goethe, Lenau, etc. También me gusta Voss, y mucho Schopenhauer.” EPM, 109. Sobre el dominio de idiomas que Unamuno fue adquiriendo a lo largo de estos años: Cfr. pp. 200.

¹⁹³ PASCUAL MEZQUITA, Eduardo. En torno a las lecturas historicistas del primer Unamuno. CCU, XXX, 17.

¹⁹⁴ AZORÍN, José Martínez Ruiz. *La generación del 98*. Salamanca: Anaya, 1969, p. 73.

¹⁹⁵ “Las propias confidencias de Unamuno, preciosas para recomponer las principales influencias recibidas, deben ser sometidas a un severo examen.” EREÑO ALTUNA, José Antonio. El Unamuno de la Tesis (1884). Entre la ‘*Revue de Linguistique et de Philologie Comparée*’ y la ‘*Revista Euskara*’. *Letras de Deusto*, julio-septiembre 1998, nº 80, vol. 28, p. 11.

años de formación, pues varios investigadores han caído en el error de tomar al pie de la letra sus no siempre veraces confesiones al respecto, o bien de incrementar la nómina de autores que leyó.¹⁹⁶ Otro aspecto que debemos tener en cuenta a la hora de determinar las fuentes de Unamuno durante su etapa de formación es que, si nos guiamos por los autores y obras que fue mencionando y citando en los textos de esta época, en no pocos casos, las fuentes son indirectas. En este sentido, advertía Laureano Robles que: “Los autores que cita no siempre los ha leído. En ocasiones son textos de segunda mano, que encuentra citados en el autor que está leyendo, dándolos como si él los conociera de primera mano.”¹⁹⁷ Por nuestra parte, podemos afirmar, puesto que hay datos que permiten contrastarlo, que el joven Unamuno mantuvo en su juventud una relación directa con autores como Hegel, Spencer, Wünder o Hartmann, a los que sí leyó entonces. Sin embargo, no ocurre lo mismo con otros autores a los que cita, pero cuyas fuentes son indirectas. Ese es el caso de algunos psicólogos alemanes, como Lotze o Bain, a quienes menciona en sus textos juveniles, pero a los que no había leído directamente, sino que los conocía por medio de obras como la *Psicología alemana contemporánea* de Ribot.¹⁹⁸ Por último, también debemos tener en cuenta en el caso de Unamuno que, el que mencione a un autor muchas veces y a otro en pocas ocasiones no puede servirnos de baremo para indicar su grado de influencia, como han advertido García Casanova y Pedro Ribas.¹⁹⁹ En definitiva, debemos andar con suma cautela a la

¹⁹⁶ Sirva como ejemplo González Caminero, quien a propósito de Unamuno, menciona como “filósofos que entonces, en los años de su carrera, leía” a “Kant, Fichte y Hegel”. GONZÁLEZ CAMINERO, Nemesio. Unamuno, vasco y castellano, filósofo y poeta. En *Unamuno y Bilbao. El centenario del nacimiento de Unamuno*. Bilbao: Junta de Cultura de Vizcaya, 1967, pp. 45-46, nt. 6. En la misma tesitura podemos ubicar a Jon Juaristi, que apela a “las lecturas de Hegel, Kant y Spencer en la biblioteca del Ateneo madrileño”. JUARISTI, Jon. *El linaje de Aitor. La invención de la tradición vasca*. Madrid: Taurus, 1998, p. 236. Frente a tales hipotéticas lecturas, por nuestra parte, sólo tenemos constancia de que Unamuno leyera directamente a Hegel y a Spencer. A Kant sí reconoce haber leído durante sus años universitarios, si bien su influencia en los textos de esta época hace pensar más bien en un conocimiento indirecto. En cuanto a Fichte, lo cita y menciona en sus cuadernos de juventud, pero igualmente desde fuentes indirectas.

¹⁹⁷ ROBLES, Laureano. Unamuno y las pruebas de la existencia de Dios (Un texto inédito). *Limbo* (suplemento de *Teorema*, vol. XVIII/2), 1999, n° 8, p. 4.

¹⁹⁸ Cfr. RIBOT, Théodule. *La psychologie allemande contemporaine*. Paris: Librairie Germer Baillière, 1879. CMU, u-113.

¹⁹⁹ García Casanova sostiene a este respecto que “es improductivo aventurar hipótesis hermenéuticas sobre el grado de influencia de los autores y sistemas filosóficos citados por Unamuno, no siendo aconsejable ir más allá de la descripción de las huellas encontradas en el texto de nuestro autor. Dada la utilización ecléctica que realiza de los conceptos, nunca se sabrá a ciencia cierta cuál es la línea dominante en la articulación de su pensamiento.” GARCÍA CASANOVA, Juan Francisco. El hegelianismo de la inédita Filosofía Lógica de Unamuno. *Anales del Seminario de Metafísica - Universidad Complutense de Madrid-*, 1993, n° 27, p. 169. En esta dirección, Pedro Ribas ha incidido en que, si valoramos la influencia sobre Unamuno en orden a las veces que cita a tal o cual autor, Kant sería una de sus principales influencias, mientras que Schopenhauer sería una influencia menor, puesto que apenas lo cita en comparación con Kant. Sin embargo, resulta que “su influencia ha de juzgarse muy

hora de determinar cuáles fueron los autores y obras que influyeron sobre la formación del pensamiento de Unamuno, y en qué medida actuaron sobre el mismo. Está claro que el análisis de fuentes constituye una vía que nos pueden ayudar a clarificar su pensamiento y a la reconstrucción del mismo, pero toda precaución aquí debe ser poca.

Por otra parte, dentro de este análisis de fuentes, también debemos tener en cuenta la propensión del escritor bilbaíno a someter sus lecturas a una fuerte subjetivación, es decir, a una apropiación de aquello que leía. Sobre este punto, sostiene Pascual Mezquita: “Difícilmente puede hablarse de influencias directas en Unamuno. De sobra es conocido [...] cómo subjetivaba los textos, transformándolos a su problemática e interés personal...”²⁰⁰ En este mismo sentido, Nazzareno Fioraso habla de una “manipulación de los instrumentos historiográficos” por parte de Unamuno.²⁰¹ Esta percepción, por otro lado, fue temprana en los estudios unamunianos, como revela el que Cruz Hernández llamase la atención sobre el hecho de que “cuando Unamuno se apoya en una cita de otro autor lo hace, no por afán de buscar un testimonio de autoridad, sino porque encuentra allí un rasgo de sí mismo.”²⁰² Desde ahí, podemos concluir, siguiendo de nuevo a Pascual Mezquita que, en el caso de las fuentes del pensamiento de Unamuno, es preferible hablar de “afluencias” que de “influencias”, en el sentido de que, a partir de ciertas lecturas, lo que acontece entre el lector y el autor es un encuentro, es decir, una relación de “afluencia” más que de “influencia”.²⁰³ Ahora bien, no solo debemos tomar en consideración a aquellos autores que consonaban con sus propios planteamientos, sino también a aquellos con los que polemizó, tal y como ha precisado Nazzareno Fioraso al hilo de su examen de las primeras lecturas de Unamuno.²⁰⁴

superior a la de Kant.” RIBAS, Pedro. Unamuno y Kant. *Anuario del Departamento de Filosofía - Universidad Autónoma de Madrid-*, 1989-1990, p. 193.

²⁰⁰ PASCUAL MEZQUITA, Eduardo. En torno a las lecturas historicistas del primer Unamuno. CCU, XXX, 17.

²⁰¹ “La manipolazione degli strumenti storiografici è, infatti, una caratteristica costante in Unamuno, che si occupa degli altri filosofi solamente in funzione della loro utilità ai fini di un loro uso nell’ambito del proprio pensiero.” FIORASO, Nazzareno. *El giovane Unamuno. Genesi e maturazione del suo pensiero filosofico*. Milano: Mimesis, 2008, p. 225.

²⁰² CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel. La misión socrática de Unamuno. CCU, III, 47.

²⁰³ Pascual Mezquita incide a este respecto en el proceso de subjetivación que Unamuno siempre acometió sobre sus lecturas y en el reconocimiento por parte del vasco de la existencia de una suerte de “inteligencia común”. “Consideraba, por tanto, que hay una especie de ‘inteligencia común’ entre las almas humanas, [...] Por eso, cuando descubre una obra que afianza -modificando en parte- sus propias convicciones, la elogia enormemente, y con ella a su autor, sea quien fuese; porque, a partir de este momento, lo importante ya no es el autor, sino la obra que lega al mundo entero.” PASCUAL MEZQUITA, Eduardo. En torno a las lecturas historicistas del primer Unamuno. CCU, XXX, 18.

²⁰⁴ “Già in gioventù, infatti, Unamuno preferisce cercare negli altri pensatori una conferma alle proprie teorie, o un punto di riferimento polemico che gli serva per poter affermare la propria verità, piuttosto che

Desde estas premisas, pues, abordaremos la reconstrucción de las fuentes del pensamiento del joven Unamuno, basándonos en sus referencias autobiográficas al respecto, en las citas y menciones de autores que recogió en sus textos de juventud, y en el análisis de las marcas de lectura que dejó en no pocos de sus libros, ciñendonos aquí a los que leyó hasta 1892. A propósito de estas marcas y anotaciones marginales, conviene apuntar que Unamuno seguía ya entonces el mismo procedimiento que emplearía durante toda su vida y que consistía en subrayar algunos textos y fragmentos relevantes, realizar anotaciones en el margen e incluir al final del libro un índice con el número de las páginas más significativas según su lectura.²⁰⁵ A mi juicio, tales marcas y anotaciones, brotadas de su propio lápiz, constituyen una importante base documental, desde la cual se pueden detectar focos de influencia verdaderos y desmentir los falsos, aunque también es preciso obrar con celosa cautela en esta tarea. En suma, lo que vamos a ensayar aquí es una interpretación de las lecturas que acometió Unamuno en estos años de formación, a partir de la hipotética proyección de esas lecturas subjetivadas en sus propios textos y en su filosofía emergente. Ateniéndonos a este criterio, solo podemos asegurar que, una vez concluido el análisis, algunas cuestiones relativas a la formación del pensamiento de Unamuno, si no han sido resueltas, que no es nuestra intención, al menos cuentan ahora con más datos que pueden contribuir a su clarificación y comprensión, con lo cual, quedaría tal procedimiento legitimado. Y conste que procedemos contra la voluntad del propio don Miguel, que en el artículo “Un filósofo del sentido común” (1910), dijo expresamente:

Se ha dicho muchas veces que uno de los mejores modos de conocer a una persona es por los pasajes que subraya y señala en las obras que lee, y esta observación me ha guiado a no subrayar ni señalar pasaje alguno en mis libros para quitar al que los lea luego asideros por donde juzgarme. Pero ahora aquí me encuentro con los pasajes que señaló en este libro de Balmes aquel que fui yo hace más de treinta años. (OCE, III, 549)

Pese a esta confesión, la investigación que hemos realizado sobre su biblioteca personal en el archivo de la Casa-Museo Unamuno de Salamanca demuestra que eso no fue del todo cierto, que Unamuno siguió subrayando e indicando al final de los libros las páginas más relevantes y los pasajes que habían tenido en aquel momento una mayor significación para él. Así pues, abordaremos este análisis desde el convencimiento de

un confronto vero e proprio o una fonte d'ispirazione.” FIORASO, Nazzareno. *El giovane Unamuno. Genesi e maturazione del suo pensiero filosofico*. Milano: Mimesis, 2008, p. 33.

²⁰⁵ Este procedimiento de lectura lo corrobora Laureano Robles: “Unamuno rayaba, señalaba, indicaba las páginas de los textos que le interesaban; páginas que escribe al final de los libros, y que le permiten a uno saber de inmediato los pasajes importantes.” ROBLES, Laureano. *Unamuno y la filosofía española*. *El Basilisco*, 1991, p. 58, nt. 8.

que este procedimiento exegético puede resultar revelador dentro de los estudios unamunianos y, en especial, de cara al análisis y la reconstrucción de la formación de su pensamiento. Nos amparamos para ello, además, en que cuando un lector hace una marca en un libro durante su lectura, no se trata de un gesto arbitrario e insignificante, sino que responde a una reacción brotada de su misma estructura intelectual, que se ha visto agitada ante la irrupción de una idea, bien por efecto de oposición o de asentimiento. Desde esta óptica, las múltiples marcas conservadas en las obras de la biblioteca personal de Unamuno revelan una lectura dinámica, un incesante diálogo con el texto y a su vez consigo mismo, del cual podemos extraer sugerentes datos e hipótesis para poder entender un poco más y mejor estos primeros y oscuros pasos suyos en la senda de la filosofía.

Una vez realizadas estas matizaciones, podemos proceder al desglose de aquellas lecturas decisivas que emprendió Unamuno durante estos años de formación. Las primeras, como sabemos, se enmarcan en su época del bachillerato en Bilbao y fueron Pi y Margall, Balmes y Donoso Cortés. Tales autores, desde los cuales inició Unamuno su andadura política y filosófica en Bilbao, alentaron entonces, según Cerezo Galán, “las preocupaciones e inquietudes que, andando el tiempo, iban a determinar su vocación.”²⁰⁶ Ya durante sus años como estudiante en Madrid, el abanico de lecturas se amplió de forma extraordinaria, tanto en el campo de la filología, como en el de la filosofía. En este último, fueron sus lecturas predilectas primero el neotomista Zeferino González y luego Hegel. Al regresar en 1884 a Bilbao, Unamuno persistió en esta voracidad lectora, sumando nuevos autores y disciplinas, determinados en buena medida por las oposiciones que durante estos años se fue preparando. Así, de cara a las oposiciones de Psicología, Lógica y Ética, emprendió la lectura de autores psicólogos como Spencer, Wünder y Ribot, de gran trascendencia en aquellos años. En cuanto a las oposiciones de Metafísica, continuó con las lecturas filosóficas que había iniciado en Madrid, tomando como referente el manual de *Historia de la Filosofía* de Tennemann,²⁰⁷ e incorporando nuevos autores como Hartmann o Taine, entre otros. Él mismo, en una carta a Clarín del 3-IV-1900, vincula esa febril tendencia a las lecturas filosóficas a la preparación de sus oposiciones, aludiendo a la “enorme lectura de

²⁰⁶ “En aquel deseo de saber, en sus lecturas filosóficas juveniles [...] alentaban ya las preocupaciones e inquietudes que, andando el tiempo, iban a determinar su vocación. [...] De estos años le viene la fascinación por el misterio, la mirada de la esfinge, bajo la que ya siempre vivirá:...” CERESO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 118.

²⁰⁷ TENNEMANN, Wilhelm Gottlieb. *Geschichte der Philosophie*, 11 vols. Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1798-1819. CMU, u-3804/15.

filosofía que me engullí cuando hice mis oposiciones a psicología primero y a metafísica después,..."²⁰⁸ A partir de 1891, habiendo tomado ya posesión de su Cátedra de Lengua Griega, el joven profesor vasco encontró la oportunidad de intensificar y ampliar sus lecturas, por la mayor disponibilidad de tiempo y por contar la Universidad de Salamanca con una jugosa biblioteca a su disposición. Las incorporaciones más sobresalientes entonces a su universo lector, a juzgar por sus propias confesiones, fueron Schopenhauer, Ardigò y Max Müller.²⁰⁹

Evidentemente, el calado de estas lecturas en el pensamiento de Unamuno fue desigual. Sin embargo, atendiendo a las referencias autobiográficas, a la presencia de estos autores en sus textos de esta época y al análisis detenido de las fuentes, podemos determinar que fueron el idealismo de Hegel, el positivismo de Spencer y el psicologismo de Ribot, operando sobre su fondo romántico y religioso, quienes se erigieron en las influencias centrales del despegue filosófico de Unamuno. De la misma opinión, aunque sin incluir a Ribot, es González Egido:

De esta mezcla de filosofía alemana idealista y positivismo naturalista con su fe religiosa titubeante y siempre imperativa salió el primer Unamuno, angustiado y desarraigado, navegante perpetuo de dudas y desazones, insumiso y tenaz, con el yo de su infantilidad herido a flor de piel y con la palabra como salvación.²¹⁰

Más allá de este cúmulo de influencias que sobre el joven Unamuno ejercieron sus lecturas y el ambiente intelectual que le tocó vivir, por nuestra parte, entendemos que no sería justo aminorar desde ellas el peso de su propia originalidad filosófica, ni siquiera en estos primeros compases de su pensamiento, donde ya late el toque personalísimo y la agudeza con que baña algunas de las cuestiones que afronta. Así lo han visto, entre la crítica unamuniana, Luis Andrés Marcos y Francisco Fernández Turienzo, que han hecho hincapié en la cautela con la que hay que obrar ante el análisis de las fuentes del pensamiento de Unamuno, a fin de no solapar desde los libros que leyó su propia originalidad como pensador.²¹¹ Efectivamente, su pensamiento se nutre

²⁰⁸ V. V. A. A. *Epistolario a Clarín* (prólogo y notas de Adolfo Alas). Madrid: Escorial, 1941, p. 81.

²⁰⁹ En una carta a Pedro Múgica del 23-XI-1891, le escribe: "Tengo mucho que leer. Estoy ahora a la vez con mi Schopenhauer, con las 'Nouvelles Leçons sur la Science du Langage' de Max Müller y con las 'Opere Filosofiche' de Roberto Ardigò,..." EPM, 155.

²¹⁰ GONZÁLEZ EGIDO, Luciano. *Miguel de Unamuno*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1997, p. 54.

²¹¹ Según Luis Andrés Marcos: "Una pregunta por las influencias de la obra de Unamuno (un hombre que leyó tanto aunque no hubiera leído todo lo que dice, no habría podido asimilar en profundidad, ni tampoco era su objetivo), es pertinente solamente si con ella se posibilita el hacer más comprensibles sus textos, pero no puede ser motivo para ocultar su filosofía, y con ella su originalidad,..." ANDRÉS MARCOS, Luis. Presupuestos fundamentales para una lectura filosófica de la obra de Miguel de Unamuno. CCU, XXIX, 94. Fernández Turienzo, por su parte, afirma: "un libro no es inicialmente más que una cosa: la posible respuesta a un interrogante, que se agita en nosotros. El intento de explicar el

en esta etapa de diferentes fuentes, pero ello no debe restarle originalidad, pues como el mismo Unamuno mantuvo, la “originalidad” no es “acuñar moneda, sino saber usarla.”²¹² Adonde queremos llegar es a que esta interpretación de las influencias fundamentales que definen el punto de partida de su filosofía debemos efectuarla a fin de clarificar este despliegue, pero cuidándonos de no solaparlo.

Por último, antes de entrar en el análisis individual de cada una de estas influencias, es preciso adelantar que en este capítulo nos limitaremos a subrayar cuándo leyó a estos autores y qué obras leyó de ellos, qué textos o ideas citó en sus textos de juventud, y de qué modo pudo ejercer una cierta influencia sobre su pensamiento. Dejaremos, por tanto, sin profundizar aquí el análisis de cada punto de influencia posible, para desarrollarlo en el epígrafe destinado a la reconstrucción de la filosofía del joven Unamuno en sus textos.

III.2.1.1. Pi y Margall

Francisco Pi y Margall (1824-1910) fue el autor de la primera lectura de peso del joven Unamuno, que durante su etapa de adhesión al fuerismo intransigente, estando aún en Bilbao, leyó *Las Nacionalidades* (1877).²¹³ Debió ser sin duda una lectura decisiva, sobre todo dentro del agitado panorama político que se respiraba entonces en el País Vasco, marcado por la ley abolitoria de los Fueros. Conviene recordar que Pi y Margall, dentro de su planteamiento federalista, concedía en esta obra al problema del regionalismo un tratamiento que estaba en las antípodas de las políticas centralistas de Cánovas del Castillo y de la Restauración misma. Partiendo de presupuestos liberales de

pensamiento filosófico de un autor por los libros que ha leído o por las frases que recoge, equivale a cerrarse a sí mismo a la comprensión de su pensamiento, [...] negarle la cualidad de tener un pensamiento. [...] La investigación de las ‘fuentes’, advierte Carl Gebhardt, sólo tiene un sentido cuando se trata de un pensador que ha pensado por cuenta propia: la de averiguar las ‘condiciones’ bajo las cuales formuló el autor su pensamiento, lo que le ‘indujo’ o ‘motivó’ a ello. Porque el pensador que se pudiera explicar desde sus fuentes, sería una cinta grabadora, no un pensador. Nadie nos puede eximir de la necesidad de recorrer con el autor que estudiamos el itinerario que él mismo anduvo y, sobre todo, los motivos, las urgencias, [...] que le impulsaron a recorrerlo. Este recorrido es antológicamente anterior y previo, por tanto, en su naturaleza a la indagación o pesquisa de las fuentes.” FERNÁNDEZ TURIENZO, Francisco. El sentimiento trágico de Unamuno: Historia del texto y dialéctica de la razón y la fe. En *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno* (edición de Dolores Gómez Molleda). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1989, p. 297.

²¹² Este fragmento pertenece al artículo “Conversación primera” (1910), donde escribe Unamuno también que: “así como uno no es propiamente hijo de quien lo engendró [...] sino de quien lo crió, formó y educó, [...] así una idea no es hija de aquel que primero la concibió, sino de quien la crió, formó y educó, es decir, de quien le dio su expresión más adecuada y la colocó entre las demás ideas, sus compañeras, en el complejo y contexto donde adquiere su valor todo.” OCE, III, 372.

²¹³ PI Y MARGALL, Francisco. *Las Nacionalidades*. Madrid: Imprenta y Librería de Eduardo Martínez, 1877. CMU, u-2822.

signo libertario, el autor catalán defendía, frente al centralismo uniformador, un modelo político sustentado en una noción del “pacto” libre, conmutativo, bilateral y sinalagmático, y basado en la soberanía, entendida en sentido progresivo, del individuo, el municipio, la provincia-región y la nación. Desde ahí, según Pi y Margall, España había de reconstruirse como una federación de las regiones históricas, en la que la unidad no destruyera la variedad ni la diversidad. Resulta, pues, comprensible que *Las Nacionalidades* se convirtiese en una especie de “escritura sagrada” para los fueristas intransigentes del País Vasco, entre los cuales podemos contar al joven Unamuno.²¹⁴

Posteriormente, durante sus años de estudiante en Madrid, al tiempo que fue quedando atrás su apología del fuerismo intransigente, el joven bilbaíno inició su aproximación al liberalismo en la línea del republicanismo federal. De ese modo, podía seguir defendiendo el régimen foral sin tener que alinearse con los fueristas vascos. En esa tesitura política regresó a Bilbao, desarrollando dicho planteamiento en la conferencia “Espíritu de la raza vasca”, que dictó el 3 de enero de 1887 en la Sociedad El Sitio y que abrió precisamente con una cita de *Las Nacionalidades*, en la que Pi y Margall apostaba por “por la independencia de los vascos”.²¹⁵ Con ello, Unamuno pretendía despejar dudas respecto a su posición favorable ante la autonomía foral, que estaba siendo cuestionada en los círculos fueristas intransigentes del País Vasco. En ese sentido, sostiene Cerezo Galán que “la obra de Pi y Margall les abrió una salida en el principio federal como única alternativa frente al centralismo uniformador y al arisco independentismo.”²¹⁶ El republicanismo federal se convirtió así en el planteamiento político que abrazó Unamuno hasta su acercamiento al socialismo en torno a 1891. De hecho, en varios escritos de su segunda etapa bilbaína, se declara abiertamente “federalista”.²¹⁷ La influencia de Pi y Margall en esta toma de posicionamiento político es clara, hasta el punto que nos atrevemos a afirmar que *Las Nacionalidades* fue su texto de teoría política de referencia. Cabe añadir que, en dicha obra, el autor catalán se apoyó en Proudhon y Hegel. Del primero, asumió la noción de “principio federativo” como fórmula para la “integración” de España, sin apenas modificarla salvo en las adaptaciones relativas a la particular idiosincrasia del país, ya que el texto de Proudhon era relativo a Francia. En cuanto a Hegel, también adaptó Pi y Margall a sus propios intereses teóricos la filosofía política de este, si bien dejando en suspenso su estatalismo

²¹⁴ Cfr. p. 123.

²¹⁵ Cfr. p. 315.

²¹⁶ CERESO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 122.

²¹⁷ Cfr. pp. 856 y 890-891.

y privilegiando en cambio el papel primordial del individuo y la autonomía de la razón en todo proceso político.²¹⁸ Pi y Margall se adscribía así a una especie de humanismo revolucionario, que concebía al hombre como ser “libre”, “dueño de sí mismo” y “raíz de toda certidumbre, de toda moralidad y de todo derecho”. Desde ahí, se posicionaba frente a toda autoridad, política o religiosa, y planteaba como alternativa un orden social fundado en el libre consentimiento de las voluntades a través del “pacto”, y cuya forma política debía ser la república federal. Ahora bien, para Pi y Margall, de acuerdo con los postulados anarquistas, la república no debía ser sino una forma transitoria en el camino hacia la destrucción del Estado, una vez que se alcanzase la soberanía absoluta del individuo. Entretanto, el poder había de irse descentralizando desde los municipios y regiones, estableciéndose la unidad, pero sin destruir la variedad.

La otra obra del autor catalán que guarda cierta relación con los planteamientos políticos del joven Unamuno es *La reacción y la revolución* (1854). En ella, desarrolló la “metafísica antropológica” que sirvió de base teórica a su apología del anarquismo y que se basaba en que los dos principios fundamentales en el ser humano eran la razón y la libertad. Pi y Margall situaba así a la filosofía como principio activo de la revolución, entendiendo desde el idealismo revolucionario que solo la autonomía del individuo conquistada con las herramientas de la racionalidad podría servir de base a la revolución. En cuanto a la posible influencia de esta obra sobre el joven Unamuno, aunque solo tenemos constancia de que leyese *Las Nacionalidades*, el artículo “Evolución y Revolución” (1886) guarda no pocas similitudes con las tesis recogidas en *La reacción y la revolución*, razón por la cual, Luján Palma ha vinculado ambos textos.²¹⁹ En efecto, su proximidad se puede apreciar en la crítica que Unamuno

²¹⁸ En este sentido, ha precisado Abellán sobre Pi y Margall: “la admiración por Hegel no le lleva a una aceptación indiscriminada de su sistema, sino que adapta los elementos hegelianos convenientes a su idealismo político, dentro del cual el sujeto individual y la autonomía de la razón ocupan el lugar central, lo que a su vez presta peculiar sentido a su monismo metafísico y a su concepción política. En Pi la persona es el eje del sistema, sin que nunca pueda ser ésta absorbida por el espíritu absoluto (Dios), en el plano de la metafísica, ni por la comunidad social (Estado), en el plano de la política.” ABELLÁN, José Luis. *Historia Crítica del Pensamiento Español*, vol. 4. Madrid: Espasa-Calpe, 1984-89, p. 587.

²¹⁹ Según Luján Palma, tanto para Pi y Margall como para el joven Unamuno, la revolución es “el paso necesario para que el hombre tome conciencia de su esencia en tanto que ser libre y racional, y desde su ejercicio y aplicación, instituya nuevas relaciones sociales con el resto de ciudadanos.” LUJÁN PALMA, Eugenio. *Trayectoria intelectual del joven Unamuno: historia de una crisis de fundamentos*. Bilbao: Ayuntamiento de Bilbao, 2003, p. 272. Ahora bien, en un artículo posterior, este mismo investigador matiza que, por un lado, ambos sostienen que la disgregación entre el elemento interno (sociedad) y el externo (política) es lo que da pie a la revolución. Pero, por otro lado, si Pi y Margall basaba su planteamiento político sobre bases filosóficas hegelianas y panteístas, Unamuno se apoyaba en cambio en planteamientos positivistas y liberales: “Unamuno acepta los planteamientos pimargallianos, pero interpretados no desde el panteísmo hegeliano, sino desde el evolucionismo de Spencer. [...] su punto de partida es el positivismo. De ahí que, por ejemplo, sustituya los conceptos pimargallianos de reacción y

despliega aquí sobre los elementos tradicionales, los privilegios seculares, los derechos históricos y la monarquía, y en la apología que hace de la revolución, entendiendo que las formas monárquicas ya estaban llegando a su fin en el proceso de la evolución y que habrían de ser sustituidas por formas democráticas y republicanas a través de la revolución.²²⁰ Tales cuestiones también fueron abordadas por Pi y Margall en *La reacción y la revolución*, pero no tenemos constancia de que Unamuno la leyese.

El último escrito del joven bilbaíno que podemos relacionar con Pi y Margall es la conferencia *El derecho y la fuerza*, que pronunció en la Sociedad El Sitio entre 1887 y 1888.²²¹ Se trata de un texto que Cerezo Galán ha definido como “pieza retórica/ideológica, de inspiración liberal/libertaria”, y a propósito del cual ha señalado a Pi y Margall como fuente de la “original combinación unamuniana entre liberalismo y libertismo”.²²² Por nuestra parte, estamos conforme con dicha interpretación, dado que en el texto de la conferencia se suceden las exhortaciones al espíritu del libre cambio y la libre competencia como motores del progreso social, exigiendo como paso previo e ineludible la libertad de conciencia en el individuo, es decir, la soberanía del yo. Esa libertad, que a ojos de Pi y Margall era el fundamento del “pacto civil”, también la proclamó Unamuno en su conferencia. De ahí podemos colegir que si el federalismo fue uno de los atractivos que encontró en el pensador catalán, lo fue porque tenía su fundamento en aquella exacerbada defensa de la libertad y de la soberanía del individuo.²²³ Sobre estas bases, podemos afirmar que Pi y Margall constituyó, desde *Las Nacionalidades*, una influencia decisiva para el joven Unamuno, tanto en su adhesión al republicanismo federal, como en su concepción de la libertad y la soberanía individual.

III.2.1.2. Balmes

Si Pi y Margall fue el primer punto de contacto de Unamuno con la teoría política, su primer referente filosófico fue Jaime Balmes (1810-1848). Esta importante

revolución [...] por el de evolución y revolución, aludiendo claramente a los postulados positivistas del evolucionismo.” LUJÁN PALMA, *El pensamiento anarquista del joven Unamuno (de 1886 a 1888)*. CCU, XLIII, 49-50.

²²⁰ Este artículo será analizado en profundidad más adelante: Cfr. pp.858-861.

²²¹ El texto de dicha conferencia será analizado pormenorizadamente más adelante: Cfr. pp. 863-870.

²²² CEREZO GALÁN, Pedro. *El liberalismo libertario del joven Unamuno*. En *El joven Unamuno en su época, Actas del Coloquio Internacional, Würzburg 1995*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1997, pp. 200-201.

²²³ Cerezo Galán ha subrayado en este sentido que a Unamuno le atrajo del federalismo “la cálida defensa de la libertad humana, en cuanto fundamento incontrovertible y último de todo valor. De Pi y Margall aprende Unamuno la lección de que el yo es soberano, porque sólo se pertenece a sí mismo.” *Ibidem*, pp. 199-200.

influencia, que ya he sometido a análisis en otra ocasión,²²⁴ se abre en diferentes líneas, desde la religión a la filosofía, pasando por la ética y la política, convirtiéndose así Balmes en uno de los autores centrales a la hora de indagar en las fuentes del pensamiento del joven Unamuno. La primera obra que leyó del filósofo de Vich fue *El protestantismo comparado con el catolicismo*, en una adaptación escolar que, aunque era impropia por su contenido para aquellas edades, logró despertar su curiosidad por el lenguaje.²²⁵ Será, sin embargo, años más tarde cuando se intensifique su relación con el filósofo de Vich, gracias a que la biblioteca de su padre albergaba varias obras suyas, las cuales fue el joven bilbaíno devorando a lo largo de su adolescencia. La obra que entonces mayor fervor despertó en él fue la *Filosofía Fundamental* (1846),²²⁶ aunque también leyó *El protestantismo comparado con el catolicismo* (1842-44),²²⁷ ya en una edición con el texto íntegro, *El Criterio* (1845),²²⁸ *Cartas de un escéptico en materia de religión* (1846)²²⁹ y *Curso de Filosofía Elemental* (1847).²³⁰ En estas obras, que el propio Unamuno valora desde el recuerdo de diferente forma,²³¹ encontró pasto abundante tanto para sus inquietudes religiosas como para su creciente interés por la

²²⁴ Cfr. RIVERO GÓMEZ, Miguel Ángel. Balmes en la filosofía del joven Unamuno. En *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra*, vol. IV (edición de Ana Chaguaceda). Salamanca: Universidad de Salamanca, 2009, pp. 181-197.

²²⁵ Unamuno rememora su lectura en la serie “Tiempos nuevos”: “recuerdo que nos hacían leer un compendio de *El Protestantismo comparado con el Catolicismo* del ilustre Balmes, impertinente sin duda el tal compendio para quienes ni sabían qué era el protestantismo ni nos importaban saberlo entonces.” EREÑO ALTUNA, José Antonio. “Tiempos antiguos” y “Tiempos nuevos” (1891-1892) de Unamuno, o la primera redacción de *Recuerdos de niñez y mocedad* (1908). *Letras de Deusto*, enero-marzo 1999, n° 82, vol. 29, p. 253. Asimismo, en la redacción definitiva de *Recuerdos de niñez y mocedad*, evoca la honda impresión que le causaron entonces algunos pasajes de esta obra de Balmes y cómo contribuyeron al temprano despertar de su curiosidad por el lenguaje. “Nunca olvidaré el efecto de aplanamiento elevador que me producían ciertas palabras apenas entendidas sino a medias, cual cumple a lo sublime, y que ocurrían a cada lectura de un librito que quiero recordar era un compendio para uso de los niños de *El protestantismo comparado con el catolicismo*, de Balmes. Había, y seguirá habiendo en él si el libro subsiste, un pasaje que acaba diciendo: ‘pasando bajo las banderas de Luzbel, ¡oh vicio nefando!’ , que me parecía se refería a la soberbia. [...] / Cuando se habla de lo sublime [...] procuro evocar del hondón de mi alma el eco indeleble que, entre estremecimientos de fascinación, dejó en mi espíritu infantil el tal pasaje de Luzbel.” OCE, VIII, 118.

²²⁶ BALMES, Jaime. *Filosofía Fundamental*, 2 vols. París: Librería de Rosa, Bouret y Cía, 1851. CMU, u-190/191.

²²⁷ BALMES, Jaime. *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, 2 vols. París: Librería de A. Bouret y Morel, 1849. CMU, u-194/195.

²²⁸ BALMES, Jaime. *El Criterio*. París: J. Claye y Cía, 1851. CMU, u-192.

²²⁹ BALMES, Jaime. *Cartas de un escéptico en materia de religión*. París: Librería de Rosa y Bouret, 1853. CMU, u-193.

²³⁰ BALMES, Jaime. *Curso de Filosofía Elemental*. París: Librería de A. Bouret y Morel, 1849. CMU, u-189.

²³¹ “De todas estas obras de Balmes era su *Filosofía Fundamental* lo que más me inquietaba, pugnando por penetrar en sus entonces para mí sublimes oscuridades, pero era su libro *El Criterio* el que más me encantaba.” OCE, III, 548. “Las *Cartas de un escéptico* y *El protestantismo comparado con el catolicismo* excitaban menos mi actividad por ser más accesibles, pero causaban mis delicias.” OCE, VIII, 145.

filosofía. De ahí que se refiera a aquellos libros como los “compañeros de las melancolías trascendentales de mi pubertad de cuerpo y de espíritu.” (OCE, III, 548) Fue durante el 4º curso del bachillerato, coincidiendo con la asignatura de Psicología, Lógica y Ética y con el despertar de su interés por la filosofía, cuando Unamuno se enfrascó en la lectura de las citadas obras de Balmes. Alentado por ellas, el joven bilbaíno atravesó entonces un periodo que marcaría su devenir vital e intelectual, pues empezaron a convivir en su interior un fuerte fervor religioso y una creciente avidez por escudriñar los problemas filosóficos y por adentrarse en los “misterios del espíritu”.²³²

Tras esta etapa, Unamuno acudió de nuevo a la lectura de Balmes de cara a su preparación para las oposiciones de Psicología, Lógica y Ética a que concursó entre 1886 y 1888, y parece que no volvió a leerle.²³³ Pese a ello, desde su madurez se referirá a Balmes en diferentes ocasiones para emitir, por lo general, juicios severamente críticos contra él. En tales juicios, tachó sus obras de “endebles” y atacó la “vulgaridad de su pensamiento” y su “empacho de sentido común”, vinculándolo desde ahí con la escuela escocesa del *common sense*.²³⁴ Ahora bien, esos ataques contrastan con la deuda intelectual que Unamuno siempre reconoció tener con el filósofo catalán, por haber sido quien despertó su “curiosidad filosófica”.

No puedo pues, negar, que Balmes contribuyera tanto o más que otro cualquiera a despertar mi curiosidad filosófica.

Cierto es que no cabe formarse una regular idea de lo que fueron los portentosos sistemas de Kant, Hegel, Fichte, Schelling, etc., por lo que de ellos nos dice Balmes en su *Filosofía Fundamental*. Balmes no los comprendió, ni podía en rigor comprenderlos. Pero a

²³² “Pero aquel curso fue el curso que mayor revolución causó en mi espíritu, no por su labor oficial, sino por mis horas de vela, por las noches leyendo a Balmes y a Donoso.” OCE, VIII, 143. “¡Noches aquellas, [...] en que en un triste cuartuco de mi casa de Bilbao -un cuartuco que por el día recibía lánguida y derretida luz de un lóbrego cuarto interior- leía a Balmes! [...] Leía a Balmes y leía a la luz de una vela de esperma. Y me entretenía, mientras rumiaba los misterios filosóficos, en despabilar la vela...” OCE, VIII, 475. “¡Qué espectáculo el de aquella agonía! Acaso acababa de leer en Balmes las pruebas de la inmortalidad del alma. Y ante los haustos agónicos de aquel pobre pabulo agonizaba también, en cierto modo, de angustia mi pobre alma moza.” OCE, VIII, 476.

²³³ “Después no volví a leer a Balmes hasta que, a mis veinticinco años, fui a opositar una cátedra de psicología, lógica y ética. Y entonces lo leí, más que para atemperarme al ambiente intelectual de los que habían de juzgarme, que por otra cosa. Y luego no he vuelto a leerle. No es autor cuya lectura se repite.” OCE, III, 548.

²³⁴ Tales apelativos pertenecen al artículo “Un filósofo del sentido común” (1910), que dedicó a Balmes. OCE, III, 549. Asimismo, en una carta a Alberto Nin Frías del 19-VII-1902, le dice a éste: “Tampoco participo de su admiración por Jaime (no Augusto) Balmes, que me parece un hombre sensato pero de espíritu *Terre a terre*, un escocés-catalanizado, pero escocés a lo Reid, no a lo Hamilton.” UNAMUNO, Miguel de. *Epistolario americano (1890-1936)* (edición, introducción y notas de Laureano Robles). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1996, p. 139. Y en el artículo “El pedestal” (1910), escribe nuevamente sobre Balmes: “Dejo de lado el valor intrínseco que pueda tener la obra de Balmes y su significación en la historia de la filosofía moderna, y hasta añadiré que no he sido nunca entusiasta del filósofo de Vich. Su pensamiento me parece rastreo y de vuelo corto, su sentido común, un sentido común muy catalán, bastante parecido al *common sense* de la escuela escocesa, lo menos a propósito para la alta especulación metafísica, pero no cabe duda de que como publicista de cuestiones políticas y sociales honraría a cualquier país.” OCE, III, 454.

través de sus pálidas traducciones, deformadas casi siempre, se adivina el original. ¡Qué de vueltas no les di yo en aquellos mis años juveniles a las para mí entonces misteriosas fórmulas de Fichte, $A = A$ y $yo = yo$! Mi pobre espíritu andaba peloteando entre tautologías y paradojas. (OCE, III, 548)

Como vemos, la *Filosofía Fundamental* fue la obra de Balmes que con mayor énfasis intentó penetrar el joven Unamuno. Fue además la plataforma desde la que inició su andadura filosófica, a pesar de que, como reconoce, ni la exposición de Balmes era suficientemente clara como para hacerse una idea de lo que era la filosofía, ni él estaba todavía preparado para adentrarse en las abstrusas cuestiones que planteaba.

Apenas entendía yo palabra de su *Filosofía Fundamental* [...] y, sin embargo, con un ahínco grande, el ahínco mismo que aplicado después a la gimnasia regeneró mi cuerpo, me empeñé en leerla entera y la leí. Me dormía a veces con el libro bajo los ojos; otras veces, cansado, aburrido, me entretenía en pellizcar los mocos de la vela y en amontonarlos junto a la mecha para que volvieran a consumirse, mientras se consumía la vitalidad de mi mente a la caza de ideas que se me escapaban.

Todo aquello de la razón pura del viejo Kant, de sus formas *a priori*, las fórmulas que Fichte saca de su $A=A$, la doctrina de Hegel acerca de la identidad entre el ser puro y la pura nada, cosas eran que producían vértigo a mi alma tierna y sin balancín todavía para sostenerse a aquellas alturas en la maroma metafísica. El mismo vértigo me hacía asirme de ella y me entercaba en penetrar el sentido oculto, creyendo que todo lo oscuro era profundo por ser lo más profundo lo inexpresable.

[...] La desilusión de Balmes fue lo que empezó a abrirme los ojos. El espíritu del publicista catalán, una especie de escocés de quinta mano, tenía no poco de infantil; simplificaba todo lo que criticaba, ganando la discusión en claridad cuanto perdía en exactitud la exposición de las doctrinas criticadas.

Me he convencido más tarde de que quien no tenga de los grandes filósofos otra idea que la que de ellos nos da Balmes no los conoce. Balmes mismo no los conocía apenas, sino de referencias y por extractos y muy mal digeridos. [...] así de Hegel, por ejemplo, de Balmes llegaba a mí un eco apagado y lejano de la portentosa sinfonía de su gran poema metafísico. Balmes no me dio de él sino la cáscara, peladuras de ésta, pero de ellas brotó pulpa. (OCE, VIII, 144)

A partir de este texto, Cerezo Galán acusa a Unamuno de no haber hecho justicia a la influencia que Balmes había ejercido sobre su pensamiento en formación, subrayando que “esta lectura preparó su sensibilidad para la posterior recepción de la filosofía moderna”, e incidiendo también en la escasa atención que la crítica unamuniana ha prestado a dicha influencia.²³⁵ En ambos casos, a nuestro juicio, lleva razón. En efecto, los estudios dedicados a la relación entre Balmes y Unamuno se han limitado, en la mayoría de los casos, a parafrasear los comentarios del propio autor bilbaíno respecto a sus lecturas de Balmes, aportando poco más.²³⁶ Tan solo Nazzareno

²³⁵ CERESO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 119.

²³⁶ Jesús Iturrioz sostiene que Unamuno fue “iniciado en la Filosofía por la lectura de Balmes, quien fue para él no mero informador, ni mero catálogo de respuestas a preguntas de programa de examen, sino un verdadero despertador a pensamientos de los que tanto se preció Unamuno, con todo, poco se lo agradeció...” ITURRIOZ, Jesús. Balmes y Unamuno: Sentido común y paradoja. *Pensamiento*, 1947, vol. 3, nº extraordinario, p. 299. González Caminero destaca que las lecturas de Balmes: “Si no le dieron ideas claras, ni ahora en el bachillerato ni después en la Universidad, por lo menos le dieron lo que él inconscientemente buscaba por temperamento y por crisis de la edad, esto es, un fondo ideológico

Fioraso se ha detenido a analizar esta relación a partir de las marcas de lectura que el pensador vasco dejó en sus ejemplares de las obras de Balmes y de las referencias que hizo a este en sus manuscritos juveniles. Sin embargo, no llegó a emprender un examen exhaustivo de esta relación de influencia, concluyendo simplemente que la huella de Balmes sobre el joven Unamuno es muy débil.²³⁷

Estas carencias son las que vamos a intentar paliar en este capítulo. Para ello, a la hora de valorar la influencia que las lecturas de Balmes pudieron ejercer sobre el joven Unamuno, hemos distinguido entre aquellos aspectos que pudieron influir en el devenir de su fe y aquellos que le condujeron a la reflexión filosófica, si bien ambos están íntimamente relacionados. Todo parece apuntar que el entonces estudiante de bachillerato emprendió tales lecturas con objeto de iniciarse en la filosofía, pero también de afianzar sus creencias religiosas, es decir, de encontrar un soporte racional a su catolicismo. Las consecuencias, sin embargo, no fueron satisfactorias respecto a estos intereses iniciales. En principio, el adolescente bilbaíno sí consiguió reforzar desde Balmes su fe católica, pero en cuanto esas lecturas despertaron en él un ansia de conocimiento que sería creciente, a largo plazo tendría lugar, como consecuencia de las mismas y de su propia evolución intelectual, el desvanecimiento de la fe católica heredada. De este modo, el filósofo catalán alimentó de forma indirecta la primera crisis religiosa del joven Unamuno, al haber sido quien le inició en un empeño de

musical que protegiera y diera relieve a sus originales y sentidos pensamientos sobre el significado del mundo.” GONZÁLEZ CAMINERO, Nemesio. *Unamuno. Trayectoria de su ideología y crisis religiosa*, vol. I. Santander: Universidad Pontificia de Comillas, 1948, p.44. Abellán, por su parte, subraya que Unamuno “a través de la *Filosofía Fundamental* [...] tuvo noticia de los idealistas alemanes y le impulsaron a conocerlos posteriormente en su original.” ABELLÁN, José Luis. *Miguel de Unamuno a la luz de la Psicología*. Madrid: Tecnos, 1964, p. 63. En ese mismo sentido, destaca Charles Moeller que Balmes “se le reveló en su *Filosofía fundamental*, [...] como una especie de Kant de bolsillo; Balmes logró, sin embargo, hacerle entrever las formas *a priori*, la *Crítica de la razón pura*, los razonamientos de Fichte, la doctrina de Hegel.” MOELLER, Charles. *Miguel de Unamuno o la esperanza desesperada*. En *Literatura del siglo XIX y Cristianismo*. Madrid: Gredos, 1964, p. 67. Rafael Chabrán destaca cómo desde las obras de Balmes fue Unamuno penetrando los conceptos de la metafísica. CHABRAN, Rafael. *The young Unamuno. His intellectual development in Positivism and Darwinism (1880-1884)*. Tesis Doctoral, Universidad de California -San Diego-, 1983, p. 25. Morón Arroyo, por su parte, afirma: “Él estaba poseído de inmensa curiosidad intelectual; su timidez exterior le inclinaba a las audacias interiores del pensamiento, y luchaba por entender los juegos del ser y no ser en la exposición de Balmes...” MORÓN ARROYO, Ciriaco. *Hacia el sistema de Unamuno: estudios sobre su pensamiento y creación literaria*. Palencia: Cálamo, 2003, p. 179. Por último, Luján Palma ha señalado que: “La introducción en la filosofía, y en especial del pensamiento moderno, es la deuda que Unamuno tiene con el filósofo catalán.” LUJÁN PALMA, Eugenio. *Trayectoria intelectual del joven Unamuno: historia de una crisis de fundamentos*. Bilbao: Ayuntamiento de Bilbao, 2003, pp. 83-84.

²³⁷ “Come si è visto, la tracce di Balmes nel giovane Unamuno sono in realtà molto labili, per non dire quasi inconsistente, ma l’importanza di questo pensatore si situa agli albori del *cursus honorum* del giovane basco; come già si è detto, Balmes ha la funzione di far scorporire a Unamuno e a tutta la sua generazione che esiste la filosofia.” FIORASO, Nazzareno. *El giovane Unamuno. Genesi e maturazione del suo pensiero filosofico*. Milano: Mimesis, 2008, p. 47.

conocimiento desde el cual lo someterá todo al tribunal de la razón, incluso su propia fe, que acabará por disolverse años después.

Por otra parte, dentro de la incidencia que la lectura de Balmes pudo tener sobre él en el terreno religioso, debemos distinguir entre los aspectos llamados a fortalecer su fe católica y los que la fueron erosionando. En orden a lo primero, debemos recordar que Unamuno había sido educado en un ambiente familiar dominado por un acendrado catolicismo y que desde temprano había estado imbuido de un fuerte sentido religioso. Parece lógico, por tanto, que buscarse en la lectura de Balmes un fortalecimiento de su fe, sobre todo teniendo en cuenta que esta pudo empezar a sentirse amenazada desde aquellos primeros contactos con las cuestiones trascendentales. Parece como si Unamuno hubiese creído encontrar en el filósofo de Vich la posibilidad de prolongar sus aspiraciones intelectuales sin tener que abandonar la religión católica. Su ejemplar de la *Filosofía Fundamental* conserva entre sus marcas de lectura algunas pruebas a favor de esta hipótesis, por ejemplo, cuando subraya en el mismo: “*La verdad no puede ser atea: sin Dios no hay verdad.*”²³⁸ No son pocos los textos marcados por el joven Unamuno en esta y en otras obras de Balmes que apuntan en esta dirección. Fundamentalmente, se trata de textos en los que el filósofo catalán alude a la omnipotencia de Dios,²³⁹ al origen divino del lenguaje,²⁴⁰ a los milagros,²⁴¹ a la incapacidad del hombre para comprender ciertos dogmas,²⁴² a la creación divina desde

²³⁸ BALMES, Jaime. *Filosofía Fundamental*, vol. II. París: Librería de Rosa, Bouret y Cía, 1851, p. 175. CMU, u-191. *En adelante, pondremos en cursiva los textos subrayados por Unamuno en sus ejemplares de las obras de Balmes.

²³⁹ “Cuando se dice que Dios *lo puede todo*, no se quiere significar que pueda hacer cosas contradictorias; la omnipotencia no es un atributo absurdo, como lo sería si se refiriese a cosas absurdas.” *Ibidem*, p. 302.

²⁴⁰ “La Biblia nos presenta al hombre hablando luego de criado: el lenguaje le fue, pues, enseñado por Dios. Este es otro hecho admirable que la razón confirma plenamente. *El hombre no puede inventar el lenguaje.*” *Ibidem*, p. 527.

²⁴¹ “los milagros son tal vez efectos de causas que por ser desconocidas, no dejarán de ser naturales; luego no prueban la intervención divina; y por tanto de nada sirven para apoyar la verdad de la religión cristiana. Este argumento es tan especioso como fútil.” BALMES, Jaime. *El Criterio*. París: J. Claye y Cía, 1851, p. 21. CMU, u-192. “Bajo las sagradas especies hay un cuerpo que no afecta nuestros sentidos: aquí encontramos un milagro, mas no una cosa imposible.” BALMES, Jaime. *Filosofía Fundamental*, vol. I. París: Librería de Rosa, Bouret y Cía, 1851, p. 528. CMU, u-190.

²⁴² “El decir pues, ‘yo no quiero creer porque no comprendo’, es enunciar una contradicción; si lo comprendieses todo, claro es que no se te hablaría de fe. El argumentar contra la religión, fundándose en la incompresibilidad de sus dogmas, es hacerse cargo de una verdad que ella misma reconoce, que acepta...” BALMES, Jaime. *El Criterio*. París: J. Claye y Cía, 1851, p. 224. CMU, u-192. “El dogma de la Trinidad y el de la Encarnación son ciertamente incomprensibles al débil hombre; pero no son absurdos. ¿Cómo es posible un Dios trino, una naturaleza y tres personas distintas entre sí, idénticas con la naturaleza? Yo no lo sé; pero no tengo derecho á inferir que esto sea contradictorio. ¿Comprendo por ventura lo que es esta naturaleza, lo que son esas personas de que se me habla? No: luego cuando quiero juzgar si lo que de ellas se dice es imposible ó no, fallo sobre objetos desconocidos. ¿Qué sabemos nosotros de los arcanos de la divinidad? El Eterno ha pronunciado algunas palabras misteriosas para

la nada,²⁴³ y a la refutación del ateísmo desde argumentos ontoteológicos y morales.²⁴⁴ Asimismo, otros aspectos positivos de la religión católica que pudieron revelarle al joven Unamuno las exposiciones de Balmes, a juzgar por las marcas de sus lecturas, fueron: su “unidad de doctrina”,²⁴⁵ la cualidad de la religión de ser una “verdadera necesidad” social,²⁴⁶ o las excelencias de la Biblia como texto.²⁴⁷ Mención aparte

ejercitar nuestra obediencia, y humillar nuestro orgullo; pero no ha querido levantar el denso velo que separa esta vida mortal del océano de verdad y de luz.” *Ibidem*, p. 18.

²⁴³ “Dios quiere, y el universo sale de la nada; ¿cómo se puede comprender esto? a quien nos pregunte le diremos: el hombre quiere, y su mano se levanta; el hombre quiere, y todo su cuerpo se pone en movimiento; ¿cómo se puede comprender esto? he aquí una imagen sin duda, pálida, incompleta, pero verdadera imagen de la creación: un ser inteligente queriendo, y un hecho apareciendo.” BALMES, Jaime. *Filosofía Fundamental*, vol. II. París: Librería de Rosa, Bouret y Cía, 1851, p. 497. CMU, u-191. “La causa que no produce, pero que puede producir el efecto, encierra una relación de lo existente a lo no existente; la causa existe, el efecto no existe; la causa no lo produce, pero puede producirle; ¿qué significa esta relación de lo que existe a lo que no existe? ¿no parece una cosa contradictoria una relación sin término? Así es efectivamente, si se prescinde de la inteligencia: solo esta puede referirse a lo que no existe; pues que puede *pensar lo no existente*. Un cuerpo no puede tener relación con un cuerpo que no existe; pero la inteligencia puede tenerla con lo que no existe, aun sabiendo que no existe;...” *Ibidem*, p. 498. “Siendo necesario, es inmutable: no puede perder nada; porque todo cuanto tiene lo posee por intrínseca necesidad; no puede adquirir nada, porque no hay nada sino él mismo, y *lo que él saca de la nada*.” BALMES, Jaime. *Curso de Filosofía Elemental*. París: Librería de A. Bouret y Morel, 1849, pp. 365-366. CMU, u-189. “cuando decimos que por la creación las cosas salen de la nada, no entendemos que se formen de ella como materia; solo queremos significar que lo que antes no era, pasa á ser. Permítaseme una comparación: se dice que un hombre se ha hecho de ignorante, sabio; de malo, bueno; sin que por esto se entienda que la sabiduría ha salido de la ignorancia, ni la bondad de la malicia; sino que después de la ignorancia y la malicia han venido la sabiduría y la bondad.” *Ibidem*, p. 363.

²⁴⁴ “Nosotros suponemos que el orden supone un ordenador; que la correspondencia de los medios con los fines requiere una inteligencia que la haya concebido y dispuesto; los ateos dicen: hay orden, pero sin ordenador; hay correspondencia de los medios con los fines, mas no una inteligencia que lo haya concebido y dispuesto: las cosas son así porque son necesarias, esto es, son así, porque han de ser así: ¡excelente discurso!” *Ibidem*, p. 352. “Las consecuencias morales del ateísmo son su refutación más elocuente. Sin Dios no hay vida futura, no hay legislador supremo, no hay nada que pueda dominar en la conciencia del hombre; la moral es una ilusión; la virtud una bella mentira; el vicio un amable proscrito á quien conviene rehabilitar. En tal caso, las relaciones entre marido y mujer, entre padres é hijos, entre hermanos, entre amigos, son simples hechos naturales que no tienen ningún valor en el orden moral. La obligación es una palabra sin sentido, cuando no hay quien pueda obligar: y faltando Dios no hay nada superior al hombre. Así desaparecen los deberes, se rompen todos los vínculos domésticos y sociales; solo deberemos atender á los impulsos de la naturaleza sensible, huyendo del dolor y buscando los placeres.” *Ibidem*, p. 347.

²⁴⁵ “¿Cómo es que solo la Iglesia ha tenido este principio? ¿Cómo es que a solo ella se le haya ocurrido tal pensamiento? ¿Cómo es que si ha ocurrido a otra secta, ninguna lo haya podido poner en planta? ¿Cómo es que todas las sectas filosóficas hayan desaparecido unas en pos de otras, y la Iglesia no? ¿Cómo es que las otras religiones, si han querido conservar alguna unidad, han tenido siempre que huir de la luz, y esquivar la discusión, y envolverse en negras sombras; y la Iglesia haya siempre conservado su unidad, buscando la luz, y no ocultando sus libros, no escaseando la enseñanza, sino fundando por todas partes colegios, universidades y demás establecimientos, donde pudiesen reunirse y concentrarse todos los resplandores de la erudición y del saber?” BALMES, Jaime. *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, vol. I. París: Librería de A. Bouret y Morel, 1849, p. 39. CMU, u-194.

²⁴⁶ Balmes sostiene que la sociedad es necesariamente religiosa en el sentido de que la religión le sirve de sostén al proporcionarle sus ideas de razón, virtud, justicia..., tan necesarias para su conservación: “un individuo puede ser irreligioso; la familia y la sociedad no lo serán jamás.” *Ibidem*, p. 108. “La sociedad, y cuenta que no digo el pueblo ni la plebe, la sociedad si no es religiosa será supersticiosa, si no cree cosas razonables las creará extravagantes, si no tiene una religión bajada del cielo la tendrá forjada por los hombres:...” *Ibidem*, p. 109.

requieren los juicios de Balmes sobre la capacidad de la Iglesia Católica para permanecer inmutable durante tantos siglos, pese a las hostilidades que la rodearon,²⁴⁸ para la conservación y el desarrollo de la tradición cultural,²⁴⁹ para la promoción de la sabiduría y de la moral,²⁵⁰ y para orientar al desarrollo del entendimiento humano.²⁵¹

²⁴⁷ “Un libro que encerrando en breve cuadro el extenso espacio de cuatro mil años, y adelantándose hasta las profundidades del más lejano porvenir, comprende el origen y destinos del hombre y del universo; un libro que tejiendo la historia particular de un pueblo escogido abarca en sus narraciones y profecías las revoluciones de los grandes imperios;...” *Ibidem*, p. 82.

²⁴⁸ “Los imperios pasan y desaparecen, y la Iglesia de Jesucristo durará hasta la consumación de los siglos; las opiniones sufren cambios y modificaciones, y los augustos dogmas de nuestra religión permanecen inmutables; los tronos se levantan y se hunden; y la piedra sobre la cual edificó Jesucristo su Iglesia, atraviesa la corriente de los siglos sin que prevalezcan contra ella las puertas del infierno.” BALMES, Jaime. *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, vol. II. París: Librería de A. Bouret y Morel, 1849, p. 258. CMU, u-195.

²⁴⁹ “A más del servicio que hicieron los monjes á la sociedad bajo el aspecto religioso y moral, es inapreciable el que dispensaron a las ciencias y a las letras. Ya se ha observado repetidas veces, que estas se refugiaron en los claustros, y que los monjes conservando y copiando los antiguos manuscritos, preparaban los materiales para la época de la restauración de los conocimientos humanos.” *Ibidem*, p. 52. “Todos los principios de legislación, todas las bases de la sociedad, todos los elementos de cultura, todo cuanto había quedado de artes y de ciencias, todo estaba en manos de la religión, y todo se puso por consecuencia muy natural bajo la sombra del solio pontificio; como que este era el único poder que obraba con orden, concierto y regularidad, el único que ofrecía prendas de estabilidad y firmeza.” *Ibidem*, p. 405.

²⁵⁰ “Pero eso de llamar al sabio, solo porque es sabio, ese tributo pagado al mérito, esa proclamación solemne de que el arreglo del mundo pertenece a la inteligencia, eso lo ha hecho la Iglesia, y solo la Iglesia.” *Ibidem*, pp. 344-345. Poco después, escribe Balmes a propósito del talento, el saber y el ingenio: “en ninguna parte se ha reconocido más su dignidad que en la Iglesia, en ninguna sociedad se los ha buscado tanto para elevarlos, para consultarlos en los negocios más graves, para hacerlos brillar en las grandes asambleas, como se ha hecho en la Iglesia católica. / El nacimiento, las riquezas, nada significan en la Iglesia: ¿no deslustras tu mérito con desarreglada conducta, y al propio tiempo brillas por tus talentos y saber? Esto basta: eres un grande hombre: serás mirado con mucha consideración, serás siempre tratado con respeto, serás escuchado con deferencia; y ya que tu cabeza salida de en medio de la oscuridad se ha presentado adornada con brillante aureola, no se desdeñarán de asentarse sobre ella ni la mitra, ni el capelo, ni la tiara.” *Ibidem*, p. 346. “el Catolicismo es la religión en cuyo seno han aparecido mayor número de moralistas, y donde se han examinado más minuciosamente todas las acciones humanas,...” BALMES, Jaime. *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, vol. I. París: Librería de A. Bouret y Morel, 1849, p. 362. CMU, u-194.

²⁵¹ “Antes de aparecer sobre la tierra el cristianismo, antes que la fe de la cátedra de san Pedro se hubiese apoderado del mundo, borradas como estaban las primitivas nociones sobre la Divinidad, la inteligencia humana divagaba a merced de mil errores y monstruosidades; y sintiendo la necesidad de un Dios ponía en su lugar las creaciones de la fantasía. Pero desde que apareció aquel inefable resplandor, que descendiendo del seno del Padre de las luces alumbraba toda la tierra, han quedado las ideas sobre la Divinidad, tan fijas, tan claras, tan sencillas, y al mismo tiempo tan grandes y sublimes, que han ensanchado la razón humana, han levantado el velo que cubría el origen del universo, han señalado cuál era su destino, y dado la llave para la explicación de tantos prodigios como ve el hombre en sí mismo y en cuanto le rodea.” BALMES, Jaime. *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, vol. II. París: Librería de A. Bouret y Morel, 1849, p. 423. CMU, u-195. “Entremos de lleno en la ventilación de esa dificultad, tomemos en manos el principio católico, examinándole a los ojos de una filosofía imparcial; llevémosle luego al través de todas las ciencias, interroguemos el testimonio de los hombres mas grandes; y si hallamos que se haya opuesto al verdadero desarrollo de algún ramo de conocimientos, si al presentarnos ante las tumbas de los genios mas insignes, ellos levantan su cabeza del sepulcro para decirnos que el principio de la sujeción a la autoridad encadenó su entendimiento, oscureció su fantasía, ó secó su corazón, entonces tendrán razón los protestantes en los cargos que por esta causa dirigen de continuo a la religión católica.” *Ibidem*, p. 420. “Por la rápida ojeada que acabamos de dar sobre los varios ramos científicos en sus relaciones con la autoridad de la Iglesia,

Por último, dentro de estos aspectos positivos que Unamuno encontró en el catolicismo de la mano de Balmes, debemos destacar un texto que aparece marcado en su ejemplar de *El Criterio* relativo a la muerte, cuestión que ya por entonces empezaba a inquietarle: “La vida es breve, la muerte cierta: de aquí á pocos años el hombre que disfruta de la salud más robusta y lozana, habrá descendido al sepulcro, y sabrá por experiencia lo que hay de verdad en lo que dice la religión sobre los destinos de la otra vida.”²⁵² Hemos querido llamar la atención sobre este fragmento porque en el artículo “Un filósofo del sentido común”, recuerda Unamuno a propósito del hecho de haber marcado este texto: “¡Qué ‘mío’ era ese mi antepasado que señaló ingenuamente, en sus preocupaciones juveniles, este pasaje!” (OCE, III, 549) Efectivamente, dicho texto y otros semejantes que figuran marcados en su ejemplar de *El Criterio*,²⁵³ constituyen un claro indicador de la temprana preocupación de Unamuno por la muerte y de cómo encontró en la lectura de Balmes un fortalecimiento de su fe, a la que acudió, entre otras cosas, con vistas a protegerse de ese miedo, que tanta angustia había de depararle en el futuro. De hecho, en este mismo sentido, aunque sin aludir a las citadas marcas de lectura, Cerezo Galán habla de una influencia de Balmes sobre el joven Unamuno a propósito de la cuestión de la inmortalidad del alma.²⁵⁴

Una vez repasados los aspectos positivos del catolicismo que el joven Unamuno pudo extraer de la lectura de Balmes, debemos indagar en qué medida aquellas lecturas pudieron también contribuir a ir minando sus creencias religiosas. A este respecto, uno de los libros de Balmes que pudo ir sembrando de dudas su espíritu fue *Cartas a un escéptico en materia de religión*, obra en la que son constantes las alusiones al conflicto fe-razón motivado por el ansia de conocimiento, que encarna el interlocutor epistolar a quien van dirigidas las cartas. Según nuestra interpretación, es posible que el joven Unamuno sintiese durante la lectura una suerte de identificación con ese interlocutor, viéndose inducido al cuestionamiento de ciertos dogmas del catolicismo y sometido a

resulta bien en claro que la pretendida esclavitud del entendimiento de los católicos es un vano espantajo; que es falso que nuestra fe impida ni entorpezca nada el adelanto de las ciencias.” *Ibidem*, p. 433.

²⁵² BALMES, Jaime. *El Criterio*. París: J. Claye y Cía, 1851, p. 210. CMU, u-192.

²⁵³ “Abandonar pues la religión católica, será abjurarlas todas; será tomar el partido de vivir sin ninguna; dejar que corran los años; que nuestra vida se acerque á su término fatal, sin guía para lo presente, sin luz para el porvenir; será taparse los ojos, bajar la cabeza, y arrojarse á un abismo sin fondo.” *Ibidem*, p. 227.

²⁵⁴ “A la luz convulsa de la vela, leería el adolescente Unamuno las estremecedoras páginas de Balmes sobre la inmortalidad del alma, cuyos ecos pueden reconocerse fácilmente en la obra unamuniana. [...] En las angustias y temores de aquel resonarían sin duda estas severas reflexiones sobre la fugacidad de la existencia. ‘Cuando se finge por un momento que el alma es mortal -proseguía Balmes- se apodera del alma una profunda tristeza al fijar la vista sobre el señalado plazo señalado a nuestra vida.’” CERESO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 119.

una lenta inoculación de la duda como actitud intelectual.²⁵⁵ Asimismo, a través de esta obra, pudo irse familiarizando con las principales impugnaciones que desde el panteísmo, el escepticismo o el materialismo se realizaban contra la religión católica. En esta línea, el dogma del infierno fue objeto de una amplia reflexión por parte de Balmes en el tercer capítulo de dicha obra, y ese fue precisamente el primer dogma católico que Unamuno puso en cuestión y sometió a un proceso de racionalización, como ya vimos.²⁵⁶ Mi hipótesis al respecto consiste en que el joven bilbaíno pudo iniciar en esta lectura su proceso de racionalización de los dogmas del catolicismo, pues el interlocutor a quien van dirigidas las cartas se queja de la desproporción entre la crueldad del dogma sobre la eternidad de las penas y la Misericordia divina, y eso mismo fue lo que llevó a Unamuno a ver un “absurdo inmoral” en el dogma del infierno.

No obstante, la obra de Balmes que más a las claras nos revela que desde su lectura pudo empezar el joven pensador bilbaíno a cuestionar a la religión católica es *El protestantismo comparado con el catolicismo*, cuyo ejemplar cuenta con múltiples anotaciones marginales en las que contradice la opinión del filósofo de Vich. Paradójicamente, Balmes había escrito esta obra respondiendo a la *Histoire générale de la civilisation en Europe -Historia general de la civilización en Europa-* (1828) de François Guizot, que había responsabilizado al protestantismo del progreso de la civilización europea. Frente a Guizot, lo que hizo Balmes fue subrayar las aportaciones del catolicismo al progreso de la civilización en toda Europa, defendiendo desde ahí la unidad católica de España. Sin embargo, las anotaciones de Unamuno en este libro apuntaban más bien al cuestionamiento del catolicismo. En la primera de estas notas, refiriéndose Balmes al cristianismo primitivo, destaca cómo aquellos hombres entregados durante años a la meditación y la oración contribuyeron a realzar las ideas sobre la religión y a corregir las costumbres del pueblo, elevando los espíritus a escalas superiores a la materia, y dando ejemplo en el orden moral de austeridad y dominio de las pasiones. Pues bien, en el margen del texto escribe Unamuno: “No puede concederse

²⁵⁵ Aunque este texto no figura marcado, vale la pena recuperarlo por ser un claro ejemplo de la posible identificación que quiero mostrar: “¡El hombre es tan poca cosa!... Volvemos la vista en derredor, y no vemos más que tinieblas. ¿Quién sabe donde está la verdad? [...] Yo no desprecio la religión, veo que el catolicismo es un hecho tan grande que no acierto a explicarle por causas ordinarias; [...] ¿qué quiere V. que le diga? *No puedo creer*. Estoy contemplando la sociedad actual, y me parece que su inquietud está dando indicios de que el mundo se halla en vísperas de acontecimientos colosales; con una revolución intelectual y moral debe inaugurarse indudablemente la nueva era, y entonces quizás se aclare un tanto ese negro horizonte donde nada se descubre sino error e incertidumbre.” BALMES, Jaime. *Cartas de un escéptico en materia de religión*. París: Librería de Rosa y Bouret, 1853, p. 100. CMU, u-193.

²⁵⁶ Cfr. pp. 166-168.

que la perfección sublime está en la renuncia de todo lo terreno, pues que practicado por todo el género humano sería su extinción: la perfección sublime se consigue en todos los estados.”²⁵⁷ Más adelante, refiriéndose Balmes a la valía de los institutos religiosos surgidos en el siglo XIII y destacando su “firme resolución de consagrar su vida al remedio de los males de la Iglesia y de la sociedad”, anota Unamuno: “Mas no se conseguirá jamás: es triste, tristísimo, lamentable, pero cierto, la sociedad es lo que fue, será lo que es.”²⁵⁸ Como vemos, se desprende un tono ciertamente pesimista de sus palabras, que además se repetirá en la mayoría de las notas marginales que conserva esta obra, lo cual revela la emergencia de una conciencia crítica que debió ir tomando cuerpo en Unamuno de la mano de sus lecturas de Balmes. Del mismo modo, ensalzando poco después el filósofo catalán la capacidad de la religión católica en tanto que “*hace todo para todos para ganarlos a todos*”, se lee en la nota marginal de Unamuno: “Si fuera posible, posible sería la suprema felicidad, la bienaventuranza en la tierra; y esto es imposible.”²⁵⁹ Y más adelante, hablando Balmes de “la fe en otra vida” y los “pensamientos elevados” que llevan al hombre a ver la inutilidad de la materia, anota en el margen de dicho texto: “Bueno fuera si se consiguiera, pero no se conseguirá; la mayoría se someterá siempre a la materia, por conseguir a las pasiones, al crimen.”²⁶⁰ Así pues, el escepticismo con respecto a la religión católica y el pesimismo que despertaron la lectura de Balmes en el ánimo del joven Unamuno no deja lugar a dudas. De hecho, en el artículo “La agonía de la vela” (1922), reconocía a propósito tales lecturas: “Aquellas agonías de la vela de mi espíritu mozo alumbraron el pesimismo trascendente que me ha servido de base al empuje con que he venido luchando en la vida civil y cultural.” (OCE, VIII, 476)

Dejando a un lado el terreno religioso, sobre la influencia que Balmes pudo ejercer sobre Unamuno a nivel filosófico, hemos de tener en cuenta que estas lecturas debieron entrañarle no pocas dificultades de comprensión, pues se trataba de un adolescente recién iniciado en la materia. A primera vista, esta influencia consistió en que Balmes fue su vía de acceso a la reflexión sobre las cuestiones trascendentales. No en vano, fue Balmes quien le puso en contacto con la filosofía de autores como Leibniz, Spinoza, Descartes, Kant, Hegel, Fichte o Condillac, por mencionar las principales

²⁵⁷ BALMES, Jaime. *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, vol. II. París: Librería de A. Bouret y Morel, 1849, p. 28. CMU, u-195.

²⁵⁸ *Ibidem*, p. 83.

²⁵⁹ *Ibidem*, p. 147.

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 148.

referencias que son objeto de la crítica del vicense en sus obras. Es decir, le puso en contacto con la filosofía moderna en sus líneas más generales, fortaleciendo así su estructura intelectual y abonando el terreno para sus futuras disquisiciones filosóficas. También es preciso subrayar el que Unamuno marcara con una nota marginal en su ejemplar de *El criterio* la definición de “filósofo” dada por Balmes: “en la acepción común, esta palabra *filósofo*, significa el que se ocupa en la investigación de la naturaleza, propiedades y relaciones de los seres.”²⁶¹ A mi juicio, el que marcara este texto podemos interpretarlo como un signo de qué medida Balmes constituyó para el joven Unamuno una invitación a la filosofía. Asimismo, cabe destacar que, al haber sido Balmes el autor de sus primeras lecturas de filosofía, fue él quien empezó a familiarizarlo con el lenguaje filosófico, con términos como razón, fe, idea, materia, etc..., que hasta entonces carecían de sentido para él.²⁶² Pero la cosa no quedó ahí, sino que, como sugiere Nazzareno Fioraso, incluso podemos sospechar que la obra de juventud de Unamuno se construye sobre el modelo adquirido de las obras de filosofía de Balmes.²⁶³ Por nuestra parte, tras un exhaustivo examen de los textos marcados en sus ejemplares de las obras de Balmes, hemos observado diferentes puntos concretos de influencia, situados fundamentalmente en el orden epistemológico. Para empezar, es muy probable que el vicense sea el responsable de haber situado la cuestión de la “certeza” en el centro del horizonte de pensamiento del joven Unamuno. A este respecto, hay que tener en cuenta que Balmes perteneció a la denominada “escuela catalana del sentido común”, fuertemente influenciada por el empirismo británico y por

²⁶¹ BALMES, Jaime. *El Criterio*. París: J. Claye y Cía, 1851, p. 91. CMU, u-193.

²⁶² Sobre esto han llamado la atención Cerezo Galán y Nazzareno Fioraso. El primero sostiene al respecto: “Pero, sobre todo, la influencia de Balmes es especialmente relevante en el uso del lenguaje, al que Unamuno dedica una particular atención. En la advertencia a la sección ‘metafísica’ de la *Filosofía elemental* había llamado la atención Balmes sobre ‘el lenguaje embrollado de algunos filósofos modernos’, del que sólo adoptará lo estrictamente indispensable, es decir, ‘lo que ha introducido la necesidad o el uso’, procurando ‘expresar sus ideas con claridad y precisión’. En otro pasaje de *Filosofía fundamental* denuncia el ‘filosofismo’ extravagante -‘filosofías’, dirá más tarde Unamuno-, que ha condenado a la filosofía a un ‘aislamiento misantrópico’, y frente a ello, ‘consignación de los hechos, examen concienzudo, lenguaje claro: he aquí como concibo la buena filosofía’. Y casi en los mismos términos se expresa Unamuno.” CEREZO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 141. Fioraso, por su parte, observa que Unamuno hereda Balmes el uso del lenguaje, basándose para ello en la comparación del texto citado por Cerezo Galán perteneciente a *Curso de Filosofía Elemental* de Balmes con la *Filosofía Lógica* de Unamuno. “Un’ulteriore influenza può essere vista nell’uso del linguaggio, o meglio nella scelta della tipologia terminologica di utilizzare in un trattato filosofico. Tanto Balmes quanto Unamuno, infatti, si premurano di prendere le distanze dalle complicazioni linguistiche che appannano la chiarezza del pensiero di molti filosofi.” FIORASO, Nazzareno. *El giovane Unamuno. Genesi e maturazione del suo pensiero filosofico*. Milano: Mimesis, 2008, p. 45.

²⁶³ “è possibile che tutta l’opera di Unamuno si costruisca, in un certo senso, sulla falsariga della *Filosofía Elemental* di Balmes, che questa sia, cioè, servita a Unamuno come modello per il proprio lavoro.” *Ibidem*, p. 45.

la filosofía escocesa del *common sense*. Desde ahí, se centró en el problema filosófico de la “certeza”.²⁶⁴ Dicha cuestión lo resolvió Balmes a partir de la noción de “sentido común” entendido como “instinto intelectual”, merced a la cual aceptamos la existencia objetiva del mundo exterior y es posible articular esa realidad empírica con las “verdades ideales” propias de la ontología tradicional y del racionalismo moderno. El “sentido común” sería así el criterio de verdad que permite captar la vinculación entre las “verdades reales” y las “verdades ideales”.²⁶⁵ Nuestra hipótesis interpretativa apunta, pues, a que esta obsesión balmesiana por el problema de la certeza fue lo que probablemente movió al joven Unamuno a situar el problema del conocimiento en el centro de sus juveniles reflexiones filosóficas.

Sin salirnos de este marco gnoseológico, otro posible foco de influencia nos remite a la cuestión del “punto de partida” en el problema del conocimiento. Balmes insiste sobre ello reiteradamente en su *Filosofía Fundamental*, y esa insistencia bien pudo llamar la atención del joven Unamuno. De hecho, su objetivo central con vistas a la edificación de su filosofía primera consistía en encontrar un punto de partida que no admitiese dudas, “un axioma” o “verdad inmediata”, desde el cual poder reorientar el camino del pensamiento dando su valor real a lo ideal. Algunos de los fragmentos que marcó su ejemplar de la *Filosofía Fundamental* nos hacen pensar en eso.²⁶⁶ Pero además, esta cercanía con el planteamiento epistemológico de Balmes se constata en la

²⁶⁴ No en vano, “De la certeza” es el título del libro más extenso de los que componen la *Filosofía Fundamental*. Según Balmes: “En la cuestión de la certeza están encerradas de algún modo todas las cuestiones filosóficas...” BALMES, Jaime. *Filosofía Fundamental*, vol. I. París: Librería de Rosa, Bouret y Cía, 1851, p. 2. CMU, u-190. Así lo reconocen, además, varios investigadores. “El problema filosófico que más le preocupó fue el de la certeza. A la cuestión gnoseológica dedica muchas páginas de sus obras;...” ABELLÁN, José Luis. *Historia Crítica del Pensamiento Español*, vol. 4. Madrid: Espasa-Calpe, 1984, p. 360. “Nada ha de extrañar, pues, que la temática referente al conocimiento humano se convierta en una de las facetas más cuidadas de su labor filosófica, hasta el extremo de considerarla fundamento y resumen de toda la filosofía.” ROCA BLANCO, Dionisio. *Balmes (1810-1848)*. Madrid: Ed. del Orto, 1997, p. 16.

²⁶⁵ Sobre este punto conviene subrayar que, a pesar de ser Balmes un pensador católico de raíz escolástica, su filosofía no cayó en el “doctrinarismo neotomista”, sino que se caracterizó por su capacidad para filtrar en el catolicismo a la filosofía moderna, lo cual define a su pensamiento en los siguientes términos, según Abellán: “Era un espíritu conciliador que trató de renovar las doctrinas filosóficas sin salirse del catolicismo, pero dándole enfoques actuales y acordes con las doctrinas modernas, lo que le lleva en no pocas ocasiones a un cierto eclecticismo.” ABELLÁN, José Luis. *Historia Crítica del Pensamiento Español*, vol. 4. Madrid: Espasa-Calpe, 1984-89, p. 356. En esta línea, ha incidido Abellán en que “la estructura básica de su pensamiento es el tomismo, si bien enriquecido y ampliado por la adaptación de doctrinas y opiniones de otros filósofos -Descartes, Kant, Locke, Condillac- que a Balmes le parecen aceptables dentro de su esquema.” *Ibidem*, p. 360. Gracias a ello, Balmes pudo ejercer de puente hacia la filosofía moderna en la España del siglo XIX, afrontando el problema del conocimiento desde una perspectiva renovadora y filtrada por la modernidad.

²⁶⁶ Por ejemplo, cuando subraya: “*el escepticismo absoluto es imposible*” BALMES, Jaime. *Filosofía Fundamental*, vol. I. París: Librería de Rosa, Bouret y Cía, 1851, p. 255. CMU, u-190. O bien cuando marca este otro texto: “tampoco es posible dudar de todo. No ha habido jamás un verdadero escéptico en toda la propiedad de la palabra.” *Ibidem*, p. 9.

medida que este tenía como objetivo, partiendo de los tres criterios o fuentes de certeza con que operaba (conciencia, evidencia y sentido común), conciliar a través del “sentido común” las “verdades reales” que se revelan por la conciencia con las “verdades ideales” que nos atestigua el criterio de evidencia.²⁶⁷ En los textos filosóficos del joven Unamuno, aunque esta noción de “sentido común” no alcanza la misma centralidad que en Balmes, sí está presente, como podemos apreciar en la *Filosofía Lógica*.²⁶⁸ Más allá de esta coincidencia, adonde queremos llegar es a que tanto Balmes como Unamuno se enfrentaron al gran problema de la filosofía moderna, el salto de la subjetividad a la objetividad en el conocimiento, es decir, la relación entre lo real y lo ideal. Sobre estas bases, sugiere Cerezo Galán una relación de influencia entre la obra de Balmes *Curso de Filosofía Elemental* y la *Filosofía Lógica* de Unamuno.²⁶⁹

Del mismo modo, el prestigio concedido al “hecho” dentro del proceso del conocimiento podría conducirnos a otro posible foco de influencia de la filosofía de Balmes sobre la del joven Unamuno. En su planteamiento gnoseológico, el pensador catalán puso el acento sobre la “dualidad primitiva” sujeto-objeto, pero el punto de partida lo situó en el “hecho”.²⁷⁰ Unamuno, por su parte, reivindica con insistencia en sus cuadernos de juventud el valor de “los hechos” como punto de partida de toda

²⁶⁷ “No hemos podido encontrar, ni en el orden real ni en el ideal, una verdad origen de todas las demás, para nuestro entendimiento, mientras nos hallamos en esta vida. Queda, pues, demostrado que la ciencia trascendental es una quimera. Nuestros conocimientos, sin embargo, han de tener algún punto de apoyo: [...] No busco un primer principio tal que ilumine por sí solo todas las verdades, o que las produzca, sino una verdad que sea condición indispensable de todo conocimiento;...” *Ibidem*, pp. 99-100. Ese papel va a corresponder en la filosofía de Balmes al “sentido común” o “instinto intelectual”, que conduce al hombre a la certeza, al tránsito en el conocimiento de lo subjetivo a lo objetivo, de la “apariencia subjetiva” a la “realidad objetiva”. Se trata, según Balmes, de un “hecho primitivo de nuestra naturaleza, una ley necesaria de nuestro entendimiento” que seguimos por inclinación natural. Sobre estas bases, sentencia Balmes: “toda verdad de sentido común es absolutamente cierta para todo el linaje humano.” *Ibidem*, p. 247. No a otra cosa se refiere Abellán cuando señala que Balmes buscaba “un elemento con el que unir el mundo de la idealidad con el de la realidad, lo racional con lo empírico: el ‘sentido común’,...” ABELLÁN, José Luis. *Historia Crítica del Pensamiento Español*, vol. 4. Madrid: Espasa-Calpe, 1984, p. 361.

²⁶⁸ En dos ocasiones apela aquí al “sentido común”. FL, 25-26 y 72. Sobre esa base, escribe Zubizarreta: “Es posible que el uso del *sentido común* se deba a una influencia de Balmes, a quien leyó y cita en su trabajo...” ZUBIZARRETA, Armando. *Tras las huellas de Unamuno*. Madrid: Taurus, 1960, p. 28.

²⁶⁹ “Tal vez pudo haberse inspirado en el programa de la *Filosofía elemental* de Balmes, que tan bien conocía desde su adolescencia, como un pequeño tratado de las cuestiones filosóficas capitales, que para Unamuno se reducen, en última instancia, a la disputa entre realismo y nominalismo: [...] / Me hace pensar que la obra de Balmes haya podido servirle de modelo, tanto la disposición de las cuestiones como su movimiento interno, remontándose, tras definir lo que entiende por filosofía, desde cuestiones epistemológicas sobre el punto de partida al análisis de categorías ontológicas, y de éstas a la cuestión teológica acerca del carácter de lo absoluto.” CEREZO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, pp. 140-141.

²⁷⁰ “Todo raciocinio ha de tener un punto de apoyo, y este punto no puede ser sino un hecho. Que sea interno o externo, que sea una idea o un objeto, el hecho ha de existir; es necesario comenzar por suponer algo; a este algo le llamamos el hecho:...” BALMES, Jaime. *Filosofía Fundamental*, vol. I. París: Librería de Rosa, Bouret y Cía, 1851, p. 7. CMU, u-190.

indagación gnoseológica, y aunque la fuente más obvia sobre este punto es el positivismo que abrazó en su juventud, es posible que Balmes también influyera en este planteamiento, como prueban las marcas que en esta dirección dejó anotadas en sus ejemplares de las obras del filósofo catalán.²⁷¹ Sobre esta base, ya advirtió Cerezo Galán que Balmes y Vives estuvieron muy presentes en los primeros pasos del pensamiento unamuniano, en la medida que ambos “determinan un enfoque realista de su epistemología, al modo hispánico”.²⁷² Aquí podemos entroncar también la crítica de Balmes al subjetivismo, que bien podría estar detrás de las críticas del joven Unamuno al subjetivismo moderno, pues ambos se opusieron de modo semejante a la tendencia de Descartes, Kant, Fichte o Schelling por reducir al yo la unidad del conocimiento.²⁷³ Asimismo, otro aspecto de la crítica balmesiana al subjetivismo que nos puede acercar a nuevo foco de influencia posible sobre el joven Unamuno, radica en que, según Balmes, el conocimiento humano está limitado a lo relativo.²⁷⁴ Igualmente, la crítica al

²⁷¹ En su ejemplar de *El criterio*, por ejemplo, aparece marcado con una nota marginal un texto donde Balmes advierte de los errores que se pueden desprender de intentar explicar un fenómeno a partir de hipótesis y no de datos positivos, de hechos: “A falta de un principio general tomamos á veces un hecho que no tiene más verdad y certeza de la que nosotros le otorgamos. ¿De dónde tantos sistemas para explicar los fenómenos de la naturaleza? De una suposición gratuita que el inventor del sistema tuvo a bien asentar como primera piedra del edificio. Los mayores talentos se hallan expuestos a este peligro siempre que se empeñan en explicar un fenómeno, careciendo de datos positivos sobre su naturaleza y origen. Un efecto puede haber procedido de una infinidad de causas; pero no se ha encontrado la verdad por solo saber que ha podido proceder, es necesario demostrar que ha procedido. Si una hipótesis me explica satisfactoriamente un fenómeno que tengo a la vista, podré admirar en ella el ingenio de quien la inventara; pero poco habré adelantado para el conocimiento de la realidad de las cosas. / Este vicio de atribuir un efecto a una causa posible, salvando la distancia que va de la posibilidad a la realidad, es más común de lo que se cree; sobre todo, cuando el razonador puede apoyarse en la coexistencia o sucesión de los hechos que se propone enlazar. A veces, ni aun se aguarda a saber si ha existido realmente el hecho que se designa como causa; basta que haya podido existir, y que en su existencia hubiese podido producir el efecto de que se pretende dar razón.” BALMES, Jaime. *El Criterio*. París: J. Claye y Cía, 1851, pp. 126-127. CMU, u-192.

²⁷² CEREZO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 139.

²⁷³ En su *Filosofía Fundamental*, afirmaba Balmes: “El pretender que del yo subjetivo surja la verdad es comenzar por suponer al yo un ser absoluto, infinito, origen de todas las verdades y razón de todos los seres, lo que equivale a comenzar la filosofía divinizando al entendimiento del hombre.” BALMES, Jaime. *Filosofía Fundamental*, vol. I. París: Librería de Rosa, Bouret y Cía, 1851, p. 53. CMU, u-190. Y desde una posición próxima, escribía Unamuno en su *Filosofía Lógica*: “Siempre se errará en sombras mientras se trate de explicar el objeto por el sujeto, el mundo por la conciencia refleja, y no es menos aventurado explicar el sujeto por el objeto. Ambos son términos dados, deben explicarse el uno por el otro, no suponiendo al uno absoluto y relativo al otro ni buscando sobre ellos un término superior distinto de su mutua relación.” FL, 66-67.

²⁷⁴ A este respecto, Dionisio Roca ha subrayado la limitación del conocimiento humano como una de las características de la gnoseología balmesiana. “Frente a la excesiva pretensión cartesiana de alcanzar o justificar un nivel de certeza absoluta, Balmes parece darse por satisfecho conduciendo a buen puerto el proyecto de explicar la certidumbre del hombre en cuanto hombre, con las limitaciones que le caracterizan...” ROCA BLANCO, Dionisio. *Balmes (1810-1848)*. Madrid: Ed. del Orto, 1997, p. 17. En las obras de Balmes podemos encontrar diferentes textos que apuntan en esta dirección: “La esencia íntima de los cuerpos nos es desconocida.” BALMES, Jaime. *Filosofía Fundamental*, vol. I. París: Librería de Rosa, Bouret y Cía, 1851, p. 298. CMU, u-190. “Para afirmar que el orden actual del universo es intrínsecamente necesario sería preciso conocer su misma esencia, y nosotros no podemos alcanzar a

subjetivismo que Unamuno desarrolló entonces tiene una de sus claves en las limitaciones cognoscitivas inherentes al ser humano y en que, al fundarse el conocimiento en el sujeto como elemento primordial, el objeto era expulsado del proceso cognoscitivo, cuando en realidad constituye la base del mismo. Refuerzan esta posibilidad, además, numerosos textos de su ejemplar de la *Filosofía Fundamental* de Balmes, que aparecen marcados por notas marginales.²⁷⁵

Siguiendo la pista de los textos marcados en las obras de Balmes, otro posible punto de influencia está en el posicionamiento crítico de ambos frente al panteísmo y la filosofía materialista. En relación al panteísmo, la mayoría de los textos marcados contienen matices críticos hacia dicha filosofía en tanto que aniquiladora de la libertad y la individualidad.²⁷⁶ Contamos, además, para probar esta influencia con una frase que Unamuno tomó probablemente de Balmes y que reprodujo en *Del sentimiento trágico de la vida* (1913), aunque sin citar la fuente: “se dice, y se dice muy bien, que el panteísmo no es sino un ateísmo disfrazado”. (OCE, VII, 161) Esa misma idea la encontramos en Balmes, tanto en su *Filosofía Fundamental*, como en las *Cartas a un escéptico en materia de religión*.²⁷⁷ Aunque procediera inconscientemente, se trata de

tanto, a causa de que los objetos no están presentes a nuestro entendimiento sino mediatemente y bajo un aspecto, [...] La mejor prueba de la ignorancia en que nos hallamos sobre la esencia de los cuerpos es la mucha división que en esta parte ha reinado en las escuelas, [...] / El aspecto bajo el cual se presenta un ser no es necesario que contenga toda su naturaleza; decir que en los cuerpos no hay más que lo que nosotros sentimos es erigir nuestras facultades en regla de las cosas en sí mismas, pretensión intolerable en un ser que experimenta a cada paso los límites de su actividad...” *Ibidem*, pp. 499-500.

²⁷⁵ “Importa mucho acaudalar ciencia, pero no importa menos conocer sus límites. [...] Los límites de la ciencia humana se descubren en el examen de las cuestiones sobre la certeza.” *Ibidem*, p. 3. “Nuestro entendimiento está abundantemente provisto de medios para adquirir noticia de los fenómenos, así en el orden material como en el espiritual, y posee bastante perspicacia para descubrir, deslindar y clasificar las leyes a que están sujetos; pero cuando trata de elevarse al conocimiento de la esencia misma de las cosas, [...] siente que sus fuerzas se debilitan...” *Ibidem*, p. 9. Más adelante, Balmes volverá a insistir sobre lo mismo y nos encontramos con un subrayado de la lectura de Unamuno ciertamente interesante: “*La naturaleza es antes que la filosofía.*” *Ibidem*, p. 289. Con ello, Balmes se refería a lo siguiente: “No quiero indicar con esto que la razón sea impotente a manifestar la legitimidad de la ilación con que se deduce lo real de lo ideal, o la existencia del mundo externo de la del interno; sólo me propongo señalar a la filosofía una linde, que, si no la ilustra, al menos le inspire sobriedad en sus investigaciones y desconfianza en sus resultados.” *Ibidem*, p. 289.

²⁷⁶ “Así el panteísmo después de haber destruido al hombre intelectual, aniquila al hombre moral; después de haber declarado contradictorias las ideas más fundamentales en nuestro espíritu, nos arrebató el hecho más precioso de nuestra conciencia: la libertad de albedrío; hasta destruye los sentimientos del corazón; negando nuestra individualidad nos arroja a todos en el mismo abismo de la substancia única del ser absoluto, confundiéndonos, identificándonos con él, disolviendo así nuestra existencia propia...” BALMES, Jaime. *Filosofía Fundamental*, vol. II. París: Librería de Rosa, Bouret y Cía, 1851, p. 448. CMU, u-191. “No, el hombre no se puede negar su unidad, su espontaneidad, su libertad de albedrío; no puede resignarse a considerar su existencia como un mero fenómeno de una sustancia única. *Hasta los sentimientos más nobles del corazón se sublevan contra el panteísmo.*” BALMES, Jaime. *Curso de Filosofía Elemental*. París: Librería de A. Bouret y Morel, 1849, p. 359. CMU, u-189.

²⁷⁷ “el panteísmo era un ateísmo disfrazado.” BALMES, Jaime. *Filosofía Fundamental*, vol. II. París: Librería de Rosa, Bouret y Cía, 1851, p. 270. CMU, u-191. “Disfrácese como se quiera la doctrina del

un caso evidente de apropiación de un pensamiento ajeno, tan habitual en Unamuno. En cuanto a la crítica a la filosofía materialista, la lectura de Balmes debió informar al joven bilbaíno de la polémica entre materialistas y espiritualistas, decantando entonces su posición hacia el espiritualismo, dada su fuerte formación católica. A juzgar por los textos marcados, debieron llamar su atención en especial dos argumentos balmesianos: uno sobre la incapacidad de la materia, en tanto que ser compuesto, para sentir y para pensar,²⁷⁸ desde el cual es posible que alcanzase a ver el absurdo al materialismo; y otro, a favor de la simplicidad del alma, consistente en que todo hecho de conciencia debe ser “uno y simple”, y puesto que la materia supone multiplicidad, sólo el alma en tanto que es simple puede pensar.²⁷⁹ Ambos argumentos parece que los asumió Unamuno en el momento de su lectura de Balmes, según revelan las marcas de lectura. Sin embargo, años más tarde acabará cuestionándolos, como se puede comprobar en el *Cuaderno XVII*, desde donde podemos contrastar que, mientras para Balmes el alma es necesariamente una substancia simple para poder pensar,²⁸⁰ para el joven Unamuno sería incurrir en un error suponer que la relación de la que resulta el “juicio” venga de una “substancia” que esté fuera de las mismas ideas relacionadas y que sea el principio

panteísmo, entraña la negación de Dios; es el ateísmo puro, sólo que toma otro nombre.” BALMES, Jaime. *Cartas de un escéptico en materia de religión*. París: Librería de Rosa y Bouret, 1853, p. 135. CMU, u-193. Más adelante, se refiere Balmes también a las “doctrinas panteístas, que en último resultado no son otra cosa que un nuevo disfraz con que se presenta el ateísmo para excitar menos repugnancia.” *Ibidem*, p. 276.

²⁷⁸ “La materia es esencialmente compuesta; rigurosamente hablando no es un ser uno, sino un conjunto de seres; las partes aunque unidas permanecen distintas, y cada una de por sí es un ser. *Luego la materia no puede sentir.*” BALMES, Jaime. *Curso de Filosofía Elemental*. París: Librería de A. Bouret y Morel, 1849, p. 133. CMU, u-189. “La organización material, por perfecta que se la suponga, no puede elevarse a la sensación; la materia es de todo punto incapaz de sentir; por manera que el absurdo sistema del materialismo es insuficiente para explicar no solo los fenómenos de la inteligencia, sino también los de la sensación.” BALMES, Jaime. *Filosofía Fundamental*, vol. I. París: Librería de Rosa, Bouret y Cía, 1851, p. 276. CMU, u-190. “La materia, opínese como se quiera sobre su propiedad constitutiva, es por necesidad un ser compuesto: una materia sin partes no es materia. Un ser compuesto, aunque pueda decirse uno, en cuanto sus partes tienen entre sí unión y conspiran a un mismo fin, es siempre un conjunto de muchos seres; pues que las partes por estar unidas, no dejan de ser distintas. Si la sensación perteneciese a un ser compuesto, lo sensible no sería un ser solo, sino un conjunto de seres; es así que la sensación pertenece esencialmente a un ser *uno*, y no se la puede dividir sin destruirla, luego ningún ser compuesto es capaz de sensación; luego la materia, por más bien organizada que se la suponga, no puede mentir.” *Ibidem*, pp. 276-277.

²⁷⁹ “¿Qué sabemos de nuestro espíritu? Que es simple. Y esto ¿cómo lo sabemos? Porque piensa, y *lo compuesto, lo múltiple, no puede pensar.*” *Ibidem*, p. 48.

²⁸⁰ “a esa realidad que permanece idéntica en medio de la diversidad la llamo mi alma; luego mi alma es una realidad permanente, sujeto de las modificaciones; luego es substancia.” BALMES, Jaime. *Filosofía Fundamental*, vol. II. París: Librería de Rosa, Bouret y Cía, 1851, pp. 369-370. CMU, u-191. “Lo que sentimos vario y múltiple no es el yo, sino lo que sucede en el yo; pensamos, queremos, sentimos cosas diferentes, pero la conciencia nos atestigua que quien las piensa, las quiere, las siente, es uno mismo: el yo. Luego con el solo testimonio de la conciencia está probada la simplicidad del alma...” *Ibidem*, pp. 389-390. “Si encontramos un solo pensamiento que exija simplicidad, la tenemos ya demostrada; si el alma es simple para un caso no dejará de serlo para los otros.” *Ibidem*, p. 395.

de la relación, puesto que para él, el alma es un resultado y no puede ser, por tanto, substancia. Incluso cita en este cuaderno un fragmento de la *Filosofía Fundamental* de Balmes, que entiende como “un inquebrantable argumento contra aquellos materialistas que suponen a la materia substancia distinta de los hechos o fenómenos que son sus manifestaciones.” (CXVII, 44) El texto de Balmes viene a decir, entre otras cosas, que “ateniéndonos únicamente a la naturaleza de los fenómenos internos, se puede demostrar que el sujeto de ellos es una substancia simple.”²⁸¹ De este modo, tal y como ha observado Cerezo Galán, el Unamuno del *Cuaderno XVII* vuelve del revés el argumento balmesiano al afirmar que el alma tiene que ser extensa para poder pensar.²⁸² A eso mismo se ha referido también Legido López, determinando que los argumentos de Balmes sobre la inmortalidad y la simplicidad del alma resultaban insuficientes a

²⁸¹ “Prescindiendo del testimonio del sentido íntimo y ateniéndonos únicamente á la naturaleza de los fenómenos internos, se puede demostrar que el sujeto de ellos es una substancia simple. Si esto no se verifica, la substancia pensante será compuesta de varias substancias; veamos lo que resulta en este supuesto. Sean las substancias componentes tres, por ejemplo, que llamaremos A B C: digo que este conjunto no puede pensar. Para demostrarlo hasta la última evidencia, tomemos este juicio; el metal es cuerpo; y veamos si es posible que el conjunto A B C forme dicho juicio. Supongamos que la representación del sujeto metal, se halla en la substancia A; que la idea del predicado cuerpo, está en B; y la idea general de la relación del predicado con el sujeto, ó la cópula es se encuentra en C; ¿puede resultar un juicio? No: de ningún modo. A percibirá el metal; B el cuerpo; C la idea general de cópula, es. Cada una de estas substancias tendrá conciencia de lo suyo; y como no la tendrá de la que hay en las demás, no formará juicio, que consiste esencialmente en la relación del predicado con el sujeto. / 75. Si se dice que en cada una de las substancias se halla la representación de las tres cosas, tendremos tres juicios, y no resultará un solo ser pensante sino tres.” *Ibidem*, p. 390. Por otra parte, cabe mencionar que Unamuno recupera una cita similar de Balmes en *Del sentimiento trágico de la vida*, en concreto, en el capítulo V, donde replantea la cuestión de la simplicidad del alma desde Balmes, aunque la fuente que cita aquí es otra obra de Balmes, también presente en su biblioteca, *Curso de Filosofía Elemental*: “Y como ha sido nuestro Balmes uno de los espiritualistas que han dado forma más concisa y clara al argumento de la simplicidad del alma, voy a tomarlo de éste tal y como lo expone el capítulo II de la Psicología de su *Curso de Filosofía elemental*. ‘El alma humana es simple’, dice, y añade: ‘Es simple lo que carece de partes, y el alma no las tiene. Supóngase que hay en ella las partes, A, B, C; pregunto: ¿dónde reside el pensamiento? Si sólo en A, están de más B y C; y, por consiguiente, el sujeto simple A será el alma. Si el pensamiento reside en A, B y C, resulta el pensamiento dividido en partes, lo que es absurdo. ¿Qué serán una percepción, una comparación, un juicio, un raciocinio, distribuidos en tres sujetos?’ Más evidente petición de principio no cabe. Empieza por darse como evidente que el todo, como todo, no puede juzgar. Prosigue Balmes: ‘La unidad de conciencia se opone a la división del alma: cuando pensamos, hay un sujeto que sabe todo lo que piensa, y esto es imposible atribuyéndole partes. Del pensamiento que está en A, nada sabrán B ni C, y recíprocamente; luego no habrá una conciencia de todo el pensamiento; cada parte tendrá su conciencia especial, y dentro de todos nosotros habrá tantos seres pensantes cuantas sean las partes.’ Sigue la petición de principio; supónese, porque sí, sin prueba alguna, que un todo como todo no puede percibir unitariamente. Y luego Balmes pasa a preguntar si esas partes A, B, C son simples y compuestas, y repite el argumento hasta venir a parar a que el sujeto pensante tiene que ser una parte que no sea todo, esto es, simple. El argumento se basa, como se ve, en la unidad de apercepción y de juicio. Y luego trata de refutar el supuesto de apelar a una comunicación de las partes entre sí. / Balmes y con él los espiritualistas *a priori* que tratan de racionalizar la fe en la inmortalidad del alma, dejan de lado la única explicación racional: la de que la percepción y el juicio son una resultante, la de que son las percepciones o las ideas mismas componentes las que se concuerdan.” OCE, VII, 159.

²⁸² “Balmes concluía que la simplicidad e identidad del alma era la condición trascendental requerida para el acto de la síntesis intereidética que tiene que llevar a cabo el pensamiento. Pero Unamuno invierte radicalmente este planteamiento en un sentido empirista-fenomenista:...” CEREZO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 154.

Unamuno.²⁸³ En todo caso, lo que queremos subrayar aquí es la distancia que existe entre el Unamuno que leyó a Balmes durante el bachillerato, el cual, según las marcas de lectura, debía estar próximo al espiritualismo, y el Unamuno de los cuadernos de juventud, instalado en un fenomenismo radical. Ahora bien, hemos de tener en cuenta que entre sendos momentos media un tiempo considerable, a lo largo del cual, Unamuno padeció importantes cambios.

Saliendo de este plano epistemológico, otro marco de influencia en el que Balmes pudo intervenir sobre el joven Unamuno lo encontramos en orden a ciertos conceptos éticos y políticos. Es el caso del concepto balmesiano de libertad entendida como libre sometimiento a la ley, o de su diagnóstico relativo a que el “espíritu de libertad” que estaba invadiendo Europa no tenía por qué constituir el fin de la religión católica.²⁸⁴ A propósito de lo primero, debemos tener en cuenta que para Balmes, el libre albedrío es una necesidad ineludible que el hombre debe desarrollar sin coacciones y a la que, en tanto que procede de Dios, ha de someterse, pero sin que ello suponga burlar la libertad, sino como un libre sometimiento. De ahí que en *El protestantismo comparado con el catolicismo* defina la libertad, acudiendo a Cicerón, como “ser esclavo de la ley”.²⁸⁵ La hipótesis que sostengo consiste en que ese concepto de libertad lo pudo recoger el joven Unamuno, pues de forma muy similar, en el *Cuaderno V* define

²⁸³ “sus argumentos sobre la espiritualidad e inmortalidad del alma, le parecerán de todo punto insuficientes. La sustancialidad de un sujeto que cambia incesantemente en una corriente de actos es una ‘sofística argucia’ y la supuesta simplicidad, basada en la unidad de la apercepción y el juicio, no ha tenido cuenta el carácter asociativo de estos.” LEGIDO LÓPEZ, Marcelino. El hombre de carne y hueso. Estudio sobre la antropología de D. Miguel de Unamuno. En *Unamuno a los cien años. Estudios y Discursos Salmantinos en su I Centenario*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1967, p. 32.

²⁸⁴ Sobre este último punto, debemos cuidarnos de no ubicar al filósofo catalán en la órbita del “catolicismo liberal” español, como se ha subrayado en algunos sectores de la crítica balmesiana. Es el caso de J. Ignasi Saranyana, quien sostiene que hay un “segundo Balmes”, que emerge en el último tramo de su vida y que se manifiesta “entusiasmado con el liberalismo”, concluyendo que el auténtico valor de su pensamiento político está en el catolicismo liberal. SARANYANA, Juan Ignasi. Jaime Balmes (1810-1848) y el catolicismo liberal. *Espíritu*, 1986, n° 94, pp. 127-143. No obstante, tampoco estamos de acuerdo con Forment Giralt, que se opone tajantemente a adscribir a Balmes al liberalismo: “Su permanente oposición al liberalismo no es porque Balmes rechace la libertad política, ni la participación de los ciudadanos en el sistema político, [...] / Balmes se enfrentó siempre al liberalismo por lo que es esencial en el mismo: la realización práctica de una posición ideológica que establece el carácter absoluto del estado en todos los órdenes y, por tanto, de que tiene un poder sin límites. En este sentido, el liberalismo es heredero de la monarquía absoluta. [...] esencialmente antiteísta y anticristiano. / Se comprende, por ello, que Balmes, no pensase nunca conciliar el catolicismo con esta filosofía.” FORMENT GIRALT, Eudaldo. Aportaciones más significativas de Jaime Balmes. *Espíritu*, 1991, n° 103-104, vol. XL, pp. 61-62.

²⁸⁵ “El nombre de *libertad* parece condenado a ser mal comprendido en todas sus aplicaciones, desde que se apoderaron de él los protestantes y los falsos filósofos. [...] Cicerón dio una admirable definición de la libertad, cuando dijo que consistía en ser esclavo de la ley; de la propia suerte puede decirse, que la libertad del entendimiento consiste en ser esclavo de la verdad, la libertad de la voluntad en ser esclavo de la virtud;...” BALMES, Jaime. *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, vol. II. París: Librería de A. Bouret y Morel, 1849, pp. 23-24. CMU, u-195.

la libertad como obrar con conciencia de la ley, es decir, obrar racionalmente y sabiéndonos sujetos a la ley divina.²⁸⁶ Se desprende de este texto, además, que para Unamuno obrar con libertad supone un uso de la inteligencia, a propósito de lo cual, atendiendo a los textos marcados en su ejemplar de la *Filosofía Fundamental*, podemos fortalecer esta línea de parentesco con Balmes, pues subrayó en el mismo lo siguiente:

La moral brota de la misma inteligencia, o mejor, es una de sus leyes; es la prescripción de la conformidad con un tipo infinitamente perfecto. *Con la inteligencia, la moral se explica; sin ella, la moral es un absurdo.* [...] *La libertad se explica con la inteligencia, sin esta la libertad es un absurdo.*²⁸⁷

Obviamente, los subrayados son del lector Unamuno que, haciéndose eco de las palabras de Balmes, escribirá años más tarde en sus manuscritos juveniles notas de similar calibre, como veremos. No obstante, insisto en que lo que estamos manejando aquí son meras hipótesis interpretativas, aunque respaldadas por una base textual.

Por último, considero interesante destacar dos notas marginales de cuño político que Unamuno adjuntó a varios pasajes de *El protestantismo comparado con el catolicismo* de Balmes y que ilustran un asunto en el que estaba bastante implicado en el momento de sus lecturas del filósofo catalán, como fue su adhesión al fuerismo intransigente. En la primera de estas notas, hablando Balmes de la influencia del catolicismo en la política española, se refiere a las disputas entre las unificadas coronas de Aragón y de Castilla con los reinos menores, y a cómo la unidad de España fue haciendo desaparecer las diferentes cortes y ayuntamientos.²⁸⁸ Pues bien, en el margen de este texto, anota Unamuno lo siguiente: “Las provincias vascongadas pertenecían o formaban parte de la monarquía española? ¿sí? pues en este caso no desaparecieron ni las libertades, ni los fueros, ni los ayuntamientos.” No se quedará aquí su alegato fuerista, sino que unas páginas más adelante, refiriéndose Balmes a la centralización impuesta por los reyes católicos y prolongada Carlos V y Felipe II, afirma que dicha

²⁸⁶ “Las cosas suceden como deben suceder. Dios no está sujeto a ley, porque la ley es él. Y estar sujeto a sí mismo es ser libre. / ¿Qué entiendo pues por hombre libre? Hombre sujeto a sí mismo. / La diferencia entre el hombre y el bruto es que el hombre puede entenderse, puede ver la ley, el bruto no. / Como vemos la razón por que obramos, somos libres. / El animal que obra sin darse razón, no es libre. / Pero lo que obramos, obramos conforme a ley, que es Dios.” CV, 22.

²⁸⁷ BALMES, Jaime. *Filosofía Fundamental*, vol. II. París: Librería de Rosa, Bouret y Cía, 1851, p. 332. CMU, u-191.

²⁸⁸ “No siendo ya solamente rey de Aragón ó de Castilla, sino de España, los antiguos reinos iban haciéndose muy pequeños ante la altura y esplendor del solio; y como que ya desde entonces empezaban a tomar el puesto que después les había de caber, el de *provincias*. Ya el monarca teniendo que ejercer una acción más extensa y complicada, no puede estar en tan continuo contacto con sus vasallos; [...] volved entonces la vista hacia ese bullicio de cortes y ayuntamientos, y desaparecerán a vuestros ojos como desaparecieron en la realidad.” BALMES, Jaime. *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, vol. II. París: Librería de A. Bouret y Morel, 1849, pp. 390-391. CMU, u-195. CMU, u-195.

centralización fue absoluta en todo el reino, aunque se concedieron algunas excepciones:

permitieron a los habitantes de Navarra y de la Corona de Aragón, el disfrutar tranquilamente de sus franquicias, fueros y privilegios: cuidaron que no se pegase el contagio a otras provincias; y con los ataques parciales, y sobre todo con el desuso, lograron que se fuera enfriando el zelo por las libertades antiguas, y que insensiblemente se acostumbraran los pueblos a la acción niveladora del poder central.²⁸⁹

Pues bien, justo al final de este párrafo, que es el final del capítulo, anota Unamuno: “excepto las provincias vascongadas”. Con lo cual, contamos con un claro alegato de su fuerismo intransigente de juventud, que debió estar muy presente en el momento en que leía a Balmes.

En definitiva, según los muchos textos que marcó con su lápiz sobre los ejemplares de Balmes, podemos concluir que el joven Unamuno encontró en dicha lectura multitud de preguntas que fueron abriendo el horizonte de su pensamiento en diferentes direcciones. En algunos casos, halló sugerencias de ideas e inquietudes filosóficas, en otros, refuerzos o matices críticos a sus convicciones religiosas, y en otros, un motivo de discusión política. De lo que no cabe duda es que estas lecturas desempeñaron un papel fundamental en la maduración de Unamuno y, en especial, en su despegue filosófico. Esta idea, consabida casi como un prejuicio dentro de los estudios unamunianos, es la que he intentado reforzar aquí aportando nuevos datos.

III.2.1.3. Donoso Cortés

Unamuno leyó a Donoso Cortés (1809-1853) en la misma época que a Balmes, en plena adolescencia y a partir de la inquietud filosófica que se había despertado en él la asignatura de Psicología, Lógica y Ética. Sin embargo, la influencia que pudo ejercer sobre la formación de su pensamiento no es comparable a la de Balmes, como prueban el que solo leyera de Donoso Cortés su *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851),²⁹⁰ presente en la biblioteca familiar, y las escasas alusiones que le dedicó. De hecho, lo que Unamuno subrayó de Donoso Cortés en esas alusiones postreras fue su magistral dominio de la retórica, como señala en sus *Recuerdos de niñez y mocedad* (1908):

La marcha oratoria de su discurso, la pompa hojarascosa de su estilo, lo extremoso y el fondo lúgubre -si fueran originales- de aquellas doctrinas, espantaban el sueño de mis ojos. Aquellos reflejos del pensamiento paradójico de De Maistre, su maestro, lo de que la razón

²⁸⁹ *Ibidem*, p. 394.

²⁹⁰ DONOSO CORTÉS, José. *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo considerados en sus principios fundamentales*. Barcelona: [s. n.], 1851. CMU, u-616.

humana ama el absurdo, aquella pintura del linaje humano que en un barco zozobrante desciende por el tormentoso río de los tiempos invocando y execrando, maldiciendo y bendiciendo, aquellas exposiciones del satanismo inocente y pueril del buen Proudhom, todo ello ¡qué efecto no haría en una mente que empezaba a abrir su cáliz a la luz de la verdad! (OCE, VIII, 145-146)

Casi en los mismos términos, aunque con una intención más crítica, se refirió a él en un artículo titulado “Trujillo” (1909): “Estudiad bien a Donoso Cortés, y veréis cuán vacía es su pompa toda, cuán de aporte y de traducción sus metáforas y sus epifonemas, cuán poco original, cuán poco imaginativo era. Su don era un don verbal.” (OCE, I, 334) En ambos fragmentos, como vemos, Unamuno se refiere al dominio de la retórica como la principal cualidad de Donoso Cortés. No en vano, esa cualidad hizo de él un hábil diplomático y un elocuente orador, reconocido en toda Europa por su capacidad para suspender el ánimo de cualquier audiencia con su ampulosa oratoria. Ahora bien, teniendo en cuenta que Unamuno no pudo oírle en vivo, aquí se refiere a su estilo como escritor, donde desde luego también se refleja su dominio de la retórica.

Por otra parte, el que su influencia sobre el joven Unamuno fuese una influencia menor en comparación con la de Balmes, se puede explicar en tanto que el férreo posicionamiento católico ultramontano de Donoso Cortés no era lo más idóneo para lo que él entonces buscaba. Recordemos, como ya vimos a propósito de Balmes, que Unamuno andaba en este tiempo a la caza de cimientos que reforzaran racionalmente su fe católica. En cambio, Donoso Cortés entendía, desde su ultramontanismo, que solo la verdad revelada, y no la razón, podían salvar al ser humano del error y la ignorancia. Pese a ello, hay quien sostiene entre la crítica, como es el caso de Charles Moeller y Cerezo Galán, que existió una importante influencia en la medida en que fue Donoso Cortés quien le abrió a Unamuno la brecha del drama de la finitud humana y quien lo puso cara a cara con la “Esfinge”. Desde ahí, han situado a Donoso Cortés en el origen del pesimismo y del pensamiento trágico de don Miguel.²⁹¹ En efecto, la filosofía de Donoso Cortés se caracteriza por el acendrado pesimismo de su concepción de la naturaleza humana, que se basaba en la relación de oposición existente entre las dos dimensiones fundamentales del ser humano (la inteligencia y la libertad), y en una

²⁹¹ Moeller sostiene que Unamuno “se deleitaba con el estilo enfático de Donoso; descubría en él, anticipadamente, una de las ideas que él mismo iba a desarrollar, la del pensamiento trágico e incluso la del amor al absurdo, que se oculta en el alma humana.” MOELLER, Charles. Miguel de Unamuno o la esperanza desesperada. En *Literatura del siglo XIX y Cristianismo*. Madrid: Gredos, 1964, pp. 67-68. Por su parte, Cerezo Galán señala a Donoso Cortés como “el poso más antiguo del pesimismo de Unamuno, que luego fue creciendo con otras lecturas”, a lo que añade: “La finitud intrascendible del hombre fuerza a éste a vivir envuelto en un misterio impenetrable. [...] De esta experiencia de finitud, cuando no está asistida por la gracia, sólo puede esperarse una lacerante inquietud: ‘Ser misterioso y tremendo a quien no sé bendecir o detestar -se preguntaba Donoso- [...] Esfinge misteriosa, no sé como aplacarte ni sé como vencerte’.” CERESO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, pp. 120-121.

profunda desconfianza en la voluntad del hombre.²⁹² Sin embargo, por nuestra parte, no hemos encontrado datos que aseveren esta hipótesis relativa a la posible influencia de Donoso Cortés sobre el pensamiento trágico de Unamuno, ni en su ejemplar del *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, ni tampoco en las evocaciones retrospectivas de su lectura.

Si nos ceñimos a las marcas de lectura que Unamuno dejó en su ejemplar de dicha obra, cabe destacar en primer lugar que todas son relativas al libro I, titulado “Del catolicismo”. El primer fragmento marcado corresponde a diferentes citas de autores en las que se remarca la necesidad social de la religión.²⁹³ Esto reafirmaría la posibilidad de que Unamuno hubiese buscado en Donoso Cortés, al igual que en Balmes, unas bases racionales sólidas para su catolicismo. En la misma dirección, en el índice final del libro, el joven bilbaíno anotó como relevantes la página 22, en la que se destaca la alta formación de los católicos como fruto del trabajo histórico de la teología,²⁹⁴ y la página 23, donde Donoso Cortés hace una relación de las virtudes de Dios.²⁹⁵ En este caso, además, Unamuno marcó en el margen de la página un fragmento en el que aparece Dios como “causa universal”. Sin embargo, entre estas dos páginas, aparece escrita a lápiz la palabra “charlatanería”, que parece relativa a la última cita y al tono empleado por Donoso Cortés en la misma. El siguiente fragmento marcado por Unamuno es también relativo al catolicismo, en concreto, a cómo el pecado, fuente del error y la ignorancia, deriva del hombre.²⁹⁶ De igual modo, en la página 61, marcó otro fragmento en el que se ensalza la importancia que tiene el amor dentro del

²⁹² Cfr. ABELLÁN, José Luis. *Historia Crítica del Pensamiento Español*, vol. 4. Madrid: Espasa-Calpe, 1984-89, p. 336.

²⁹³ “Según Jenofonte (sobre Sócrates): ‘Las ciudades y naciones más piadosas han sido siempre las más duraderas y más sabias.’ Plutarco afirma (contra Colotés), ‘que es cosa más fácil fundar una ciudad en el aire, que constituir una sociedad sin la creencia de los dioses’. Rousseau, en el *Contrato social*, libro 4º, capítulo 8º, observa ‘que jamás se fundó estado ninguno sin que la religión le sirviese de fundamento’. Voltaire dice (*Tratado de la tolerancia*, capítulo 20) ‘que allí donde hay una sociedad, la religión es de todo punto necesaria’.” DONOSO CORTÉS, Juan. *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo considerados en sus principios fundamentales*. Barcelona: [s. n.], 1851, p. 5. CMU, u-616.

²⁹⁴ “La humanidad entera ha cursado por espacio de diecinueve siglos en las escuelas de sus teólogos y sus doctores; y al cabo de tanto aprender y al cabo de tanto cursar, hoy día es, y aún no ha llegado con su sonda al abismo su ciencia. Allí aprende cómo y cuándo se han de acabar, y cuándo y cómo han tenido principio las cosas y los tiempos; allí se le descubren secretos maravillosos que estuvieron siempre escondidos a las especulaciones de los filósofos gentiles y al entendimiento de sus sabios; allí se le revelan las causas finales de todas las cosas...” *Ibidem*, p. 22.

²⁹⁵ “Él es el que lo sacó todo de la nada y el que mantiene cada cosa en su ser; el que gobierna las cosas angélicas, las cosas humanas y las cosas infernales; es misericordiosísimo, justísimo, amorosísimo, fortísimo, potentísimo, simplicísimo, secretísimo, hermosísimo, sapientísimo; el Oriente conoce su voz, el Occidente le obedece, el Mediodía le reverencia, el Septentrion le acata.” *Ibidem*, p. 23.

²⁹⁶ “El catolicismo enseña lo siguiente: el hombre viene de Dios; el pecado, del hombre; la ignorancia y el error, como el dolor y la muerte, del pecado; la falibilidad, de la ignorancia; de la falibilidad, lo absurdo de las discusiones.” *Ibidem*, p. 41.

catolicismo,²⁹⁷ y en la 81, otro fragmento en que se vuelve a situar en Dios la causa única de lo real.²⁹⁸ Todas estas marcas, en suma, nos llevan a la hipótesis de que el joven Unamuno buscó en Donoso Cortés una resolución a las inquietudes en torno a la religión que empezaban a acuciarle, y lo más probable es que no las hallase.

Por otra parte, estas marcas de lectura de su ejemplar de *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* también se orientaron hacia un sentido político. Sobre este punto, conviene recordar que Donoso Cortés era la cabeza visible del denominado “liberalismo doctrinario” en España. En esa línea, la página 47 también figura en el índice de las páginas más relevantes elaborado por el propio Unamuno, y junto al número de la página, anota la palabra “municipalista”, refiriéndose a Donoso Cortés, claro está. El fragmento, que aparece marcado por una línea vertical en el margen, es el siguiente: “Por eso cada municipio tiene un templo, símbolo de su unidad religiosa; y una casa municipal, símbolo de su unidad administrativa; y un territorio, símbolo de su unidad jurisdiccional y civil; y un cementerio, símbolo de su derecho a sepultura.”²⁹⁹ Forzando las hipótesis interpretativas, cabe la posibilidad de que a este Unamuno fuerista y tocado por el planteamiento federalista de Pi y Margall le llamase la atención este texto, en el que Donoso Cortés reivindicaba los estamentos municipales. Pero, como decía, puede que se trate de una hipótesis forzada, que simplemente considero preciso al menos mencionar. En todo caso, considero que esta lectura política de Donoso Cortés pudo llamar más la atención del joven Unamuno que la lectura en clave religiosa. En ese sentido, entiendo que puede existir una línea de influencia por parte de Donoso Cortés en lo relativo al conocimiento por parte del joven bilbaíno de lo que significaban el liberalismo y el socialismo, tal y como aparecen dibujados en el *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, aunque ningún fragmento del libro aparece marcado al respecto. No obstante, sobre esta dimensión de la obra, podemos subrayar que en la trayectoria política de Donoso Cortés, las revueltas de París de 1848 significaron un punto de inflexión en el sentido de centrar su ejercicio teórico y reflexivo en llamar la atención sobre la amenaza que suponía para Europa la pujante fuerza revolucionaria del socialismo. Ante esta tesitura, vaticinó un futuro próximo marcado por la lucha entre dictaduras y revoluciones, y legitimó la vuelta a regímenes

²⁹⁷ “El catolicismo es amor, porque Dios es amor; sólo el que ama es católico, y sólo el católico aprende a amar, porque sólo el católico recibe lo que sabe de fuentes sobrenaturales y divinas.” *Ibidem*, p. 61.

²⁹⁸ “Nada es, nada vive, nada subsiste por su virtud propia. Fuera de Dios, esos atributos supremos no están en ninguna parte ni en cosa ninguna.” *Ibidem*, p. 61.

²⁹⁹ *Ibidem*, p. 47.

reaccionarios y unitarios capaces de frenar la marcha del socialismo, aun al precio de sacrificar y reprimir las libertades individuales. En la misma línea, fustigó también al liberalismo, calificándolo como “la más estéril” y “la menos docta” de todas las escuelas,³⁰⁰ si bien estableció que la verdadera contienda será entre catolicismo y socialismo. Adonde quiero llegar es a que de ahí puede derivar la aversión al liberalismo que Unamuno manifestó en sus tempranos escritos fueristas, como el *Cuaderno para uso de quien bien sepa usarlo*, en el que llega a denominarse a sí mismo “ultramontano” (EISE, 62), al igual que Donoso Cortés. Así lo ha visto también Nazzareno Fioraso, que observa en esa crítica al liberalismo prácticamente el único punto de influencia posible de Donoso Cortés sobre el joven Unamuno.³⁰¹

Por último, en cuanto a las menciones que Unamuno hizo de Donoso Cortés en sus textos juveniles, solo hemos localizado un caso. Curiosamente, se trata del *Cuaderno XXXI*, escrito entre 1890 y 1891, es decir, en pleno proceso de acercamiento al socialismo. Lo menciona en un texto titulado “Caridad”, donde el joven pensador vasco distingue entre el cristianismo como “religión de la caridad” y el socialismo como “religión de la justicia”, y aprovecha para arremeter contra las nuevas formas de la “caridad cristiana”, reducida a ser un “medio de dominar el rico al pobre.” Precisamente lo cita a propósito de este punto: “Los ricos han perdido la caridad y los pobres la paciencia. Donoso Cortés.” (CXXXI, 47-48) Ahora bien, la alusión no es relativa al *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, sino que pertenece a una carta de Donoso Cortés a María Cristina de Habsburgo del 26-XI-1851.³⁰²

En síntesis, el acercamiento de Unamuno a Donoso Cortés prácticamente se reduce a una lectura de adolescencia, en la que lo más significativo fue el atractivo de su retórica y ciertos contenidos de índole religiosa y política. De modo que podemos

³⁰⁰ “De todas las escuelas, ésta es la más estéril, porque es la menos docta y la más egoísta.” *Ibidem*, p. 200. Asimismo, subraya “la profundísima incapacidad y la radical impotencia de esta escuela”, definiéndola como “un compuesto exótico de palmarias contradicciones” *Ibidem*, p. 206. La escuela liberal, añade, “en su soberbia ignorancia desprecia la teología, [...] no comprenderá jamás el estrecho vínculo que une entre sí las cosas divinas y las humanas, el gran parentesco que tienen las cuestiones políticas con las sociales y con las religiosas.” *Ibidem*, p. 192. Desde ahí, sostiene que: “El error fundamental del liberalismo consiste en no dar importancia sino a las cuestiones de gobierno que, comparadas con las del orden religioso y social, no tienen importancia ninguna.” *Ibidem*, p. 204.

³⁰¹ “Ma l’influenza su Unamuno pare ridotta [...] ad alcuni aspetti della critica unamuniana al liberalismo, che caratterizza la sua posizione politica pre-socialista, di cui si trovano echi ne quaderni giovanili.” FIORASO, Nazzareno. *El giovane Unamuno. Genesi e maturazione del suo pensiero filosofico*. Milano: Mimesis, 2008, p. 41.

³⁰² “Las clases menesterosas, señora, no se levantan hoy contra las acomodadas, sino porque las acomodadas se han resfriado en la caridad para con las menesterosas. Si los ricos no hubieran perdido la virtud de la caridad, Dios no hubiera permitido que los pobres hubieran perdido la virtud de la paciencia.” DONOSO CORTÉS, Juan. *Obras completas*, vol. II. Madrid: BAC, 1946, p. 596

concluir que la incidencia que Donoso Cortés pudiera haber tenido en la formación filosófica de Unamuno fue una influencia menor, en comparación con la que sí ejercieron Pi y Margall o Balmes.

III.2.1.4. Neotomismo: Ortí y Lara, Zeferino González y Giuseppe Prisco

En la etapa de Unamuno como estudiante en la Universidad Central, el neotomismo se convirtió en una importante influencia para su formación filosófica. Con anterioridad, pudo establecer cierto contacto con dicha corriente a través de la obras de Balmes, pero donde realmente tuvo la oportunidad de adentrarse en la doctrina tomista fue a través de las clases de Metafísica de Juan Manuel Ortí y Lara.³⁰³ No es que fuese un profesor de su gusto, como dejó ver en las diferentes alusiones y comentarios críticos que le dedicó a lo largo de su vida,³⁰⁴ pero en esta etapa de formación constituyó una influencia central, sobre todo, por el interés que debió despertar en él la asignatura de Metafísica.³⁰⁵ El mismo Unamuno llega a reconocer a propósito de estos años como estudiante: “Estuve prendido por las redes del estabilizador intelectualismo de la escolástica.” (OCE, I, 747) A partir de esta confesión, podemos sospechar que fue de Ortí y Lara y sus lecciones de Metafísica de donde Unamuno heredó el uso de la terminología escolástica, que empleó en sus primeros cuadernos, y también la forma de plantear ciertas cuestiones, como la crítica de las pruebas de la existencia de Dios. Sin embargo, conforme se iba alejando del catolicismo y prosiguiendo su itinerario intelectual, fue quedando atrás ese residuo escolástico. Desde esta tesitura, se refirió a Ortí y Lara, aunque sin mencionarlo explícitamente, en el artículo “Las fiestas euskaras” (1888), donde escribe desde un tono irónico: “No olvido los tiempos en que fui yo manso discípulo de una de las lumbreras del integrismo, gran filósofo, que en vez de explicar leía la lección;...” (EBIL, 120) Por lo demás, no tenemos constancia de que Unamuno leyese a Ortí y Lara, de modo que su relación de influencia se restringió a las clases de Metafísica que le impartió en la Universidad Central, desde las cuales, el estudiante bilbaíno empezó a familiarizarse con la filosofía tomista y comenzó a sondear las problemáticas de que esta se ocupaba.

³⁰³ Cfr. p.143.

³⁰⁴ Por ejemplo, en el artículo “La evolución del Ateneo de Madrid” (1916), lo define como “pobre espíritu fosilizado en el más vacío escolasticismo tomista.” OCE, VIII, 370.

³⁰⁵ A este respecto, ha subrayado Abellán: “Dadas las preocupaciones intelectuales y el estado de turbación espiritual con que Unamuno vivió aquellos años madrileños, no es extraño que prestara especial atención a la asignatura de Metafísica.” ABELLÁN, José Luis. El impacto positivista en el pensamiento de Unamuno. En *El 98 cien años después*. Madrid: Aldebarán, 1999, p. 39.

El otro foco de influencia neotomista en el joven Unamuno durante su etapa universitaria fue Zeferino González, cuya obra *Filosofía Elemental* era el texto que Ortí y Lara empleaba en sus clases de Metafísica.³⁰⁶ En diversas ocasiones a lo largo de su vida, el pensador vasco trajo a colación el recuerdo de aquellas clases y de aquel libro. Así, en el artículo “La calavera de Rafael” (1923), se refiere a él en los siguientes términos: “don Fr. Zeferino González, [...] cuya *Filosofía Elemental* [...] nos hicieron estudiar en la clase de Metafísica de la Universidad Central allá por el año 1880. [...] nos ha costado curarnos de los chichones mentales que el estudio de su obra, bajo la dirección de don Juan Manuel Ortí y Lara, nos costó.” (OCE, VII, 775) Resulta llamativa en esta cita la apelación al trabajo que le costó deshacerse del lenguaje y de la metodología escolástica en que fue formado, como antes referimos. Igualmente significativa es la identificación que Unamuno realizó entre Zeferino González y Ortí y Lara, hasta el punto de llegar a confundirlos, como podemos apreciar en una carta a Manuel Gálvez del 15-IV-1928:

Cuando yo estudiaba filosofía tomista -maestro de clase, ¡detestable!, lo era un P. Zeferino González, O. P., que llegó a Arzobispo y Cardenal sin haber dejado de ser un gañán-me hacía mucha gracia aquel consabido párrafo de: ‘funestas consecuencias de esta doctrina’. Y yo me decía: las funestas consecuencias de una doctrina podrán probar que la doctrina es funesta, pero no que es falsa.³⁰⁷

De esta confesión podemos deducir cómo el joven Unamuno, aun cuando se encontraba en su periodo de asimilación de la filosofía tomista, ya empezó a poner en cuestión ciertos aspectos de la misma. Esta tónica se repetirá además en los cuadernos de notas que escribió en su etapa bilbaína, en los que su alejamiento de la filosofía escolástica se hace ya evidente. Tengamos en cuenta que entonces, ese rechazo de la filosofía escolástica de Zeferino González, como ha subrayado Robles, “coincide con su adhesión el positivismo spenceriano”.³⁰⁸ Pero, en general, las menciones retrospectivas que Unamuno hizo de Zeferino González, como de Ortí y Lara, fueron negativas. El texto quizás más ilustrativo al respecto es el artículo “Renovación (respuesta a un

³⁰⁶ Zeferino González y Díaz Tuñón (1831-1894). Fue uno de los principales defensores en España durante el siglo XIX del tomismo, que buscó fomentar a través de su conciliación con la filosofía moderna, aunque siempre situando sobre ésta a la filosofía tomista. Su obra de referencia se titula *Philosophia elementaria ad usum academicae ac praesertim ecclesiasticae juventutis*, más conocida como *Filosofía Elemental*, que fue empleada como libro de texto por buena parte de los profesores de filosofía y teología en España entre los siglos XIX y XX. En la biblioteca personal de Unamuno se conserva su edición de dicha obra. GÓNZÁLEZ Y DÍAZ TUÑÓN, Zeferino. *Filosofía Elemental*, 2 vols. Madrid: Imprenta de Policarpo López, 1876. CMU, u-897/898.

³⁰⁷ UNAMUNO, Miguel de. *Epistolario inédito*, vol. II (edición de Laureano Robles). Madrid: Espasa-Calpe, 1991, p. 239.

³⁰⁸ ROBLES, Laureano. Unamuno y las pruebas de la existencia de Dios (Un texto inédito). *Limbo* (suplemento de *Teorema*, vol. XVIII/2), 1999, n° 8, p. 4.

pésame)” (1934), donde rememora sus clases de Metafísica en la Universidad Central en los siguientes términos:

me matriculé en la Universidad Central, teniendo dieciséis años, en 1880, y la estudié por un texto del cardenal Fr. Zeferino González, O. P., en que aprendí los más grandes despropósitos y me convencí de lo contraproducente que es escribir refutaciones a los impíos. ¡Qué cosas, Dios mío, nos decía Ortí y Lara comentando la ontología, cosmología, psicología, etcétera, del pobre dominico tomista! (OCE, VIII, 1209)

A juzgar por la gran cantidad de referencias críticas que dedicó a sendos pensadores en sus textos autobiográficos, no cabe duda que constituyeron una influencia decisiva en su formación, pues de lo contrario no se hubiera referido tanto a ellos. Y se trata de una influencia decisiva aunque la leamos en sentido negativo, es decir, por cómo Unamuno fue reaccionando progresivamente frente a la filosofía escolástica de que ambos le imbuyeron. Al fin y al cabo, en toda formación participan influencias por asunción y por reacción, de manera que unas fuentes se incorporan a la estructura del pensamiento para nutrirlo, y otras actúan como contrapunto. Este último es, a nuestro juicio, el caso de Zeferino González y de Ortí y Lara, lo cual explica la profusión de comentarios críticos que les dedicó. Centrándonos en Zeferino González, es preciso subrayar que Unamuno incluso ahondó en las deficiencias concretas de su obra, especialmente, en su papel de comentarista de las filosofías de diferentes autores. De ahí que en una carta a Clarín del 3-IV-1900, se refiere a él como “un comentarista escolástico en el peor sentido, sin visión.”³⁰⁹ En esta misma línea, en el artículo “Feliz inconsecuencia” (1896), califica sus exposiciones de las doctrinas de Spinoza y Hegel como “totalmente falsas y desatinadas. El bueno del autor no logró comprender ni a uno ni a otro, no les pasó del pellejo.” (OCE, IX, 681) Y en una carta al director de la revista *Síntesis*, fechada el 13-11-1929, escribe a propósito de la versión de Hegel que les ofreció Zeferino González:

Quando en 1880, a mis dieciséis años, llegué a Madrid a estudiar Filosofía y Letras [...] me matriculé en la clase de Metafísica que explicaba don Juan Manuel Ortí y Lara, teniendo por texto una obra mal escrita, en el más ramplón castellano, por el Padre Fr. Zeferino González, O. P., que murió siendo obispo y cardenal. El pobre dominico escolástico, en una detestable *Historia de la Filosofía*, hacía tal panegírico de Hegel, diciendo que de haberle iluminado la fe católica habría sido el Santo Tomás del siglo XIX, que me movió a leerlo y más aún la refutación que de su sistema trababa. ¡Esas malhadadas refutaciones!³¹⁰

Siguiendo la misma tónica que en los textos anteriores que acabamos de citar, en el artículo “¿Qué es verdad?” (1906), escribe Unamuno sobre Zeferino González y su *Filosofía Elemental*:

³⁰⁹ V. V. A. A. *Epistolario a Clarín* (prólogo y notas de Adolfo Alas). Madrid: Escorial, 1941, p. 81.

³¹⁰ UNAMUNO, Miguel de. *Epistolario americano (1890-1936)* (edición, introducción y notas de Laureano Robles). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1996, p. 549.

Tomo el tratado de filosofía que encuentro más a mano, el que llevábamos de texto en la Universidad cuando seguí mis dos cursos de metafísica, y que tiene la inapreciable ventaja, para este caso, de ser un libro larga, ancha y profundamente ramplón, falta de toda originalidad, fidelísimo espejo del abismo de vulgaridad, de ñoñez, de tontería, a que ha venido a caer entre nosotros eso que llaman el tomismo. Es la *Filosofía elemental escrita por el excelentísimo señor don Fray Zefefino González, obispo de Córdoba* -así reza la portada de la segunda edición-, uno de los hombres que más tonterías han escrito en España. Abro este libro con que me entelarañaron la inteligencia a mis dieciséis años, y en el artículo primero del capítulo II de la sección segundo de su libro primero, leo que la verdad se divide en metafísica, lógica y moral.

Ya nos están dividiendo a la verdad, es decir, enturbiándonosla.³¹¹ (OCE, III, 854-855)

Estas dos últimas citas recogen, en buena medida, las críticas que Unamuno descargó sobre la *Filosofía Elemental* de Zeferino González, obra que consideraba “mal escrita”, si bien sus mayores carencias radicaban, a su juicio, en la exposición superficial y escolastizada que hacía de los planteamientos de otros filósofos, y en que era una obra exenta de “originalidad”.

Si acudimos a su ejemplar de la misma, que aún se conserva en su biblioteca personal, vemos que no cuenta con marcas de lectura. Sin embargo, nos consta que Unamuno la leyó en estos años, no solo por las confesiones que acabamos de ver, sino por las diferentes citas de la *Filosofía Elemental* que recogió en sus cuadernos de notas. La primera mención aparece en el *Cuaderno XVII*, a propósito de la distinción entre “duda negativa” y “duda positiva” abierta por Zeferino González.³¹² Unamuno, que entonces atravesaba su etapa de mayor fervor racionalista, se posicionó frente a esta tesis, subrayando que “los católicos gustan de confundir la ignorancia con la duda. De todos sus misterios yo no dudo, sino que los ignoro porque no los entiendo.” (CXVII, 45-46) Este posicionamiento crítico será frecuente en las citas que el joven pensador vasco recogió de Zeferino González en los diferentes manuscritos juveniles donde lo cita, lo cual no debe extrañarnos si tenemos en cuenta que se trataba un joven próximo al agnosticismo que estaba leyendo a un dominico neotomista. De ahí que Curtius entienda sus planteamientos como “ontológicamente inadmisibles” para el joven

³¹¹ Sobre este punto, ha escrito Curtius a propósito de la relación de Unamuno con Zeferino González: “comienza con la crítica de la doctrina de la verdad, que estudió a la edad de dieciséis años en la *Filosofía elemental*, de fray Zeferino González, [...] Como buen tomista, el obispo distingue entre verdad metafísica (realidad objetiva de las cosas, en cuanto éstas corresponden a la idea preexistente en el entendimiento divino) y la verdad moral (conformidad del lenguaje externo con el juicio interior del sujeto). Esto es, pensado ontológicamente, inadmisibles para Unamuno. Para él, la verdad moral es la primera, y a continuación le sigue la verdad lógica.” CURTIUS, Ernst Robert. Unamuno, “Excitator Hispaniae”. *Cuadernos Hispanoamericanos*, diciembre 1954, nº 60, vol. 21, pp. 251-252.

³¹² “La duda se opone diametralmente á la certeza, y es *aquel estado del entendimiento en el cual este suspende el juicio acerca de un objeto ó proposición sin asentir ni disentir*. Si esta suspensión de juicio acerca de una proposición procede de la carencia de razones ó motivos en pro y en contra, habrá duda *negativa*; [...] Si la suspensión del juicio reconoce por causa la igualdad de razones en pro y en contra de una proposición, entonces la duda se llama *positiva*.” GÓNZÁLEZ Y DÍAZ TUÑÓN, Zeferino. *Filosofía Elemental*, vol. I. Madrid: Imprenta de Policarpo López, 1876, p. 138. CMU, u-897.

bilbaíno,³¹³ y que Nazzareno Fioraso subraye el “fuerte desprecio” que siempre manifestó hacia él.³¹⁴

En dos ocasiones más volvió a aparecer Zeferino González en los textos de juventud de Unamuno: la *Carta a Juan Solís*, donde lo menciona a propósito de las pruebas de la existencia de Dios según Santo Tomás, en concreto, de la segunda prueba (CJS, 9); y el *Cuaderno XXXI*, donde lo trae a colación para discutir la “imposibilidad de un infinito creado” (CXXXI, 41). No obstante, el trabajo del joven Unamuno donde Zeferino González tiene una mayor presencia es el opúsculo *Crítica de las pruebas de la existencia de Dios*, que desarrolló prácticamente desde un diálogo textual con la *Filosofía Elemental* y con una obra de Giuseppe Prisco titulada *Elementi di Filosofia speculativa secondo la dottrine degli scolastici, specialmente di S. Tommaso D’Aquino -Elementos de filosofía especulativa según las doctrinas de los escolásticos, y singularmente de Santo Tomás de Aquino-* (1862).³¹⁵ Esta última será, por otra parte, otro de sus textos de referencia en lo que a la filosofía tomista se refiere. No en vano, aunque no lo cita, la *Filosofía Lógica* recoge una definición de filosofía que también debió tomar de Prisco.³¹⁶ Puesto que el análisis del opúsculo *Crítica de las pruebas de la existencia de Dios* lo reservamos para más adelante,³¹⁷ nos limitaremos aquí a señalar que las citadas obras de Zeferino González y Giuseppe Prisco fueron las obras de referencia del joven Unamuno en su análisis crítico de las tradicionales pruebas de la

³¹³ CURTIUS, Ernst Robert. Unamuno, “Excitator Hispaniae”. *Cuadernos Hispanoamericanos*, diciembre 1954, nº 60, vol. 21, p. 252.

³¹⁴ “Unamuno utilizzò i testi di Zeferino González nel corso della sua gioventù e poi all’università, ma sempre mostrando un forte disprezzo nei confronti del pensiero del cardinale.” FIORASO, Nazzareno. *El giovane Unamuno. Genesi e maturazione del suo pensiero filosofico*. Milano: Mimesis, 2008, p. 61.

³¹⁵ Giuseppe Prisco (1836-1923). Fue profesor de las facultades de Teología y Derecho de la Universidad de Nápoles, desde donde inició una importante producción intelectual centrada en la defensa de la filosofía escolástica y en los ataques al positivismo y al darwinismo. A partir de 1898, dicha producción se vio interrumpida al ser nombrado Cardenal y Arzobispo de Nápoles, lo que probablemente le separó de sus labores académicas y de investigación. La obra citada, *Elementos de filosofía especulativa según las doctrinas de los escolásticos, y singularmente de Santo Tomás de Aquino* (1863), fue utilizada como libro de texto en las facultades de Filosofía y Letras y de Derecho de algunas universidades españolas desde su primera traducción al castellano, en 1866. De esa manera, probablemente a través del catedrático de Metafísica de la Universidad Central, Ortí y Lara, es como el joven Unamuno se puso en contacto con esta obra. Por lo demás, a juzgar por las citas de Prisco que Unamuno trae a colación en sus textos, la edición que utilizó fue la siguiente: PRISCO, José. *Elementos de filosofía especulativa según las doctrinas de los escolásticos, y singularmente de Santo Tomás de Aquino* (traducción de Gabino Tejado), 2 vols. Madrid: Nueva librería e imprenta de San José, 1884.

³¹⁶ Tal definición es la siguiente: “Filosofía es la ciencia de las últimas razones de las cosas.” FL, 13. Por la coincidencia, es muy probable que la tomase de la obra de Giuseppe Prisco, *Elementos de filosofía especulativa* que, como hemos visto, fue utilizaba como manual por Ortí y Lara, y que Unamuno manejó en su época de estudiante e incluso años después. La cita en cuestión dice literalmente: “La filosofía, por tanto, puede definirse así: *Ciencia de las últimas razones de las cosas.*” PRISCO, José. *Elementos de filosofía especulativa según las doctrinas de los escolásticos, y singularmente de Santo Tomás de Aquino* (traducción de Gabino Tejado), vol. I. Madrid: Nueva librería e imprenta de San José, 1884, p. 22.

³¹⁷ Cfr. pp. 783-806.

existencia de Dios. Sí conviene advertir sobre este punto que el bilbaíno no leyó en esta época directamente a Santo Tomás, o al menos, nosotros no hemos encontrado ninguna evidencia de ello. Fernández Turienzo, sin embargo, afirma que durante sus años como estudiante en Madrid, Unamuno leyó la *Suma Teológica*.³¹⁸ Es cierto que en su biblioteca personal se conserva una edición de la *Summa* en 6 volúmenes que, según la fecha de edición, haría viable esta hipótesis,³¹⁹ pero puesto que no lo cita directamente sino a través de las otras obras mencionadas, no podemos corroborarla.

En todo caso, la filosofía neotomista constituyó para Unamuno un referente durante sus primeros años de estudiante en Madrid, en los que sus mismos apuntes de filosofía se contagiaron de las formas, los contenidos y el lenguaje escolástico. Sin embargo, conforme fue desarrollando su evolución intelectual y, sobre todo, a partir de la caída de su fe, se produjo un alejamiento progresivo de la filosofía escolástica en que había sido formado,³²⁰ hasta el punto que su relación con ella quedó reducida a un análisis crítico de las pruebas de la existencia de Dios. Ahora bien, como antes advertíamos, aun por esta vía de reacción crítica, la escolástica y el neotomismo constituyeron una importante influencia en la formación filosófica de Unamuno.

III.2.1.5. Krausismo

Durante los años que estudió en la Universidad Central, Unamuno también tuvo oportunidad de familiarizarse estrechamente con el krausismo, pese a ser la escolástica la corriente dominante en la Facultad de Filosofía y Letras, y pese a la persecución que el gobierno de Cánovas del Castillo había emprendido contra los profesores krausistas desde la Circular de Orovio. No en vano, muchos de los profesores que le impartieron clase, como Miguel Morayta Sagrario o Manuel M^a del Valle Cárdenas, eran adeptos al krausismo y, en general, la presencia de ideas krausistas, tanto en las aulas de la Universidad Central como fuera de ellas, todavía estaba viva.³²¹ Hemos de tener en

³¹⁸ FERNÁNDEZ TURIENZO, Francisco. El sentimiento trágico de Unamuno: Historia del texto y dialéctica de la razón y la fe. En *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno* (edición de Dolores Gómez Molleda). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1989, p. 298.

³¹⁹ TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Summa*, 6 vols. Madrid: Ed. Typographia D. Josephi Doblado, 1782. CMU, u-60/65.

³²⁰ En ese sentido, sostiene Rafael Chabran: "During these Madrid years, Unamuno's inherited faith and religious training were brought into question. Although he was required to pursue Scholastic Philosophy in his Metaphysics classes, he was no longer convinced by the logical and categories of the Spanish proponents of St. Thomas." CHABRAN, Rafael. *The young Unamuno. His intellectual development in Positivism and Darwinism (1880-1884)*. Tesis Doctoral, Universidad de California -San Diego-, 1983, pp. 198-199.

³²¹ Cfr. pp. 484-494.

cuenta, además, que en marzo de 1881, con el cambio en el turno de gobierno y la llegada de Sagasta, se derogó la citada Circular de Orovio, provocando el retorno de los profesores krausistas que habían sido depuestos de sus cátedras. Por tanto, Unamuno estudió apenas un curso en aquella universidad en la que se había intentado depurar la presencia del krausismo. Él mismo reconoció sobre su relación con el krausismo en estos años: “yo ni fui formado en él ni he leído a Krause más que en resúmenes traducidos. [...] Pero llegué a respirar el aire espiritual krausista, difuso todavía en el ámbito culto, allá por los años de 1880.” (OCE, IV, 1127) Sobre esta base, varios investigadores coinciden en subrayar la importancia vital de la influencia krausista en el joven Unamuno durante su etapa universitaria. Es el caso de Gómez Molleda, que lo define como “simpatizante” del krausismo en estos años, amparándose en las críticas que el bilbaíno vertió sobre Ortí y Lara,³²² e insiste en el atractivo que debió suponer para él que el krausismo tuviese un carácter íntimamente religioso y fuese a su vez liberal, incidiendo así en que eso fue lo que le salvó de encerrarse en el positivismo.³²³ Otros investigadores que se han situado en esta misma tesitura son Sánchez Granjel, Sarasa San Martín, Serrano Poncela y Pérez de la Dehesa, los cuales señalan la clave de ese influjo del krausismo sobre Unamuno en su dimensión “moral”, en su “carácter religioso” y en sus “ideas de libertad y derecho”.³²⁴

³²² A este respecto, se refiere Gómez Molleda a “la discrepancia mental del muchacho universitario frente al hombre reconocido unánimemente como contradictor número uno de ‘los caballeros andantes del krausismo’. Otras aclaraciones y comentarios de Unamuno nos muestran hasta qué punto estaba metido ya por entonces en un mundo filosófico bien diverso del de Ortí.” GÓMEZ MOLLEDA, Dolores. *Los reformadores de la España Contemporánea*. Madrid: CSIC, 1966, p. 386.

³²³ “el trasfondo no positivista de su horizonte intelectual, se lo dio sin duda alguna a Unamuno especialmente el contacto con los catedráticos y los libros krausistas. El joven Unamuno que pierde las creencias religiosas a su llegada a Madrid, se sentirá indudablemente atraído por la concepción espiritualista de la vida y el toque ‘metafísico’ de determinados profesores de la Central, sobre todo de Giner de los Ríos. / El carácter íntimamente religioso del movimiento krausista, de ‘religión de la pregunta eterna’, [...] influirá más de lo que se cree y con más profundidad que se cree en el espíritu de Unamuno estudiante, cabeceando entre la fe perdida y la creencia científicista de fin de siglo. Estas dos pistas, la positivista y la krausoinstitucionista, que invalidaba el ‘puro’ positivismo, han de seguirse para comprender, no sólo el pensamiento de los años juveniles de don Miguel, sino su talante educativo...” GÓMEZ MOLLEDA, Dolores. *Unamuno y la Universidad española*. En *Expediente Administrativo de Miguel de Unamuno, 1864-1936*, 3, vol. II. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, 1982, p. 12.

³²⁴ “Entre 1880 y 1884, fechas que limitan los años de vida universitaria de Unamuno en Madrid, el influjo krausista, [...] es decisivo en los medios intelectuales de la Corte, y la evolución ideológica de Unamuno en aquellos años es una buena prueba [...] Lo que más importaba en tal influencia era el carácter religioso de aquella doctrina filosófica, sucedáneo, en muchos, de un cristianismo creído y practicado rutinariamente;...” SÁNCHEZ GRANJEL, Luis. *Retrato de Unamuno*. Madrid: Guadarrama, 1957, pp. 79-80. “No es extraño que Unamuno, de temperamento esencialmente religioso e individualista, simpatizara con este movimiento que encerraba aspectos religiosos, pietistas y hasta místicos, y suponía un esfuerzo por salvar la individualidad en medio de un panenteísmo de fondo.” SARASA SAN MARTÍN, José. *El problema de Dios en Unamuno*. Bilbao: Diputación Foral de Vizcaya, 1989, p. 81. “Aquellos años de estudios universitarios y de oposiciones son también fructíferos en cuanto al trato con el equipo de pensadores hispanos conocidos como ‘krausistas’. En Unamuno, el krausismo tiene un

Por mi parte, considero que el krausismo no constituyó una influencia tan importante como a primera vista pudiera parecer, y no solo porque apenas hubiese leído a Krause y a los krausistas, como él mismo reconoció. Es indiscutible que Unamuno pudo respirar durante sus años madrileños ese ambiente intelectual teñido de cierto aire krausista. Asimismo, pudo sentir una especial fascinación hacia algunos profesores krausistas, como Giner de los Ríos, y encontrar ciertas consonancias en su espíritu con el sentido religioso y con la proclamación de la emancipación del hombre que perseguía el krausismo. Pero no creo que eso sea suficiente para hablar de una influencia decisiva. Además, conviene recordar que en torno a 1880, el krausismo en España estaba ya en su proceso de decadencia, habiendo visto reducidas sus posiciones frente a los avances del positivismo o el neokantismo.³²⁵ En todo caso, se podría hablar de una influencia krausopositivista, que era la corriente que estaba entonces en cierto auge en España y guarda notables semejanzas con los planteamientos filosóficos que unos años después abordaría Unamuno. En este sentido, me parecen más atinados los juicios de Charles Moeller, según el cual, Krause “no tuvo sobre el joven estudiante tanta influencia como se venía suponiendo”,³²⁶ y de Paolo Tanganelli al sostener que “el primordial contacto con el krausismo, durante los estudios de Madrid, no tuvo que ser tan bueno y tan fundamental como, en un principio, cabía suponer.”³²⁷ No obstante, Tanganelli abre también una posible línea de influencia en la medida en que “durante esta etapa madrileña hay una importante ‘confrontación’ con el krausismo, que justamente por eso revistió un papel destacado en el proceso de formación de Unamuno.”³²⁸ Se trataría, en este caso, de una influencia por reacción, como mencionábamos en el capítulo anterior a propósito del neotomismo. Por otra parte, siguiendo a Rafael Chabran, también habría que valorar hasta qué punto la explicación de esta actitud hostil del joven Unamuno hacia el krausismo no tiene que ver con Zeferino González, Ortí y Lara, y Menéndez y

influencia tangencial, más de actitud moral que de doctrina.” SERRANO PONCELA, Segundo. *El pensamiento de Unamuno*. México: FCE, 1978, p. 44. “Al krausismo debe Unamuno sus ideas de libertad y derecho como algo interior y ético basadas, aunque no confundidas, en la conciencia individual, así como algunos aspectos de su crítica de la Restauración...” PÉREZ DE LA DEHESA, Rafael. *Política y sociedad en el primer Unamuno (1894-1904)*. Madrid: Ciencia Nueva, 1966, p. 92.

³²⁵ A eso se refiere Tanganelli cuando afirma que “la recepción unamuniana del krausismo se enmarca perfectamente en el cuadro de disolución de la metafísica idealista posterior al sexenio revolucionario:...” TANGANELLI, Paolo. El Krausismo en el joven Unamuno. En *Estudios sobre historia del pensamiento español*. Santander: Asociación de Hispanismo Filosófico, Fundación Histórica Talavera y Sociedad Menéndez Pelayo, 1998, p. 172.

³²⁶ MOELLER, Charles. *Textos inéditos de Unamuno*. Murcia: Athenas Ediciones, 1965, p. 26.

³²⁷ TANGANELLI, Paolo. El Krausismo en el joven Unamuno. En *Estudios sobre historia del pensamiento español*. Santander: Asociación de Hispanismo Filosófico, Fundación Histórica Talavera y Sociedad Menéndez Pelayo, 1998, p. 178.

³²⁸ *Ibidem*, p. 173.

Pelayo, acérrimos enemigos del krausismo y con los que él estuvo en contacto durante su etapa en la Universidad Central.³²⁹ En todo caso, si atendemos a las severas críticas que Unamuno dedicó al krausismo en sus cuadernos de juventud, escritos pocos años después de esta etapa de estudiante, podemos afirmar que, de existir una influencia krausista, fue a partir de una relación de “confrontación”, como sugiere Tanganelli. Así lo demuestran diferentes textos unamunianos de la época, en especial, la *Filosofía Lógica* (1886), donde llega a escribir: “Da pena leer los trataditos de nuestros krausistas.” (FL, 5) También dedicó aquí un comentario crítico a Krause, en un momento de la obra en que, deslegitimando diferentes puntos de partida de la historia de la filosofía, refuta su noción de la “intuición primitiva del yo”, en la que Krause había situado el punto de partida del proceso del conocimiento.³³⁰

Otro cuaderno de la misma época en que vuelve a aparecer el krausismo es el del programa de Psicología, Lógica y Ética. En este cuaderno, Unamuno fue incorporando añadidos al programa inicial, y entre estos, destaca un fragmento en el que realiza una valoración negativa del krausismo, si bien reconoce también la huella que había dejado en España.³³¹ No obstante, el texto de juventud donde Unamuno descargó una crítica más severa sobre los krausistas pertenece al *Cuaderno sin título* (1890-91). Partiendo aquí de una crítica a la España de la Restauración, que califica como pueblo exento de sátira y de humorismo, el pensador vasco va a alcanzar a los krausistas y a atacar a las tres figuras más significativas del krausismo español: Sanz del Río, Giner de los Ríos y Nicolás Salmerón.

¡Ah!, pueblo imbécil, que ahuecas la voz y te pones barba postiza para decir una perogrullada, y que cuando por casualidad dices algo hondo lo aprendiste de fuera, y lo dijo antes que tú cualquier bárbaro del Norte, barroco, chocarrero, groserote, entre bromas de plomo y lleno de cerveza. [...]

¡Qué excelente humorista podría resultar D. Francisco Giner si supiera emborracharse con cerveza! ¡Qué soberano humorista el imbécil de Sanz del Río, si además de quitarse el resonador y la barba postiza, hubiera dejado de ser Sanz del Río!

³²⁹ “the young Unamuno was exposed to negative opinions toward Krausismo while he was a student in Madrid. Attacks on Krausist thought could be found in all the philosophic texts that he studied: Balmes, Ortí y Lara, Fray Ceferino and Menéndez Pelayo. Nevertheless, the young Unamuno, with his characteristic independent spirit, always found positive elements in Krausismo.” CHABRAN, Rafael. *The young Unamuno. His intellectual development in Positivism and Darwinism (1880-1884)*. Tesis Doctoral, Universidad de California -San Diego-, 1983, pp. 50-51.

³³⁰ “Fichte y Krause redujeron el principio de Descartes a un puro hecho de conciencia, Fichte a su yo = yo, una perogrullada que a nada conduce, y Krause a la intuición primitiva del yo. Pero, mal que pese a Krause y todos los krausistas, anterior a la intuición del yo, como ellos dicen, es la intuición del no-yo.” FL, 35-36.

³³¹ “Lecc. 39 y 40. En estas incluyo crítica de doctrinas Krausistas, no porque dé importancia al Krausismo, que abortó en la patria de su autor y tuvo una vida de invernadero en Bélgica y en nuestra España, no porque crea a este sistema nada original, sino por los resabios y restos que ha dejado entre nosotros.” UNAMUNO, Miguel de. *Programa de Psicología, Lógica y Ética* p. 65. CMU, caja 68/13.

En D. Nicolás se ha perdido España un gran actor trágico, hubiera estado inimitable en papeles de héroe romano, Régulo, o cosa parecida. (CST, 19-20)

Como ha observado Tanganelli, se trata de un nuevo ataque al krausismo, pero esta vez “menos académico”, “violento y sarcástico”, ya que elude la refutación filosófica para centrarse en “consideraciones de carácter meramente personal y anecdótico”.³³² La conclusión a que llega Tanganelli apunta a que, en esta época, Unamuno “no se reconocía en el intento filosófico de los krausistas, y que, al contrario, le achacaba algunas graves deficiencias: (1) se había traído de fuera, no era fruto de una tradición filosófica española [...], y (2) se podía divisar cierta ‘teatralidad’, cierta falta de espontaneidad [...] en algunos krausistas.”³³³

Pese a ser estas críticas dominantes en los escritos de juventud de Unamuno, no debemos olvidar que también alcanzó a observar algunos elementos positivos en el krausismo, fundamentalmente, entre 1891 y 1895. Ahí es donde ubica Tanganelli su proceso de aproximación a los ideales krausistas y de forja de “aquella positiva valoración de la acción krausista que mantendría luego a lo largo de su vida.”³³⁴ Esta nueva valoración empezaría con su estreno en la docencia universitaria, en la que empleó no pocos elementos de la renovadora pedagogía krausista, y se consumaría teóricamente en los ensayos de *En torno al casticismo* (1895). Por ello sostiene Tanganelli que esta obra constituye el “principal punto de partida de todos los estudios del ‘krausismo unamuniano’”.³³⁵ Efectivamente, Unamuno realizó aquí una apología del racionalismo armónico en la línea del krausismo, y abrió una identificación entre el “panteísmo krausista” y la “tradición eterna” de España, representada por la mística castellana.³³⁶ Asimismo, habría que destacar en esta obra y en otros textos de madurez de Unamuno, la valoración positiva que hizo del krausismo a partir de la regeneración filosófica que su llegada a España constituyó para la lengua castellana, logrando “vivificarla” e incorporarle tecnicismos de los que carecía y que precisaba.³³⁷ Desde ahí,

³³² TANGANELLI, Paolo. El Krausismo en el joven Unamuno. En *Estudios sobre historia del pensamiento español*. Santander: Asociación de Hispanismo Filosófico, Fundación Histórica Talavera y Sociedad Menéndez Pelayo, 1998, p. 175.

³³³ *Ibidem*, p. 177.

³³⁴ *Ibidem*, p. 179.

³³⁵ *Ibidem*, pp. 170-171.

³³⁶ “Y es tan vivo en esta casta este individualismo místico, que cuando en nuestros días se coló acá el viento de la renovación filosófica poskantiana nos trajo el panteísmo krausista, escuela que procura salvar la individualidad en el panteísmo, y escuela mística hasta en lo de ser una perdurable propedéutica a una vista real que jamás llega.” OCE, I, 817.

³³⁷ En esta línea, escribe en *En torno al casticismo* (1895): “a una invasión de atroces barbarismos debe nuestra lengua gran parte de sus progresos, verbigracia, a la invasión del barbarismo krausista, que nos trajo aquel movimiento tan civilizador en España.” OCE, I, 791. De igual modo, en el ensayo “Sobre la

el filósofo vasco observó al krausismo como movimiento “civilizador”, en base a ese enriquecimiento de la lengua castellana y, sobre todo, en tanto que representó un fértil “movimiento espiritual” para España. De hecho, en el artículo “Contra el purismo” (1903), escribe: “Poco movimientos espirituales han sido más fecundos y beneficiosos en España que el que provocó y fomentó aquel bienhadado krausismo, tachado de bárbaro y maldecido por quienes, sin conocerlo, se han dejado invadir y vivificar de no poco de su espíritu.” (OCE, I, 1069) Y más de treinta años después, en el artículo “La afanosa grandiosidad española” (1934), volvió a referirse a dicha corriente como “aquel fecundo e íntimo movimiento espiritual que se llamó el Krausismo.” (OCE, IV, 1127)

En suma, la relación de Unamuno con el krausismo varía ostensiblemente de su etapa de formación a su etapa de madurez. En la primera, respira las ideas krausistas en el ambiente intelectual madrileño y descargará en diferentes ocasiones severas críticas tanto al movimiento como a los autores krausistas. En la segunda, en cambio, valorará positivamente la influencia del krausismo en España por la regeneración espiritual a que dio pie y por la vivificación que supuso para la lengua castellana. Pero de cara a lo que aquí nos interesa, que es su influencia en la etapa de formación de Unamuno, hemos de volver a insistir que dicha influencia se dio más bien en una relación de conflicto que de asunción, es decir, que fue una influencia por reacción.

III.2.1.6. Hegel

Las primeras noticias sobre Hegel (1770-1831) le llegaron a Unamuno durante el bachillerato, de la mano de Balmes y su *Filosofía Fundamental*, si bien lo que llegó entonces del filósofo germano fue un “eco apagado y lejano”, como él mismo describe.³³⁸ Cuando se enfrascó de lleno en su lectura fue durante su etapa de estudiante en Madrid, a través de la obra *Wissenschaft der Logik -Ciencia de la Lógica-* (1816), que leyó en el Ateneo de Madrid, donde recibía sus clases de alemán. Pronto se haría, además, con un ejemplar de la misma, que aun se conserva en su biblioteca personal.³³⁹

lengua española” (1901), escribe: “Pocos movimientos más fecundos en España que el krausismo, nos trajo acervo de novedades, y entre ellas vivificó [...] el idioma, colando en él buena porción de vocablos y de giros que hoy todos acogemos.” OCE, I, 1010. Por último, en la reseña que dedicó a la obra *Oracions* de Santiago Rusiñol en 1898, insiste: “Fue de moda burlarse del tecnicismo krausista aquí, como los humanistas tronaban contra la bárbara jerga escolástica, y, sin embargo, en nuestra lengua común literaria se han hecho corrientes vocablos y giros que el krausismo implantó.” OCE, III, 1288.

³³⁸ “así de Hegel, por ejemplo, de Balmes llegaba a mí un eco apagado y lejano de la portentosa sinfonía de su gran poema metafísico.” OCE, VIII, 144.

³³⁹ HEGEL, George Wilhelm Friedrich. *Wissenschaft der Logik*, 3 vols. Berlin: Verlag von Dunder und Humblot, 1841. CMU, u-1260. Dicho ejemplar conserva impreso el sello “Miguel de Unamuno -

A esta temprana lectura de Hegel en alemán, Unamuno se refirió en diversas ocasiones,³⁴⁰ entre las que podemos destacar una carta que envió el 13-XI-1929 al director de la revista *Síntesis*, donde rememora cómo su primer acercamiento estuvo motivado por la insatisfacción que sintió ante la exposición de la filosofía hegeliana que hizo Ortí y Lara en las clases de Metafísica de la Universidad Central siguiendo la *Filosofía Elemental* de Zeferino González.³⁴¹ Igualmente, en el artículo “Principales influencias extranjeras de mi obra” (1901), subraya Unamuno a propósito del calado de esta influencia: “Aprendí alemán en Hegel, en el estupendo Hegel, que ha sido uno de los pensadores que más honda huella han dejado en mí. Hoy mismo creo que el fondo de mi pensamiento es hegeliano.” (OCE, IX, 817) Como ya hemos advertido en este trabajo, no debemos creer siempre a pies juntillas lo que de su propia vida nos relata Unamuno. Desde esa cautela, es conveniente poner en cuestión su afirmación reiterada de que aprendió alemán con la lectura de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, por muy precoz que fuese el bilbaíno en el aprendizaje de las lenguas, como ha precisado Morón Arroyo.³⁴² Lo que nos interesa analizar aquí es cómo fue realmente ese acercamiento de Unamuno a Hegel durante sus años de formación y en qué medida la filosofía hegeliana se erigió en una de las bases de su pensamiento, tal y como él mismo reconoce en algunos de los fragmentos citados.

Ciñéndonos a esta etapa de formación, podemos empezar afirmando que Hegel constituye, junto con el positivismo y la psicología, la principal influencia de la filosofía primera de Unamuno. Así lo atestiguan las diversas citas y referencias de sus textos de

BILBAO”, lo cual atestigua que lo adquirió durante esta etapa de juventud, aunque desconocemos si fue en Madrid o posteriormente en Bilbao.

³⁴⁰ En una carta del 4-III-1935 dirigida a Ria Schmidt-Koch, secretaria del Seminario de Pedagogía de la Universidad de Berlín, escribe Unamuno: “yo leo alemán [...] corrientemente desde hace cerca de cincuenta años en que me puse a aprenderlo sobre todo para leer a los filósofos y en especial a Hegel...” UNAMUNO, Miguel de. *Epistolario inédito*, vol. II (edición de Laureano Robles). Madrid: Espasa-Calpe, 1991, p. 331. También en el artículo “Paz en la guerra” (1933), volvía a insistir sobre lo mismo: “aprendía alemán leyendo a Hegel y su fecundo sistema de contradicciones.” OCE, VIII, 1192. Y en el artículo “Los delfines de Santa Brígida” (1932), no se contenta ya con decir que leía a Hegel en alemán, sino que afirma que lo traducía: “Se puso a aprender alemán, traduciendo, entre otras cosas, la *Lógica* de Hegel.” OCE, I, 580.

³⁴¹ “Como no me cabía en la cabeza -ni cupo en la del pobre Padre Zeferino- que Hegel hubiese negado el principio de contradicción, me engolfé en el hegelianismo. Y me puse, a mis dieciséis años, hazaña inaudita, a aprender el alemán traduciendo... la *Lógica* de Hegel. Y entre por aquello de que el Ser puro y la pura Nada se identifican.” UNAMUNO, Miguel de. *Epistolario americano (1890-1936)* (edición, introducción y notas de Laureano Robles). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1996, p. 549.

³⁴² “¿En qué hemos de dejar, por tanto, el testimonio de que aprendía alemán en la *Lógica* de Hegel? [...] si Hegel es inmensamente difícil, sobre todo la *Fenomenología* y la *Lógica* [...] incluso cuando no se tiene problema con la lengua, mucho más lo sería para el joven Unamuno, constantemente despedido al diccionario. No creo que se internara mucho en la *Lógica* por aquellos años de aprendizaje de la lengua.” MORÓN ARROYO, Ciriaco. *Hacia el sistema de Unamuno: estudios sobre su pensamiento y creación literaria*. Palencia: Cálamo, 2003, p. 184.

juventud a la filosofía hegeliana, sobre todo, a propósito de la *Ciencia de la Lógica*. Donde se hace más visible esta influencia es en su planteamiento epistemológico, que se define como una “metafísica positivista” en el sentido de partir de los hechos para remontarse hacia el Absoluto. Sin embargo, entre los investigadores unamunianos no existe consenso a la hora de valorar esta influencia de Hegel sobre la filosofía del joven Unamuno. Por un lado, existe una línea mayoritaria que afirma la influencia decisiva de Hegel durante sus años de formación en la Universidad Central, así como la visibilidad de la misma en sus textos filosóficos de juventud.³⁴³ En esta dirección, uno de los que con más contundencia ha afirmado la influencia que ejerció Hegel sobre el joven Unamuno ha sido Cerezo Galán, que lo define como “el filósofo que más honda fascinación despertó en él en estos años de formación”, y subraya que fue ahí donde encontró el “ideal de un pensamiento metafísico omnicomprensivo, cerrado sobre sí mismo, en una férrea voluntad de sistema”, y capaz de superar las limitaciones de la

³⁴³ González Caminero señala que Hegel fue “una especie de semidios filosófico” para Unamuno: “De él, en virtud de una lectura intensísima, sobre todo en su juventud, recibió influencias, no muy definidas, pero sí muy hondas. Siempre que Unamuno se levanta un poco sobre la monotonía de su problemática menuda, personal e intimista, e intenta panoramizar históricamente, puede observarse el influjo de las visiones hegelianas y de su original proceso tricotómico. Hegel fue uno de los hechizos de su juventud. [...] fue Hegel, a la vez, el estímulo y el sedante de aquellos enigmáticos estados de alma tan desorientadores y tan maléficos en su psicología juvenil.” GONZÁLEZ CAMINERO, Nemesio. *Unamuno. Trayectoria de su ideología y crisis religiosa*, vol. I. Santander: Universidad Pontificia de Comillas, 1948, p. 88. Manuel Pizán, por su parte, se refiere en este mismo sentido a un “Unamuno juvenil hegeliano y dialéctico”, basándose en que fue Hegel el primer filósofo que estudió directamente. PIZAN, Manuel. *El joven Unamuno. Influencia hegeliana y marxista*. Madrid: Ayuso, 1970, p. 18. También Rafael Chabrán afirma la importante influencia de Hegel sobre Unamuno, sobre todo, a la hora de afrontar durante su etapa de estudiante los problemas filosóficos que entonces le inquietaban: “Tras el estudio de Hegel, Unamuno ve la posibilidad de enfrentarse al mundo racionalmente, y más específicamente -en este caso- dialécticamente. La *Lógica* de Hegel, con su metodología dialéctica, le proporcionaría a Unamuno las herramientas necesarias para enfrentarse con las dudas filosóficas que tanto le preocupaban.” CHABRAN, Rafael. *El joven Unamuno. Los años madrileños (1880-1884)*. *Anuario del Departamento de Historia de la Filosofía II* -Universidad Autónoma de Madrid-, 1985-1986, p. 37. Por otra parte, en relación a sus textos de juventud, García Casanova apunta acerca de la *Filosofía Lógica* de Unamuno: “En estos momentos, el autor que imprime su huella de manera profunda en el pensamiento es Hegel, que le presta los instrumentos conceptuales necesarios resolutorios de la oposición realismo-idealismo.” GARCÍA CASANOVA, Juan Francisco. *El hegelianismo de la inédita Filosofía Lógica de Unamuno*. *Anales del Seminario de Metafísica* -Universidad Complutense de Madrid-, 1993, nº 27, pp. 166-167. A esto, añade poco después que Unamuno logró superar las limitaciones del positivismo gracias al filósofo germano, de manera que será “Hegel quien le ayudará a romper el cerco esterilizante del inmediatismo de los hechos.” *Ibidem*, p. 167. En la misma línea, Rivera de Ventosa ha afirmado la importancia de la influencia de Hegel sobre el joven Unamuno, en el sentido de que el espíritu hegeliano “quedó bien incrustado en la conciencia filosófica de Unamuno.” Incluso llega a decir que “Unamuno quiso suplir con el Absoluto de Hegel el hueco que le había dejado el verdadero Ab-soluto, Dios.” RIVERA DE VENTOSA, Enrique. *Unamuno y Dios*. Madrid: Encuentro, 1985, p. 95. Carlos Paris sostiene, por su parte, que: “El fondo hegeliano de su pensamiento, [...] se hace patente, al menos como plataforma de despegue para su aventura intelectual.” PARIS, Carlos. *Unamuno: estructura de su mundo intelectual*. Barcelona: Anthropos, 1989, p. 38. Por último, también Sarasa San Martín afirma que “fue Hegel quien suscitó en él más entusiasmo y, consiguientemente, ejerció mayor influencia.” SARASA SAN MARTÍN, José. *El problema de Dios en Unamuno*. Bilbao: Diputación Foral de Vizcaya, 1989, p. 75.

filosofía escolástica.³⁴⁴ Por otro lado, existe también una línea de investigadores que ha puesto en cuestión esta centralidad del hegelianismo en la filosofía del joven Unamuno, esgrimiendo como argumentos el limitado conocimiento que pudo entonces adquirir de la filosofía de Hegel desde las exposiciones de Balmes y Zeferino González, y desde su lectura misma de la *Ciencia de la Lógica* en la recién aprendida lengua alemana. Pedro Ribas ha sido, a nuestro juicio, quien con mayor precisión ha cuestionado esta influencia hegeliana sobre el joven Unamuno, sosteniendo que “si Hegel fue tan decisivo en su juventud como él afirma [...], no se ve tal influjo en sus primeros escritos.”³⁴⁵ Se refiere con ello a que, pese a que el vasco lo cita en diversas ocasiones en sus cuadernos, de ahí no se puede deducir que el hegelianismo constituya el fondo de su pensamiento. En la misma línea, se ha referido Nazzareno Fioraso a “quanto poco hegeliano sia Unamuno nel periodo giovanile”.³⁴⁶ Pascual Mezquita, por su parte, ha basado su cuestionamiento de este supuesto hegelianismo del joven Unamuno en las escasas marcas de lectura de su ejemplar de la *Ciencia de la Lógica*.³⁴⁷ Por nuestra parte, estamos conformes con esta segunda línea de investigadores a la hora de poner en solfa el predominio del elemento hegeliano en estos primeros compases de la filosofía de Unamuno, pues consideramos que fue mayor el peso del positivismo. Pero aun sin afirmar que se trate de un planteamiento filosófico de corte predominantemente hegeliano, entendemos que las continuas referencias a Hegel en los cuadernillos, así como las connotaciones idealistas de su emergente epistemología, testimonian que la presencia de Hegel fue central en esta filosofía primera de Unamuno.

La primera mención a Hegel del filósofo vasco la encontramos en su tesis doctoral y, curiosamente, se trata de un juicio crítico. En concreto, aludía aquí al

³⁴⁴ CERREZO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, pp. 124-125.

³⁴⁵ RIBAS, Pedro. Unamuno lector de Hegel. CCU, XXIX, 112. De aquí deduce Pedro Ribas que: “En las posiciones defendidas por el Unamuno joven no cabe una línea hegeliana profunda.” *Ibidem*, p. 114. Desde ahí, concluye Pedro Ribas en otro trabajo, refiriéndose a la citada afirmación de Unamuno en “Principales influencias extranjeras de mi obra”: “creo que esta proclamación de hegelianismo es más bien una máscara que una pista para esclarecer las verdaderas posiciones de Unamuno.” RIBAS, Pedro. Unamuno: aproximación a sus contactos con Alemania. En *Tu mano es mi destino* (edición de Cirilo Flórez). Salamanca: Universidad de Salamanca, 2000, p. 405.

³⁴⁶ FIORASO, Nazzareno. *El giovane Unamuno. Genesi e maturazione del suo pensiero filosofico*. Milano: Mimesis, 2008, p. 103.

³⁴⁷ “las obras de Hegel que conserva la Casa-Museo no dan suficientes muestras de uso y lectura como para determinar una fuerte relación en el pensamiento histórico del primer Unamuno:...” PASCUAL MEZQUITA, Eduardo. En torno a las lecturas historicistas del primer Unamuno. CCU, XXX, 28. A partir de ahí, afirma que: “Unamuno sólo conoció muy indirecta y parcialmente la obra de Fr. W. Hegel, difícilmente, por eso, y contra lo que él mismo confesaba a Urales, puede identificarse ni con la metodología y ni con los postulados básicos hegelianos. Tanto el asistematismo paradójico, como la ‘agonía’ de fe que sufría D. Miguel, son argumentos suficientes para alejarlo de quien él mismo consideró una de sus principales influencias...” *Ibidem*, p. 28.

“achaque común a la escuela hegeliana, que buscó fuera del sujeto y del objeto, [...] en la idea, lo absoluto incondicionado.” (OCE, IV, 99) Para entender esta crítica, hay que tener en cuenta que esta tesis doctoral fue elaborada desde un criterio filológico y un estricto sentido científico-positivista. De ahí su renuencia a lo especulativo, que se hace nuevamente visible cuando afirma que “toda hipótesis que se levanta sobre los fenómenos [...] no tiene sino valor lógico, [...] y claudica desde el momento en que pasa del orden trascendental al empírico,...” (OCE, IV, 98-99). Ahora bien, sobre este punto conviene advertir, como ha matizado Morón Arroyo, que Unamuno incurre aquí en un grave error, pues en Hegel no hay distinción entre lo ideal y lo empírico.³⁴⁸ Contaríamos aquí, pues, con una primera prueba de la lectura y el conocimiento en cierto modo superficial que el vasco tenía de la filosofía hegeliana.

Si pasamos a los cuadernos de notas, Hegel es de largo el autor más citado. La primera mención significativa pertenece al *Cuaderno XVII*, donde Unamuno hace una referencia crítica al idealismo hegeliano, abonada por la fuerte dosis de positivismo que impregnaba entonces su pensamiento: “Hegel se asustó sin duda de las consecuencias de su sistema y puso la Idea como base para lo que no necesita base. Toda ciencia es una fenomenología y nada más.” (CXVII, 95) Cuando menos, resulta inquietante que Unamuno, que hasta entonces solo había leído de Hegel la *Ciencia de la Lógica*, apueste aquí por un planteamiento bastante próximo al desarrollado por Hegel en *Die Phänomenologie des Geistes -Fenomenología del espíritu-* (1807), donde el filósofo alemán trazó un camino metodológico que partía de los hechos hacia la Idea, mientras que en la *Ciencia de la Lógica* era la Idea el presupuesto de donde se partía.³⁴⁹ La explicación más plausible de esta incipiente crítica al planteamiento de la *Ciencia de la Lógica* apunta a que, aunque Unamuno solo había leído de Hegel esta obra, podría estar también familiarizado, desde las clases en la Universidad Central o desde otras fuentes indirectas, con las tesis centrales de la *Fenomenología del espíritu*.

³⁴⁸ “Para Hegel sería absurda esa distinción entre lo trascendental y lo empírico; la ley lógica es ley misma de la realidad; lo empírico para Hegel, cuando no está subsumido en la ley trascendental, no es inteligible, no es real.” MORÓN ARROYO, Ciriaco. *Hacia el sistema de Unamuno: estudios sobre su pensamiento y creación literaria*. Palencia: Cálamo, 2003, p. 181.

³⁴⁹ Sobre este importante aspecto de la filosofía de Hegel, apelamos a la interpretación de Mariano Álvarez: “En concreto, el resultado de la *Fenomenología*, la cual tiene como punto de partida ‘la conciencia empírica, sensible’, ‘es el saber puro’, presupuesto de la *Lógica*, que representa ‘el saber puro en toda la amplitud de su desarrollo’. El comienzo de la *Lógica* está, pues, mediatizado por todo el proceso de la *Fenomenología*: ‘en la *Lógica* es presupuesto lo que en aquella consideración se mostró como el resultado -la idea como puro saber-’.” ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano. *Experiencia y sistema. Introducción al pensamiento de Hegel*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1978, p. 226.

El siguiente cuaderno donde aparece citado Hegel es la *Filosofía Lógica*, en la que, según algunos críticos, la presencia del filósofo germano es central.³⁵⁰ Aunque el peso del positivismo sigue siendo en esta obra dominante, no debemos olvidar que se trata del proyecto de una “metafísica positivista”, es decir, que parte de los hechos para remontarse hacia la Idea, delimitando en el camino lo real y lo ideal, lo empírico y lo especulativo. En este sentido, Unamuno se alejaría de Hegel, puesto que este estableció una relación de identidad entre lo empírico y lo trascendental, trazando en la *Fenomenología del espíritu* el itinerario de los hechos hacia la Idea, como antes advertíamos. No obstante, la obra de referencia para Unamuno aquí es la *Ciencia de la Lógica*, a la que apela directamente y cita en diversas ocasiones. En esta obra, Hegel dio forma a su pretensión de desarrollar detalladamente “la naturaleza del saber especulativo”, con objeto de desvelar “la verdad tal y como es, sin envolturas”, aislada en su apriorismo, es decir, en su pleno sentido conceptual basado en la “razón pura”. Desde esa intención, dividió la *Ciencia de la Lógica* en tres partes (libro del Ser, libro de la Esencia y libro del Concepto), correspondiéndose cada parte con los tres términos fundamentales de la dialéctica (el ser en sí inmediato, el ser fuera de sí, y el ser en sí y para sí). Haciendo un inciso, para entender el sentido de esta obra, hay que atender al contexto filosófico en que emergió, donde la filosofía continental pretendía erigirse como conocimiento apodíctico, viéndose enfrentada de ese modo al empirismo británico. En el caso de Hegel, heredero de la línea racionalista continental abierta por Descartes, Leibniz y Kant, no se trataba de negar que el conocimiento empezara por la vía de los sentidos, sino de demostrar que el entendimiento es quien desde su apriorismo lógico genera la experiencia.³⁵¹ Asimismo, hay que tener en cuenta que estamos en un momento de avance extraordinario de las ciencias particulares y de estancamiento de la

³⁵⁰ Blanco Aguinaga llega a afirmar que “este primer intento filosófico del joven Unamuno (tenía entonces veintidós años) es inconcebible sin Hegel”. BLANCO AGUINAGA, Carlos. *El socialismo de Unamuno: 1894-1897. Revista de Occidente*, agosto 1966, n° 41, pp. 182-183, nt. 27. En términos muy próximo se pronuncia Manuel Pizán sobre el hegelianismo de la *Filosofía Lógica*: “Desde el título de la obra, *Filosofía Lógica*, hasta su estructura general dialéctica y las continuas citas a Hegel, la influencia de éste es manifiesta. Su pretensión e intento de reducir la metafísica a lógica, me parece una prueba definitiva de ello.” PIZAN, Manuel. *El joven Unamuno. Influencia hegeliana y marxista*. Madrid: Ayuso, 1970, p. 51. Más cauteloso se muestra Nazzareno Fioraso, afirmando la presencia de Hegel en la *Filosofía Lógica*, pero situando su influencia por debajo de la del positivismo: “Qui Hegel viene utilizzato per superare le ristrettezze del positivismo, al quale comunque si deve ricondurre la linea di pensiero dominante nel testo. L’hegelismo occupa certamente una posizione importante, ma in maniera funzionale alla risoluzione di certi problemi che la stretta ortodoxia positivista non riesce a risolvere, non invece una posizione sostanziale...” FIORASO, Nazzareno. *El giovane Unamuno. Genesi e maturazione del suo pensiero filosofico*. Milano: Mimesis, 2008, p. 100.

³⁵¹ “El conocimiento comienza con las sensaciones de los sentidos, pero no nace con ellas; lejos de ello, es el apriorismo creador de lo lógico y sólo él quien crea la experiencia (científica).” BLOCH, Ernst. *El pensamiento de Hegel* (traducción de Wenceslao Roces). México-Buenos Aires: FCE, 1949, p. 131.

lógica y la metafísica, cuando es precisamente lo lógico lo que ha de configurar la realidad científica. Desde ahí, Hegel va a reducir la metafísica a la lógica, con el propósito de dotar a las ciencias de un fundamento racional y conceptual a partir de la independencia y autonomía de la lógica. Esto implica que la razón hace brotar de sí misma todos los conceptos y categorías con las que opera, y que la sensibilidad interviene sobre esas bases racionales. De este modo, plantea Hegel su intención de poner en pie “el sistema de la razón pura”, “el reino del pensamiento puro”, que se identifica con el de reino de la “verdad desnuda”. Por ello, la “teoría de la Esencia”, según interpreta Ernst Bloch, “constituye el verdadero centro de la Lógica hegeliana”,³⁵² puesto que con ella quedaba justificado el fenómeno como manifestación adecuada de la Esencia. Ahí es donde interviene el papel central del concepto, de lo lógico, que traza una relación de identidad entre el pensamiento y el ser.³⁵³ En suma, el concepto de “Ser”, que es el que marca el centro de la investigación hegeliana, se hace relativo al “desarrollo del pensamiento en su necesidad”, y solo puede ser entendido a partir de conceptos capaces de determinar racionalmente sus relaciones esenciales en la esfera de la lógica.³⁵⁴

Una vez realizadas estas advertencias, podemos adentrarnos en las apariciones de Hegel en la *Filosofía Lógica* de Unamuno. La primera vez que lo cita es a propósito del “punto de partida” de la filosofía, que en el caso de Hegel se ubica en “la identificación del Ser y la Nada en lo lógico” (FL, 19). Esta tesis la defendió el pensador alemán en la primera parte de la *Ciencia de la Lógica*, dedicada al “ser en sí”, y consiste en que el Ser, entendido *a priori*, como comienzo, está absolutamente vacío de contenido, por lo que no es sino la Nada.³⁵⁵ El Ser y la Nada son, pues, inseparables y

³⁵² *Ibidem*, p. 140. A esto, añade Bloch más adelante: “la Esencia constituye, sucesivamente, el fundamento absoluto y determinado, la condición del fenómeno y, sobre todo, un contenido lógico que no se ve nunca hartado de salir del ser en sí abstracto para plasmarse en el manifiesto ser fuera de sí: ‘la Esencia (dice Hegel) es la verdad del fenómeno.’” *Ibidem*, p. 142.

³⁵³ “Lo lógico como tal, es decir, la serie de categorías lógicas son la expresión especulativa [...] de las categorías y leyes en que se traduce la experiencia de las ciencias empíricas.” ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano. *Experiencia y sistema. Introducción al pensamiento de Hegel*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1978, p. 223.

³⁵⁴ En ese sentido, afirma Mariano Álvarez: “Todo es, pues, pensamiento (Denken), o concepto (Begriff) en la Lógica según grados distintos.” *Ibidem*, p. 235.

³⁵⁵ “A. Sein. / Sein, reines Sein, - ohne alle weitere Bestimmung. In seiner unbestimmten Unmittelbarkeit ist es nur sich selbst gleich und auch nicht ungleich gegen Anderes, hat keine Verschiedenheit innerhalb seiner, noch nach außen. Durch irgendeine Bestimmung oder Inhalt, der in ihm unterschieden, oder wodurch es als unterschieden von einem Andern gesetzt würde, würde es nicht in seiner Reinheit festgehalten. Es ist die reine Unbestimmtheit und Leere. – Es ist nichts in ihm anzuschauen, wenn von Anschauen hier gesprochen werden kann; oder es ist nur dies reine, leere Anschauen selbst. Es ist ebensowenig etwas in ihm zu denken, oder es ist ebenso nur dies leere Denken. Das Sein, das unbestimmte Unmittelbare, ist in der Tat Nichts, und nicht mehr noch weniger als Nichts. / B. Nichts. /

es su naturaleza la que hace que cada uno desde su vaciedad desaparezca en su contrario, quedando la negación del ser superada por su negación misma, y entrando así en juego el tercer momento del enlace dialéctico, el Devenir (*Werden*), en que acontece la unidad del Ser puro y la Nada pura.³⁵⁶ Al final de la *Filosofía Lógica*, Unamuno volverá a apelar a este planteamiento en un Apéndice que titula “Ser y Nada”, y que abre anotando lo siguiente: “Hegel arranca en su *Lógica* identificando el Ser puro con la

Nichts, das reine Nichts; es ist einfache Gleichheit mit sich selbst, vollkommene Leerheit, Bestimmungs- und Inhaltslosigkeit; Ununterschiedenheit in ihm selbst. – Insofern Anschauen oder Denken hier erwähnt werden kann, so gilt es als ein Unterschied, ob etwas oder nichts angeschaut oder gedacht wird. Nichts Anschauen oder Denken hat also eine Bedeutung; beide werden unterschieden, so ist (existiert) Nichts in unserem Anschauen oder Denken; oder vielmehr ist es das leere Anschauen und Denken selbst, und dasselbe leere Anschauen oder Denken als das reine Sein. – Nichts ist somit dieselbe Bestimmung oder vielmehr Bestimmungslosigkeit und damit überhaupt dasselbe, was das reine Sein ist. / C. Werden. / 1. Einheit des Seins und Nichts. / Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe. Was die Wahrheit ist, ist weder das Sein, noch das Nichts, sondern daß das Sein in Nichts, und das Nichts in Sein – nicht übergeht, - sondern übergegangen ist. Aber ebensoviele ist die Wahrheit nicht ihre Ununterschiedenheit, sondern daß sie nicht dasselbe, daß sie absolut unterschieden, aber ebenso ungetrennt und untrennbar sind und unmittelbar jedes in seinem Gegenteil verschwindet. Ihre Wahrheit ist also diese Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des Einen in dem Anderen: das Werden; eine Bewegung, worin beide unterschieden sind, aber durch einen Unterschied, der sich ebenso unmittelbar aufgelöst hat.” HEGEL, George Wilhelm Friedrich. *Wissenschaft der Logik*, vol. I. Berlin: Verlag von Duncker und Humblot, 1841, pp. 72-74. CMU, u-1260. “A. SER. *Ser, puro ser* -sin ninguna otra determinación. En su inmediación indeterminada es igual sólo a sí mismo, y tampoco es desigual frente a otro; no tiene ninguna diferencia, ni en su interior ni hacia lo exterior. Por vía de alguna determinación o contenido, que se diferenciara en él, o por cuyo medio fuese puesto como diferente otro, no sería conservado en su pureza. Es la pura indeterminación y el puro vacío-. No hay *nada* en él que uno pueda intuir, si puede aquí hablarse de intuir; o bien él es sólo este puro, vacío intuir en sí mismo. Tampoco hay nada en él que uno pueda pensar, o bien éste es igualmente sólo uno pensar vacío. El ser, lo inmediato indeterminado, es en realidad la *nada*, ni más ni menos que la nada. / B. LA NADA. *Nada, la pura nada*: es la simple igualdad consigo mismo, el vacío perfecto, la ausencia de determinación y contenido; la indistinción en sí misma. - En cuanto puede hablarse aquí de un intuir o pensar, vale como una diferencia el que pueda ser intuido o pensado algo o *nada*. Intuir o pensar la nada tiene, pues, un significado; los dos son distintos, y así la nada *está* (existe) en nuestro intuir o pensar; o más bien es el intuir y pensar vacíos mismos, y el mismo vacío intuir o pensar que es el puro ser.- La nada es, por lo tanto, la misma determinación, y con esto es en general la misma cosa que es el ser puro. / C. DEVENIR. 1. UNIDAD DEL SER Y LA NADA. *El puro ser y la pura nada son por lo tanto la misma cosa*. Lo que constituye la verdad no es ni el ser ni la nada, sino aquello que no traspasa sino que ha traspasado, vale decir el ser [traspasado] en la nada y la nada [traspasada] en el ser. Pero al mismo tiempo la verdad no es su indistinción, sino el que *ellos no son lo mismo*, sino que son *absolutamente diferentes*, pero son a la vez inseparados e inseparables e inmediatamente *cada uno desaparece en su opuesto*. Su verdad, pues, consiste en este movimiento del inmediato desaparecer de uno en otro; el *devenir*; un movimiento donde los dos son diferentes, pero por vía de una diferencia que al mismo tiempo se ha resuelto inmediatamente.” HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciencia de la Lógica* (traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo). Buenos Aires: Solar, 1968, pp. 77-78.

³⁵⁶ Sobre este punto, escribe Ernst Bloch: “Hegel entiende por el *Ser*, en esta su primera fase, el *es* absolutamente vacío, que no es, por este vacío de contenido, otra cosa que la *Nada*. Ambas cosas son una y la misma, y no son, sin embargo, lo mismo, [...] El ser vacío y la nada vacía son inseparables e indivisibles, pero su naturaleza es tal que ‘cada uno de ellos desaparece en su contrario’. Esta desaparición del uno en el otro añade al ser y la nada, en Hegel, el tercer momento, el momento de enlace dialéctico: el Devenir. El Devenir es la unidad del Ser puro y la Nada pura; pero como ninguna unidad permanece, [...] también la unidad relativa del Devenir se divide a su vez. Como transición del Ser a la Nada, el Devenir es muerte, y como transición de la Nada al Ser, nacimiento; la nueva unidad de ambos es la existencia, el tercer término formado por el nacimiento y la muerte.” BLOCH, Ernst. *El pensamiento de Hegel* (traducción de Wenceslao Roces). México-Buenos Aires: FCE, 1949, p. 138.

Nada, y afirmando el Suceder, Werden.” (FL, 79-80) Por otra parte, cabe añadir que Unamuno volvió a referirse a esta identificación del ser y la nada de la filosofía de Hegel en diversos textos de madurez,³⁵⁷ señal inequívoca de que se trata de una tesis que debió calar hondo en él.

Continuando con la presencia de Hegel en la *Filosofía Lógica*, otra de las tesis hegelianas que trae el joven Unamuno aquí a colación es su famosa afirmación, perteneciente al Prefacio de *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse -Principios de la Filosofía del Derecho-* (1821), de que: “Lo que es racional es real y lo que es real es racional.”³⁵⁸ La reflexión del joven pensador vasco a propósito de esta cita es la siguiente: “Hegel parte de la identificación del ser y el conocer, todo lo ideal es real y todo lo real ideal. Aceptado. Pero aceptado en parte.” (FL, 38) Como sabemos, esta identidad entre ser y conocer está en la base de toda la filosofía hegeliana, la cual buscaba conceptualizar la naturaleza ideal que sirve de fundamento a la realidad en cuanto totalidad y que consiste en el despliegue del espíritu dotando de forma y contenido por medio de la razón a la totalidad de lo real. Sobre esta base, sostiene Hegel que “lo que es racional es real y lo que es real es racional”, afirmación que hay que entender en sentido dinámico, pues lo real no es plenamente racional desde el principio, sino que la racionalidad de la realidad se da en el devenir del proceso del espíritu, alcanzando su plenitud al final del mismo, en la realización del espíritu absoluto a través del hombre como plena conciencia y libertad. Según se desprende del fragmento citado de la *Filosofía Lógica*, Unamuno acepta esta tesis hegeliana, pero “en parte”. El motivo puede ser que sus objetivos con esta obra apuntaban a dotar de un valor real a la idea y a hallar un fundamento a la realidad en cuanto totalidad, pero partiendo de presupuestos positivistas. Esto último es precisamente lo que lo aleja de Hegel. Por otra parte, conviene añadir que en su

³⁵⁷ En el *Diario Íntimo* (1897), escribe: “En el más vigoroso vuelo de la filosofía humana racionalista, en el idealismo hegeliano, se parte de la fórmula de que el Ser puro se identifica con la Nada pura, es el nihilismo racionalista.” OCE, VIII, 801. Y en *Del sentimiento trágico de la vida* (1913): “Y el Dios lógico o racional, el Dios obtenido por vía de negación, el ente sumo, se sume, como realidad, en la nada, pues el ser puro y la pura nada, según enseña Hegel, se identifican.” OCE, VII, 210.

³⁵⁸ “Lo que es racional es real y lo que es real es racional. / [...] lo único efectivamente real es la idea. De lo que se trata, entonces, es de reconocer en la apariencia de lo temporal y pasajero la sustancia, que es inmanente, y lo eterno, que es presente. Pues lo racional, que es sinónimo de la idea, en la medida en que con su realidad entra al mismo tiempo en la existencia exterior, se despliega en una riqueza infinita de formas, fenómenos y configuraciones, y recubre su núcleo con la corteza multicolor en la que en un primer momento habita la conciencia, pero que el concepto atraviesa para encontrar el pulso interior y sentirlo también palpar en las configuraciones exteriores.” HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Principios de la Filosofía del Derecho* (traducción y prólogo de Juan Luis Vermal). Barcelona: Edhasa, 1988, p. 51.

madurez, Unamuno se opondrá ya frontalmente a este principio hegeliano, como deja ver en *Del sentimiento trágico de la vida*.³⁵⁹

Otro interesante texto de la *Filosofía Lógica* en el que vuelve aparecer Hegel es el siguiente: “Hegel dio valor espontáneo a lo reflejo e hizo existente su Idea.” (FL, 38-39) En efecto, la Idea entendida como Absoluto es uno de los conceptos fundamentales de la filosofía hegeliana, en cuanto representa la unidad donde se reconcilian las diferencias, la identidad que aglutina a sujeto y objeto, es decir, el Todo, la totalidad de lo real. Ahora bien, para llegar al saber absoluto, Hegel había trazado en la *Fenomenología del espíritu* el proceso de la dialéctica, que conduce a la convicción de que la realidad en cuanto tal es fruto del despliegue dialéctico del espíritu. Pero ese punto no se alcanza sino al final del proceso, siendo la dialéctica la forma en que se manifiesta la realidad misma en el camino hacia su plenitud y, a su vez, la forma metodológica de alcanzar el saber absoluto. Para llegar ahí, Hegel había estudiado antes en la *Ciencia de la Lógica* la estructura del todo, donde la Idea aparece como Idea absoluta que vuelve a sí misma tras la dialéctica en el ser, en la esencia y en el concepto, que a su vez vendrían a ser sucesivas definiciones de lo Absoluto, desde las cuales, se verifica la coincidencia entre ser y pensar. Esto implica que la realidad, en cuanto se desarrolla para volver a sí misma, es la Idea misma en su desenvolvimiento para hacerse Absoluta, siendo la Idea Absoluta la plena verdad del ser tal como es en sí y para sí. Por otra parte, la interpretación de Unamuno cuando dice aquí que “Hegel dio valor espontáneo a lo reflejo e hizo existente su Idea”, es posible que se refiera a la exposición en la *Fenomenología del espíritu* de cómo la realización del espíritu a través del proceso dialéctico tiene lugar en un espacio y un tiempo, es decir, en el ámbito de la existencia, que es el propio de lo espontáneo, mientras que el ámbito de lo reflejo sería la abstracción. Al llevar la Idea al ámbito de la existencia, interpreta Unamuno, Hegel está dando valor espontáneo a lo reflejo, es decir, haciendo existente la Idea. A esto, habría que añadir que la dialéctica hegeliana consiste en que el espíritu late en cada momento de su evolución hacia el Absoluto, pero no tiene conciencia refleja de ello, lo cual implica que cada momento del desarrollo del espíritu contiene su propia negación, que consiste en salir fuera de sí, pues se trata de un estadio en el desarrollo del espíritu hacia su plena conciencia y libertad. Sin esa negación, no habría evolución en sentido

³⁵⁹ “Hegel hizo célebre su aforismo de que todo lo racional es real y todo lo real racional; pero somos muchos los que, no convencidos por Hegel, seguimos creyendo que lo real, lo realmente real, es irracional; que la razón construye sobre las racionalidades.” OCE, VII, 111. “Todo lo vital es irracional, y todo lo racional es antivital,…” OCE, VII, 163.

dialéctico, no habría síntesis superadora, y lo que es de hecho (en sí, “expontáneo” lo llama Unamuno) no llegaría a ser reflejo (en sí y para sí), que es a lo que aspira el saber absoluto en su síntesis última para llegar a la Idea Absoluta. Unas páginas más adelante, volverá a aparecer en la *Filosofía Lógica* este mismo planteamiento, desde una nueva mención a Hegel en la que Unamuno lanza una definición de “Conciencia” como “conjunto de los hechos y las ideas”, es decir, “el conjunto de todo lo conocido”, y afirma que: “Viene a ser en cierto modo la Idea de Hegel” (FL, 52)

Finalmente, la última mención a Hegel de la *Filosofía Lógica* reviste la particularidad de incluir una cita textual de la *Ciencia de la Lógica*:

Existir un hecho es manifestarse bajo formas sensibles, ser conocido en espacio y tiempo. La diferencia entre ser y existir es la que existe en alemán entre Sein y Dasein; Dasein ‘es ser en un lugar determinado’, es la definición de Hegel (Dasein. ‘etymologisch genommen: Sein an einem gewissen Orte’³⁶⁰). (FL, 72-73)

La presencia de esta cita es, a mi juicio, ciertamente significativa, pues atestigua que Unamuno leyó la *Ciencia de la Lógica* de Hegel y que dicha obra fue un referente en sus primeros intentos de abordar desde la escritura el pensamiento filosófico.

El siguiente manuscrito juvenil de Unamuno donde aparece Hegel es el cuaderno en el que redactó el programa que presentó en 1886 a las oposiciones de Psicología, Lógica y Ética. El programa inicial lo fue sometiendo a continuos añadidos y comentarios, y es precisamente ahí donde aparece Hegel, incluyendo en los añadidos de las primeras páginas dos citas del filósofo alemán con las que da la impresión que quería encabezar dicho programa. La primera dice: “Una división (programa) tiene el inconveniente de presentar las diferentes partes de la ciencia una al lado de otra como si fueran elementos entre los cuales no hay conexión interna, etc. Hegel.” Y la segunda, que es a mi juicio la que reviste mayor importancia: “La filosofía es un círculo, no tiene principio. Hegel.”³⁶¹ Cargo un mayor peso en esta segunda cita porque, a lo largo del cuaderno, Unamuno volverá a insistir en esa tesis. De hecho, unas páginas más adelante, vuelve a insistir: “Lo que decía Hegel de la lógica puede decirse de toda ciencia, que es un círculo.”³⁶² Las alusiones al filósofo germano vuelven a aparecer en el apartado de Lógica del programa, en cuya cabecera escribe Unamuno: “Importancia que doy al

³⁶⁰ “Es ist nicht bloßes Sein, sondern Dasein, etymologisch genommen Sein an einem gewissen Orte;...” HEGEL, George Wilhelm Friedrich. *Wissenschaft der Logik*, vol. I. Berlin: Verlag von Duncker und Humblot, 1841, p. 107. CMU, u-1260. “No es un puro ser, sino un *ser determinado*: tomado en su sentido etimológico (*Da-Sein* = estar allí) es el estar en un cierto lugar;...” HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciencia de la Lógica* (traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo). Buenos Aires: Solar, 1968, p. 100.

³⁶¹ UNAMUNO, Miguel de. *Programa de Psicología, Lógica y Ética*, p. 4. CMU, caja 68/13.

³⁶² *Ibidem*, p. 4.

hegelianismo, último esfuerzo por resucitar etc.”³⁶³ Aunque el texto se corta aquí, se refiere probablemente a que Hegel constituyó el último intento por resucitar la metafísica, aspiración que, aunque desde otra óptica, estaba en los intereses filosóficos del joven Unamuno. No en vano, en esta misma página, podemos leer en otro añadido: “Lógica y Metafísica, una misma cosa; Hegel y Mill.”³⁶⁴ Con esto, apuntaba a lo siguiente, como él mismo explicita más adelante:

la lógica y la metafísica, ya que no se identifican, son por lo menos correlativas y paralelas, toda cuestión metafísica es lógica, toda cuestión lógica, metafísica, todo lo ideal es real, todo lo real es ideal; es decir, que la ley de la realidad debe ser ley del pensamiento si este ha de ser verdadero, y la ley del pensamiento, ley de la realidad, si esta ha de producir pensamiento científico.³⁶⁵

Aquí estaría implícita la tesis hegeliana a que antes nos hemos referido a propósito de sus *Principios de la Filosofía del Derecho*, es decir, la identidad entre ser y conocer. La siguiente aparición de Hegel en los añadidos de este cuaderno es otra cita: “La definición crea la idea (Hegel).”³⁶⁶ Por último, podemos destacar las exaltaciones del hegelianismo que realizó Unamuno en los anexos que añadió al final del cuaderno. Así, en los añadidos relativos a la Lección 42, escribe: “El hegelianismo, padre del positivismo alemán, del monismo, esfuerzo gigantesco de la razón pura.”³⁶⁷ Y en otro añadido, podemos leer: “Doy importancia al hegelianismo por considerarlo resumen, quinta esencia y flor y nata de toda sofistería, tanto de los idealistas como de los materialistas. Hegel y Feuerbach.”³⁶⁸ No creo que se necesario añadir comentario alguno, pues aquí se pone en evidencia la ambigua relación que el joven Unamuno mantuvo con la filosofía de Hegel, definiéndola primero como “esfuerzo gigantesco de la razón pura” y, unas páginas más adelante, denigrándolo como “sofistería”.

Para la próxima mención a Hegel en los textos juveniles de Unamuno habrá que esperar hasta la *Carta a Juan Solís*, en la que el vasco se adentró en la crítica de las pruebas de la existencia de Dios. La aparición de Hegel en este texto tiene lugar en el momento en que aborda la definición de Dios:

un principio *absoluto* no puede ser conciente, es decir, no puede tener inteligencia ni voluntad, porque la inteligencia y la voluntad son *relaciones*, *no puede* haber inteligencia donde no hay objeto conocido, ni voluntad donde no hay bien querido, y Dios para ser inteligente y voluntario *necesita* objeto de su conocer y su querer, es decir, *depende* de dicho objeto para ser lo que es.

Esta era, aunque en otra forma, la argumentación de Hegel. (CJS, 4)

³⁶³ *Ibidem*, p. 27.

³⁶⁴ *Ibidem*, p. 27.

³⁶⁵ *Ibidem*, p. 64.

³⁶⁶ *Ibidem*, p. 39.

³⁶⁷ *Ibidem*, p. 65.

³⁶⁸ *Ibidem*, p. 73.

La recurrencia a Hegel se explica en la medida en que Unamuno está apelando aquí a su definición de Absoluto, que efectivamente subraya la necesidad intrínseca del mismo de proyectarse hacia fuera, es decir, de contar en tanto que sujeto con un objeto. Desde ahí, cuestiona Unamuno la definición de Dios como ser “absoluto” y “conciente”, y plantea como contraargumento que para que Dios fuese “inteligencia” y “voluntad creadora” precisaría un objeto de su conocimiento y de su creación, razón por la cual, no puede ser Absoluto.

El último cuaderno de juventud en que aparece Hegel es *Filosofía II*, donde Unamuno vuelve a citar un pasaje de la *Ciencia de la Lógica*:

Dice Hegel que el sentido científico y el sentido común están en oposición. “...es wäre sich vielmehr über jene Verwunderung zu verwundern, die sich so neu in der Philosophie zeigt und vergisst, dass in dierer Wissenschaft ganz andere Bestimmungen vorkommen als im gewöhnlichen Bewusstseyn und im sogenannten genuinen Menschenverstande, der nicht gerade der gesunde, sondern auch der zu Abstractionen und zu dem Glauben oder vielmehr Aberglauben an Abstractionen heraufgebildete Verstand ist.” (FL, 31-32)³⁶⁹

El texto recoge una diatriba contra el “sentido común”, que Hegel entendía como depósito de la fe. Desde ahí, Unamuno opone al sentido común el conocimiento filosófico, que es en el que, a su juicio, vive el “entendimiento sano”. Conviene mencionar, además, que dicho texto aparece en el ejemplar de Unamuno marcado con una línea vertical en el margen, por lo que se evidencia una transición de la lectura de la obra a la redacción de los textos filosóficos del joven pensador vasco. Por otra parte, no es esta la única marca de lectura que conserva la *Ciencia de la Lógica*. Conforme a su sistema habitual de marcas de lectura, Unamuno anotó en la última página de su ejemplar de dicha obra la numeración de dos páginas. La primera es la página 76, correspondiente al texto citado y junto a la cual anotó “contra el sentido común”, lo cual aseveraría nuestra interpretación. La otra página marcada es la 124, junto a la cual, anotó el término “intelectualismo”. El texto en cuestión es el siguiente:

Bestimmung und Beschaffenheit sind so voneinander unterschieden; Etwas seiner Bestimmung nach gleichgültig gegen seine Beschaffenheit. Das aber, was Etwas an ihm hat, ist

³⁶⁹ “es wäre sich vielmehr über jene Verwunderung zu verwundern, die sich so neu in der Philosophie zeigt und vergißt, daß in dierer Wissenschaft ganz andere Bestimmungen vorkommen als im gewöhnlichen Bewußtsein und im sogenannten genuinen Menschenverstande, der nicht gerade der gesunde, sondern auch der zu Abstractionen und zu dem Glauben oder vielmehr Aberglauben an Abstractionen heraufgebildete Verstand ist.” HEGEL, George Wilhelm Friedrich. *Wissenschaft der Logik*, vol. I. Berlin: Verlag von Duncker und Humblot, 1841, p. 76. CMU, u-1260. “antes bien habría que asombrarse de aquel asombro, que se muestra tan nuevo en la filosofía y olvida que en esta ciencia se presentan determinaciones diferentes por completo de las que se ofrecen en la conciencia ordinaria y en el llamado sentido común de los hombres que no es precisamente el entendimiento sano (o buen sentido), sino el conformado también para las abstracciones y para la fe o más bien para la creencia supersticiosa en las abstracciones.” HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciencia de la Lógica* (traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo). Buenos Aires: Solar, 1968, p. 79.

die sie beide verbindende Mitte dieses Schlusses. Das Am-Etwas-Sein zeigte sich aber vielmehr in jene beiden Extreme zu zerfallen. Die einfache Mitte ist die Bestimmtheit als solche; ihrer Identität gehört sowohl Bestimmung als Beschaffenheit an.³⁷⁰

Este fragmento pertenece al libro primero de la *Ciencia de la Lógica*, dedicado al “Ser”, en concreto, al capítulo “El ser determinado o la existencia (*Dasein*)”, donde Hegel analiza la noción de “término” o “límite”, concibiéndolo como “mediación” a partir del uso del silogismo. Es muy probable que por esa razón anotase Unamuno al margen, con una finalidad crítica, la palabra “intelectualismo”. A este concepto de silogismo, que denota “intelectualismo”, el vasco parece oponer su concepto de “lucha” o “agonía”, siguiendo en ese punto a Jacob Böhme, al que Hegel se refiere en el mismo capítulo.³⁷¹ Nuestra lectura se aproxima así a la que realizó Rivera de Ventosa a partir de esta marca de lectura, a propósito de la cual, planteaba:

¿Lo subrayó porque lo aceptaba, como sucede en otras ocasiones, v. g., cuando Hegel habla contra el sentido común? Nos parece que en esta ocasión el subrayado tiene más bien un signo manifiestamente negativo. Hablando en fórmula hegeliana, pudiéramos decir que si Hegel es la tesis del puro racionalismo, Unamuno es su antítesis. Porque hay que advertir que la razón que combate sañudamente Unamuno no es sólo ni primordialmente la razón positivista, tipo Spencer, sino, ante todo, la razón hegeliana, que acaba siempre en pura vaciedad. Esta vaciedad la advirtió el corazón impetuoso de Unamuno y protestó para siempre de esta razón nihilizante.³⁷²

El posible déficit de esta interpretación radica en que tanto Rivera de Ventosa como nosotros mismos estaríamos aludiendo más bien al Unamuno maduro y antirracionalista, al pensador agónico, cuando las marcas de lectura pertenecen más bien a su etapa de juventud, cuando todavía estaba entregado a su fervor racionalista.

³⁷⁰ HEGEL, George Wilhelm Friedrich. *Wissenschaft der Logik*, vol. I. Berlin: Verlag von Duncker und Humblot, 1841, pp. 124-125. CMU, u-1260. “Destinación y constitución se distinguen así la una de la otra; el algo según su destinación es indiferente con respecto a su constitución. Pero lo que el algo tiene en él, es el término medio que vincula los dos (términos extremos) de este silogismo. Pero el ser en algo se mostró antes bien como quebrantándose en aquellos dos extremos. El simple término medio es la determinación como tal; a su identidad pertenece tanto la destinación como la constitución”. HEGEL, George Wilhelm Friedrich. *Ciencia de la Lógica* (traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo). Buenos Aires: Solar, 1968, p. 111.

³⁷¹ Lo que hace Hegel aquí es discutir el concepto de “negación” de Spinoza en su formulación “omnis determinatio est negatio”. A su juicio, ese concepto spinociano de negación no salva la sustancialidad de los individuos, y por ello acude Hegel como contrapunto al concepto de Jacob Böhme de “cualidad”, que Böhme había calificado como “propiedad”. Esto es lo realmente importante aquí, cómo se entiende el concepto de propiedad, no reduciendo su significado a “algo propio”, sino destacando que es por medio de esa propiedad como “algo se mantiene en relación con otro de una manera particular”. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciencia de la Lógica* (traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo). Buenos Aires: Solar, 1968, p. 103. Por lo tanto, la propiedad mantiene la relación con otro sin perder la propia individualidad, sino más bien acrecentando la individualidad en su relación con el otro. Ese movimiento hacia afuera sin perder la individualidad es lo que Böhme llama *Qualierung* -“cualificación”-, que es a su vez la fuerza de tensión a partir de la cual se engendra la vida, entendida como inquietud y lucha. En ese sentido, afirma Hegel que la “cualidad” lleva “en sí misma su propia inquietud, según la cual, se engendra y se mantiene solo en la lucha.” *Ibidem*, p. 104.

³⁷² RIVERA DE VENTOSA, Enrique. *Unamuno y Dios*. Madrid: Encuentro, 1985, p. 126.

Un último foco de influencia que podríamos señalar de Hegel sobre el joven Unamuno nos llevaría a su concepto de intrahistoria. Aunque más adelante someteremos a examen esta noción,³⁷³ es preciso adelantar aquí cómo parte de la crítica unamuniana ha desmentido que la filosofía de la historia de Unamuno sea hegeliana, reconociendo que existen ciertas semejanzas con el *Volksgeist* de Hegel, pero advirtiendo también que es mucho más lo que los separa. Así, si el alemán supedita el decurso de la historia a un Espíritu Absoluto que se desenvuelve en un proceso dialéctico, la intrahistoria de Unamuno es ajena a ese cierto determinismo histórico.³⁷⁴ Además, el filósofo vasco sitúa ese desarrollo no en una dimensión racional y consciente, sino precisamente en lo inconsciente, es decir, en lo que para Hegel constituían los márgenes de la historia.

Para cerrar este capítulo, vamos a ocuparnos, aunque de forma sumaria, de la presencia de Hegel en la filosofía de madurez de Unamuno, asunto ante el cual tampoco existe consenso entre los estudios unamunianos. Algunos investigadores, como Abellán, Cerezo Galán o Manuel Pizán, sostienen que la estructura dialéctica hegeliana se instala desde los primeros textos filosóficos de Unamuno en la base de su pensamiento, definiendo en buena medida su filosofía de madurez.³⁷⁵ A mi juicio, esta afirmación

³⁷³ Cfr. pp. 832-842.

³⁷⁴ Sobre este punto, podemos traer a colación el testimonio de Pascual Mezquita: “Los estudiosos de Unamuno han intentado establecer relaciones de afinidad e influencia entre el *volksgeist* hegeliano y el pueblo intrahistórico del primer Unamuno, [...] Efectivamente, hay similitudes con el *volksgeist* hegeliano, sin embargo no en la supeditación de éste a una sustantiva Razón -la ‘Astucia de la Razón’- a la que todo obedece; faltaría, además, la síntesis dialéctica [...] y otros muchos elementos, propios de un sistema lógico-conceptual muy lejano al de nuestro autor.” PASCUAL MEZQUITA, Eduardo. En torno a las lecturas historicistas del primer Unamuno. CCU, XXX, 29.

³⁷⁵ Abellán afirma que Unamuno “siempre conservó una admiración invariable” hacia Hegel y que “las huellas de su pensamiento se observan continuamente en sus obras, y si la mayoría de las veces se rebela contra el idealismo, a favor del hombre concreto, [...] en otras muchas se advierte una concepción idealista del conocimiento.” ABELLÁN, José Luis. *Miguel de Unamuno a la luz de la psicología*. Madrid: Tecnos, 1964, p. 64. En una línea cercana, Cerezo Galán sostiene que Hegel nunca dejó de ser un punto de referencia fundamental en la filosofía del Unamuno maduro: “pese a todo, no desaparecerá, siquiera sea como intención utópica, la pretensión a la armonía de los contrarios ni la idea del conflicto como estructura dinámica de la realidad.” CEREZO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 126. En este mismo sentido, Manuel Pizán habla de una “auténtica militancia” y de una “huella omnipresente de Hegel en Unamuno”, y afirma que “toda su estructura mental está montada sobre una base dialéctica [...] Unamuno, pues, es declaradamente hegeliano, [...] / Es cierto que nuestro pensador rechaza toda abstracción y escape idealista. Pero en Hegel, para Unamuno hay algo fundamental, que puede y debe salvarse: el proceso dialéctico.” PIZAN, Manuel. *El joven Unamuno. Influencia hegeliana y marxista*. Madrid: Ayuso, 1970, pp. 20-21. p. 20. Más adelante, insiste Pizán sobre lo mismo: “a través del examen de su obra juvenil *Filosofía Lógica*, [...] tenemos la prueba definitiva de una influencia directa y sistemática de Hegel muy fuerte, que ha persistido, más o menos implícitamente, en toda su obra. En Hegel aprenderá a filosofar, y todo su pensamiento no es sino una resonancia, distorsionada y con frecuencia arrojada con su particular terminología apasionada, de las ideas de la dialéctica.” *Ibidem*, p. 55. Sin embargo, al final de su estudio, matiza que tras la crisis del 97, Unamuno dejó atrás el hegelianismo, virando hacia el irracionalismo. Desde ahí, define esta crisis como “una

solo se puede sostener con matices, puesto que la dialéctica hegeliana no está presente en la filosofía trágica de Unamuno, al no resolver estas contiendas entre términos contrarios en una “síntesis” superadora. Es más, ni siquiera las resuelve en una “armonía de contrarios”, sino que las ubica en una tensión agónica irresoluble, desde la cual realiza la “afirmación alternativa de los contradictorios”. Es decir, lo que hace Unamuno es instalarse en el conflicto, afirmar la tragedia irresoluble como inherente a la vida misma. A esto mismo se refiere Cirilo Flórez cuando establece que “la diferencia entre Unamuno y Hegel reside en que Hegel es dialéctico, que quiere decir que encuentra síntesis para esa inquietud; mientras que para Unamuno no hay síntesis posible y por eso califica a la vida trágica.”³⁷⁶ Esta línea es la que han seguido los unamunistas que han cuestionado ese fondo hegeliano de la filosofía de don Miguel, como François Meyer, García Mateo o Morón Arroyo.³⁷⁷ Especialmente clarividente sobre este punto ha sido Pedro Ribas, que ha negado el fondo hegeliano del pensamiento de Unamuno en su madurez, demostrándolo con sólidos argumentos.³⁷⁸

renuncia a las ambiciosas construcciones filosóficas sistemáticas de su juventud”, y sentencia: “El Unamuno filósofo sistemático, el hegeliano y el dialéctico militante, ha muerto.” *Ibidem*, pp. 59-61.

³⁷⁶ FLÓREZ MIGUEL, Cirilo. Unamuno y Salamanca. *Salamanca. Revista de Estudios*, 1998, nº 41, pp. 17-18.

³⁷⁷ García Mateo explica a este respecto las distancias entre Unamuno y Hegel en la medida en que “la dialéctica de don Miguel no es ternaria como la de Hegel, sino binaria, no quiere convertir la contradicción en una totalidad sistemáticamente armoniosa...” GARCÍA MATEO, Rogelio. La dialéctica de Unamuno: Ni Hegel ni Kierkegaard. Peculiaridad de su pensamiento. En *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno* (edición de Dolores Gómez Molleda). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1989, pp. 475-478. A su juicio, Unamuno quiso hacer de la “conflictividad ontológica” el centro de su filosofía; opinión que comparte con François Meyer, el cual situó la “afirmación alternativa de los contradictorios” en la base de la ontología unamuniana, en lugar de reducirla a mero procedimiento: “la contradicción forma la estructura irreductible del ser y el primer estatuto de la ontología...” MEYER, François. *La Ontología de Miguel de Unamuno*. Madrid: Gredos, 1962, p. 18. En la misma línea, Morón Arroyo sostiene que la fuente de la lucha de contrarios, tal y como la concibe el filósofo vasco, no es la dialéctica de Hegel sino la “conciencia de íntima contradicción” de Kierkegaard; de ahí que su filosofía, en lugar de como “dialéctica” se defina como “polémica”. “La oposiciones que construyen gran parte de los libros y novelas de Unamuno, tampoco son realizaciones dialécticas; son oposiciones de contrarios, puramente estáticas, es decir, que no tienen solución en ninguna resultante positiva de las oposiciones: el sentimiento trágico no encuentra más solución que consolarse en la tragedia misma;...” MORÓN ARROYO, Ciriaco. *Hacia el sistema de Unamuno: estudios sobre su pensamiento y creación literaria*. Palencia: Cálamo, 2003, p. 203.

³⁷⁸ “De haber significado el pensamiento de Hegel algo hondo para Unamuno, tendría que haber quedado reflejado en su producción intelectual. El proclamado hegelianismo de Unamuno, no puede ser, pues, tomado en sentido literal, como tantas afirmaciones que Unamuno realiza sobre su propia trayectoria intelectual.” RIBAS, Pedro. Unamuno lector de Hegel. CCU, XXIX, 114. En este sentido, advierte Pedro Ribas en otro estudio la cautela con que hay que obrar ante las afirmaciones autobiográficas de Unamuno y propone una “lectura crítica” de las mismas. Desde ahí, dice, podremos advertir que cuando Unamuno se declara “hegeliano” en 1901 es porque entonces se ha alejado del positivismo, y declararse cercano al hegelianismo es una forma de reforzar ese distanciamiento. Así pues, según Pedro Ribas, “la declaración de Unamuno en la carta de 1901 a Federico Urales es, más que una proclamación de hegelianismo capaz de servir de guía útil a los interpretes del autor español, una manifestación de su apartamiento del positivismo.” RIBAS, Pedro. *Para leer a Unamuno*. Madrid: Alianza, 2002, p. 118. A esto mismo se refiere Juaristi cuando escribe: “Parece claro que Unamuno, en su juventud, fue mucho menos receptivo

En suma, a partir de este análisis de la lectura que hizo Unamuno de la *Ciencia de la Lógica* y de la presencia de Hegel a través de citas y referencias en sus textos de juventud, podemos deducir que el pensador vasco no realizó entonces un estudio pormenorizado de la obra de Hegel, como tampoco lo haría en su madurez. Sus conocimientos de la filosofía hegeliana casi siempre procedieron de fuentes indirectas, a excepción de su lectura juvenil de la *Ciencia de la Lógica* que, como vimos, también puede ponerse en solfa. Esto explicaría sus carencias a la hora de emplear e interpretar elementos de la filosofía hegeliana, como ha observado Morón Arroyo: “el Hegel de Unamuno es el Hegel standard que encontramos resumido en los textos; en vano buscaríamos en las alusiones unamunianas algo que nos ayude a una mejor comprensión de la obra del alemán, una exposición matizada de ninguna tesis hegeliana.”³⁷⁹ En todo caso, no cabe sino reconocer que fue una lectura fructífera y que le dio para pensar durante años, como el mismo Unamuno reconoce en una carta a Clarín del 10-V-1900: “Leo poco, porque leí mucho; sólo Hegel me ha alimentado para largo rato.”³⁸⁰ Quizás este “me ha alimentado” exprese inconscientemente una de las claves del hegelianismo de Unamuno, que consiste, al igual que en su relación con otros autores, en la “apropiación”, es decir, en una lectura subjetivizada, cuyo fin no era otro que ilustrar el propio pensamiento desde la interpretación personal de elementos de filosofías ajenas.

III.2.1.7. Kant

Al igual que le sucedió con Hegel, las primeras referencias de Kant que tuvo Unamuno procedían de Balmes y su *Filosofía Fundamental*, en la que el filósofo de Königsberg tenía además una importante presencia. Para una lectura directa, a juzgar por las referencias autobiográficas del propio Unamuno, habría que esperar hasta sus años de estudiante en Madrid, según él mismo reconoce en el artículo “La afanosa grandiosidad española” (1934): “Al que leía para aprender en él alemán, era a Hegel. Y a Kant, ¡claro! Esto a mis dieciocho años, y solo, y sin guía.” (OCE, IV, 1127) Ahora bien, como hemos advertido reiteradamente en este trabajo, debemos andar con cautela ante este tipo de afirmaciones. Desde luego, si leyó a Kant en esta época, tuvo que ser necesariamente en alemán o en una traducción francesa, pues la primera traducción al

al hegelianismo que lo que más tarde, cuando le interesó minimizar su deuda con los positivistas, pretendió haberlo sido...” JUARISTI, Jon. *Miguel de Unamuno*. Madrid: Taurus, 2012, p. 17.

³⁷⁹ MORÓN ARROYO, Ciriaco. *Hacia el sistema de Unamuno: estudios sobre su pensamiento y creación literaria*. Palencia: Cálamo, 2003, p. 180.

³⁸⁰ V. V. A. A. *Epistolario a Clarín* (prólogo y notas de Adolfo Alas). Madrid: Escorial, 1941, p. 101.

castellano de una obra de Kant fue la de José del Perojo de la *Crítica de la razón pura*, que se publicó en 1883 y además quedó incompleta. Por otra parte, si ya nos planteaba dudas que Unamuno hubiese podido aprender alemán leyendo a Hegel, lo mismo podemos decir a propósito de Kant. Con apenas 18 años y nociones muy básicas de la lengua alemana, es poco probable que acertara a comprender en toda su complejidad los abstrusos escritos del filósofo germano en su propia lengua. Pese a ello, buena parte de la crítica unamuniana que se ha pronunciado al respecto, asevera que entre 1882 y 1883, Unamuno leyó *Kritik der reinen Vernunft -Crítica de la razón pura-* (1781-87), llegando incluso a extender esa lectura a las otras dos *Críticas: Kritik der praktischen Vernunft -Crítica de la razón práctica-* (1788) y *Kritik der Urteilskraft -Crítica del juicio-* (1790).³⁸¹ González Caminero ha sido uno de los que mayor énfasis ha puesto en el carácter primordial de esta influencia kantiana sobre Unamuno:

Kant sí señala una nueva época en la vida de Miguel de Unamuno. Influyó en él doblemente, con sus escritos y con su prestigio. Unamuno lo entrevió de niño a través de Balmes, se empapó de joven en sus doctrinas, y su mentalidad, la mentalidad kantiana, quedó grabada a fuego ardiente de por vida. Lo grave no fue solamente que Unamuno profesara teorías kantianas, sino que su cabeza no pudiese pensar en adelante sino con el criterio del de Koenigsberg. Muchas otras influencias se sobrepusieron a esta primera y avasalladora de Kant, pero ninguna la destruyó eliminándola o absorbiéndola, antes al contrario, todas encontraron en ella una preparación adecuada del terreno y una colaboración más o menos visible, pero real.³⁸²

La explicación a estas interpretaciones que afirman una lectura de Kant por parte de joven Unamuno se encuentra, a mi juicio, en el fragmento anterioremente citado del artículo “La afanosa grandiosidad española” y en una carta a Vaz Ferreira del 28-V-1908, donde escribía el vasco: “Mi afición primera fue a la filosofía, de la que pasé luego a los estudios religiosos y hasta a la teología; aterrado de la crítica de la razón pura, que destruía mis más vitales esperanzas, me volví a la constructiva de la razón pura.”³⁸³ A partir de esta última cita, diferentes investigadores como Fernández

³⁸¹ Blanco Aguinaga afirma que la “*Crítica de la razón pura* opera en el joven universitario de 1880-1884 de forma negativo, [...] haciéndole dudar de la heredada visión religiosa del mundo.” BLANCO AGUINAGA, Carlos. *Juventud del 98*. Madrid: Taurus, 1997, p. 79. En la misma línea, sostiene García Mateo: “por el año 1882 cayó en sus manos la *Crítica de la razón pura*, que le dice que su intento por racionalizar la fe es imposible.” GARCÍA MATEO, Rogelio. El problema de Dios en el joven Unamuno (1890-1900). En *El joven Unamuno en su época*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1997, p. 95. Jon Juaristi se atreve incluso a ubicar el lugar de esa lectura, haciéndola también relativa a su época de estudiante: “En la biblioteca del Ateneo, Unamuno leyó a Kant -*Crítica de la Razón Pura*-...” JUARISTI, Jon. Unamuno: guerra e intrahistoria. En *En el 98 (Los nuevos escritores)*. Madrid: Visor Libros y Fundación Duques de Soria, 1997, p. 48. Por su parte, Colette y Jean-Claude Rabaté afirman que: “Entre 1882 y 1883, el estudiante empieza la lectura de la *Críticas* de Kant...” RABATÉ, Colette, y RABATÉ, Jean-Claude. *Miguel de Unamuno. Biografía*. Madrid: Taurus, 2009, p. 59.

³⁸² GONZÁLEZ CAMINERO, Nemesio. *Unamuno. Trayectoria de su ideología y crisis religiosa*, vol. I. Santander: Universidad Pontificia de Comillas, 1948, pp. 85-86.

³⁸³ UNAMUNO, Miguel de. *Epistolario americano (1890-1936)* (edición, introducción y notas de Laureano Robles). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1996, pp. 304-305.

Turienzo y Cerezo Galán, han afirmado una influencia decisiva de Kant sobre el joven Unamuno, subrayando la incidencia que tuvo en su proceso de racionalización de la fe y en la pérdida de la misma, y también en su ulterior alejamiento del positivismo.³⁸⁴ Esta interpretación, sin embargo, ha sido desmentida por Rivera de Ventosa, a cuyo juicio, la influencia de Kant sobre el joven Unamuno no fue tan crucial como parece a primera vista.³⁸⁵ A su vez, frente a este cuestionamiento se ha posicionado Sarasa San Martín, otro de los investigadores que más ha insistido en esta relación de influencia y que llega a afirmar que “el kantismo representa la orientación epistemológica fundamental de Unamuno” en su periodo de madurez, pero también en su juventud, concluyendo a este último respecto, frente a Rivera de Ventosa, que “este influjo sí fue decisivo o, por lo menos, muy importante.”³⁸⁶ Lo que sí reconoce Sarasa San Martín son los limitados conocimientos de la filosofía de Kant que manifestó Unamuno, tanto en su juventud como en su madurez.³⁸⁷ Por otro lado, los investigadores que han analizado esta influencia a partir del examen de los textos filosóficos del joven bilbaíno tampoco llegan a un consenso. Así, Escamilla Valera sostiene que la lectura de Kant sí influyó

³⁸⁴ Fernández Turienzo afirma “el influjo de Kant en la formación de su pensamiento”. FERNÁNDEZ TURIENZO, Francisco. *Unamuno, ansia de Dios y creación literaria*. Madrid: Alcalá, 1966, p. 27. A ello, añade en un trabajo posterior: “Por su carta a Vaz Ferreira sabemos igualmente que estudió la *Crítica de la razón pura* de Kant, ésta no fue capaz de darle el consuelo esperado, por eso prefiere la *Crítica de la razón práctica*, no en su tenor literal ni en su contenido, sino por el hecho de que en ella vuelve Kant por los fueros del orden moral, sin vinculación de ninguna clase, ni dependencia de lo que nos pueda decir la razón acerca de Dios, del alma, de la realidad.” FERNÁNDEZ TURIENZO, Francisco. El sentimiento trágico de Unamuno: Historia del texto y dialéctica de la razón y la fe. En *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno* (edición de Dolores Gómez Molleda). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1989, p. 298. Por su parte, Cerezo Galán sostiene que “la postura de Unamuno había quedado fijada desde la crisis religiosa, que le llevó de joven a la pérdida de su fe católica, y en la que la lectura de Kant jugó un papel decisivo.” CEREZO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 522. No obstante, matiza también que la participación de Kant en el devenir espiritual de Unamuno hay que situarla, no tanto entre las raíces de su crisis de fe, sino en su salida del positivismo. Desde ahí, sostiene a propósito de su proceso de racionalización de la fe que: “La influencia en este punto fue más hegeliano-positivista [...] que propiamente kantiana, pues será el kantismo el que lo libraré más tarde del angosto cientificismo positivista.” *Ibidem*, p. 127.

³⁸⁵ “este influjo no fue en la primera época decisivo. Kant vendrá a presionar fuertemente la mente de Unamuno cuando éste reflexione para esclarecer su fe con su razón. Pero en sus años juveniles este problema no se le había planteado. Entonces el gran problema era el sí o el no ante la existencia de Dios. No el de hallar en la razón motivos de apoyo para su fe, que será el gran problema de los días de su plenitud física y mental. Por todo ello, pensamos que el supuesto influjo kantiano, que en la ausencia de Dios padeció Unamuno, es inexistente. [...] De todo ello concluimos que si Unamuno entendió algo de las Críticas kantianas no pudo hallar en ellas base para su ateísmo juvenil.” RIVERA DE VENTOSA, Enrique. *Unamuno y Dios*. Madrid: Encuentro, 1985, pp. 98-99.

³⁸⁶ SARASA SAN MARTÍN, José. *El problema de Dios en Unamuno*. Bilbao: Diputación Foral de Vizcaya, 1989, pp. 83-84. Incluso afirma unas páginas más adelante que “son muchos los autores que han influido en el pensar filosófico de Unamuno. Pero [...] el influjo de Kant supera a todos los demás.” *Ibidem*, p. 178.

³⁸⁷ “Unamuno hizo suya la epistemología idealista kantiana, pero sin percatarse de los límites y defectos de sus presupuestos. Por consiguiente, para nosotros el fallo de Unamuno consistirá, sobre todo, en que no sometió a una revisión crítica los presupuestos de la epistemología kantiana y su incorporación a ella.” *Ibidem*, p. 85.

decisivamente en el pensamiento racionalista del joven Unamuno, sobre todo, en su “manera de pensar”, a la que adscribe un “marcado carácter kantiano”.³⁸⁸ En cambio, Nazzareno Fioraso, que ubica la lectura de Kant por parte del joven Unamuno después de 1884, habla de un conocimiento “manualístico” de la filosofía kantiana y califica su influencia como “limitada” en este periodo, subrayando sin embargo que sí fue una influencia fuerte en su etapa de madurez.³⁸⁹

Por mi parte, considero que Unamuno no llegó a leer directamente a Kant en estos años de juventud, sino que conoció su pensamiento por referencias indirectas, como pudieron ser Balmes, las clases de la Universidad Central o la *Revista Contemporánea*, principal medio de difusión del neokantismo y de la doctrina de Kant en España durante esta época.³⁹⁰ Las referencias al filósofo de Königsberg en sus textos juveniles dan prueba de una cierta proximidad, pues emplea elementos de su filosofía, pero en ningún caso lo cita, como sí hacía con los filósofos a los que sí leyó, caso de Hegel o Spencer. A esto habría que añadir que la edición de la *Crítica de la razón pura* de la biblioteca personal de Unamuno no contiene ninguna marca de lectura.³⁹¹ Podemos concluir, por tanto, a partir de nuestro examen de los escritos filosóficos del

³⁸⁸ Esta investigadora dice apreciar en los escritos más tempranos de Unamuno “una línea de pensamiento marcadamente racionalista-positivista y un marcado carácter kantiano, no tanto en los contenidos de su pensamiento [...] como en la manera de pensar, forjada a través de la lectura de las 3 *Críticas*.” ESCAMILLA VALERA, Ascensión. *Genesis de la concepción de intrahistoria en Miguel de Unamuno*. Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 1997, p. 123.

³⁸⁹ “Anche si rispetto ad Hegel il filosofo di Königsberg avrà un’influenza meno evidente, essa è forse più incisiva, ed andrà via via crescendo dopo la crisi del 1897. Mas sarà un’influenza limitata, in quanto in Kant, come in tutti gli altri filosofi, Unamuno vede sostanzialmente solo quello che vuole vedere, avvicinandovisi più per confermare le proprie idee che per discuterle attraverso un confronto aperto. / [...] Una conferma viene dall’edizione della *Crítica della ragion pura* presente nella Casa-Museo Unamuno, che è del 1884. La lettura dell’opera è quindi probabilmente successiva a questa data, anche se non è da escludere che Unamuno l’avesse letta in un’altra edizione o nella prima parziale traduzione spagnola, uscita l’anno precedente. Buona parte della critica ritiene che Unamuno conoscesse presto il pensiero kantiano, ma le citazioni nei manoscritti giovanili, pur non smentendo queste ipotesi, non danno nemmeno conferma, dato che incontriamo più che altro citazioni generiche, le quali, inoltre, nelle rare volte eche sembrano farsi più precise, presentano interpretazione molto suggestiva. / [...] La conoscenza del pensiero del filosofo di Königsberg, soprattutto nel periodo giovanile, sembra più che altro una conoscenza manualistica, senza grandi approfondimenti o interpretazioni.” FIORASO, Nazzareno. *El giovane Unamuno. Genesi e maturazione del suo pensiero filosofico*. Milano: Mimesis, 2008, pp. 79-81. A esto, añade unas páginas adelante: “nel maturo Unamuno ci sarà una forte influenza kantiana, dato che egli si limiterà ad amminare il ‘salto’ dalla *Crítica della ragion pura* alla *Crítica della ragion pratica*.” *Ibidem*, p. 92.

³⁹⁰ Esta posibilidad de que Unamuno conociese la *Revista Contemporánea* ha sido abierta por Pedro Ribas, basándose en que ciertas tesis neokantianas allí recogidas son próximas a los planteamientos filosóficos que el joven bilbaíno fue desarrollando en sus textos juveniles. “Unamuno pudo conocer tanto la mencionada revista como las ediciones dirigidas por Perojo y beber así de esta orientación neokantiana, con la que sintonizaba bastante la línea que predomina en el cuadernillo *Filosofía Lógica*. Esta visión marcadamente positivista, [...] está muy presente en numerosos textos de Unamuno de los años ochenta y primeros noventa del siglo XIX. Léase, por ejemplo, ‘Evolución y revolución’, de la misma época del cuadernillo.” RIBAS, Pedro. *Para leer a Unamuno*. Madrid: Alianza, 2002, p. 135.

³⁹¹ KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Heidelberg: Georg Weiss, 1884. CMU, u-3893.

joven Unamuno, que lo más probable es que no llegase a leer directamente a Kant en esta época. Esto no implica, por otra parte, que no conociese la filosofía kantiana. De hecho, está presente en la terminología y en buena parte de los planteamientos epistemológicos de juventud del pensador bilbaíno. Ahora bien, tales conocimientos eran limitados, tendiendo Unamuno en muchos casos a la apropiación de elementos aislados de la filosofía kantiana y no llegando a ahondar en su compleja profundidad. Lo que sí sentía era una cierta veneración por Kant, como prueba el que solicitara en carta del 23-IX-1891 a su amigo Pedro Múgica, residente en Alemania, un pequeño busto de él.³⁹² Pero esto debemos interpretarlo más bien como un signo de fetichismo filosófico.

La primera mención a Kant en los cuadernos de juventud de Unamuno corresponde al cuaderno *Notas entre Madrid y Bilbao*, en concreto, a un texto que refleja su disyuntiva entre la posibilidad de una vida solitaria y entregada por entero al estudio, o un porvenir consagrado a su amor por Concha. En alusión a la primera posibilidad y desde la intuición de que el cultivo intelectual no había de conducirle a la felicidad, el bilbaíno pone como ejemplo a Kant:

El hombre solo va a todas partes expedito y libre, y puede alzar su vuelo porque no lleva peso sobre sí.

Kant no hubiera sido quien fue y tantos otros así si un dogal al cuello le hubiera atado al mundo.

Pero..., ¿es mejor acaso ser un Kant a ser un hombre feliz aunque oscuro? (NMB, 30)

Para encontrar una referencia más explícita a la filosofía de Kant habrá que esperar hasta el *Cuaderno XVII*, donde abordando la definición de “espacio”, acude Unamuno a una tesis de la *Crítica de la razón pura*: “De aquí que se puede definir el espacio diciendo que es *la forma sensible de la nada*. Y como por nada entiendo el puro ser subjetivo, viene a resultar la teoría kantiana de que el espacio es una forma sensible puramente subjetiva.” (CXVII, 10-11) Efectivamente, en el bloque titulado “Estética Trascendental”, que Kant destinó a fundamentar los principios *a priori* de la sensibilidad, dentro de la sección dedicada a “El espacio”, sostiene que el ser humano por medio del sentido externo se representa objetos como exteriores a él y que están ubicados en el espacio. Ahora bien, este espacio no es un concepto empírico basado en experiencias externas, sino una “necesaria representación *a priori* que sirve de base a todas las intuiciones externas”, es decir, es la “condición de posibilidad de los fenómenos”, y una condición subjetiva: “el espacio, mera forma de la intuición sensible

³⁹² “habrá por ahí algún busto pequeño, de un palmo de alto lo más, del excelso Kant...” EPM, 143.

externa”.³⁹³ Por tanto, en el sujeto está asentada como “propiedad formal” la posibilidad de ser afectado por objetos y de recibir una intuición, siempre desde la pura indeterminación, pues la forma de todos los fenómenos se da en el sujeto *a priori*, en cuanto intuición pura, previamente a toda percepción real.³⁹⁴ A eso parece referirse el comentario de Unamuno. Por otra parte, cabe la posibilidad de que la fuente aquí sea la *Filosofía Fundamental* de Balmes, que dedica los capítulos del 7 al 12 de su libro III a las cuestiones del espacio y la nada.³⁹⁵

Más adelante en el mismo *Cuaderno XVII*, vuelve a aparecer mencionado Kant, en esta ocasión, a propósito de la crítica que Unamuno empieza a desplegar sobre el racionalismo moderno y que orienta aquí hacia el subjetivismo trascendental kantiano, al que ataca desde una de sus bases filosóficas de juventud, el positivismo.

Llegó Kant y cuando ya se creía que las cosas habían entrado en caja y la razón humana había sido encerrada en sus límites, los mismos discípulos del maestro vuelven a reproducir los antiguos errores y se repite monótona y puntualmente el mismo círculo de los mismos sistemas. Kant arrancó del mundo externo y le volvió a sí misma a la razón, y esta dentro de sí volvió a discurrir el mismo círculo vicioso que había discurrido enajenada fuera de su propio seno. Kant arrasó el objeto e hizo a la ciencia subjetiva. (CXVII, 31-32)

Como vemos, esta crítica a Kant se inscribe dentro de una reivindicación positivista de lo objetivo, es decir, del régimen de los hechos. Por tanto, es el positivismo quien pone a Unamuno en guardia no sólo frente a Kant, sino también ante los que denomina “discípulos del maestro”, con lo cual no se refiere tanto a los neokantianos, que buscaban desde una perspectiva lógico-gnoseológica y desde las ciencias físico-matemáticas comprender los fundamentos de la objetividad, sino más bien al idealismo alemán, que desde Fichte hasta Hegel no hizo sino perpetuar lo que

³⁹³ KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura* (prólogo, traducción, notas e índice de Pedro Ribas), A-19/25, B-33/40. Madrid: Alfaguara, 2004, pp. 65-69.

³⁹⁴ En este sentido, escribe Kant: “Der Raum ist nichts Anderes, als nur die Form aller Erscheinungen äußerer Sinne, d. i. die subjektive Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äußere Anschauung möglich ist. / [...] Die beständige Form dieser Receptivität, welche wir Sinnlichkeit nennen, ist eine nothwendige Bedingung aller Verhältnisse, darin Gegenstände als außer uns angeschauet werden, und wenn man von diesen Gegenständen abstrahirt, eine reine Anschauung, welche den Namen Raum führt.” KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*, A-26/27. Heidelberg: Georg Weiss, 1884, p. 78. CMU, u-3893. “El espacio no es más que la forma de todos los fenómenos de los sentidos externos, es decir, la condición subjetiva de la sensibilidad. [...] / La forma constante de esa receptividad que llamamos sensibilidad es una condición necesaria de todas las relaciones en las que intuimos objetos como exteriores a nosotros y, si se abstrae de tales objetos, tenemos una intuición pura que lleva el nombre de espacio.” KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura* (prólogo, traducción, notas e índice de Pedro Ribas), A-26/27, B-42/43. Madrid: Alfaguara, 2004, p. 71.

³⁹⁵ En estas páginas, en las que Balmes presta especial a la opinión de Kant sobre este punto, encontramos el siguiente texto: “La extensión, [...] puede ser mirada como una condición necesaria de nuestras facultades sensitivas; Kant vio esta verdad, pero la exagera cuando niega al espacio una realidad objetiva, afirmando que no es más que una condición subjetiva *a priori* para que puedan recibirse impresiones: la forma de los fenómenos, esto es, de las apariencias, pero nada en la realidad.” BALMES, Jaime. *Filosofía Fundamental*, vol. I. París: Librería de Rosa, Bouret y Cía, 1851, p. 442. CMU, u-190.

Unamuno denomina aquí el “círculo vicioso” de la razón, es decir, una línea filosófica fundada en la razón y el sujeto, y que dejaba sin fundamento objetivo a la ciencia.

La siguiente mención a Kant en los textos de juventud de Unamuno nos lleva al cuaderno *Apuntes de Filosofía I*, donde escribe: “¿De la experiencia leyes necesarias y universales? Kant supone que no. Yo digo que sí.” (FI, 15) Evidentemente, se refiere a la *Crítica de la razón pura*, donde Kant intentó fundamentar *a priori* las condiciones de posibilidad del conocimiento, de toda ciencia en general y de la metafísica en particular. Lo hizo desde el método “crítico”, rechazando la experiencia sensible como fuente y estableciendo que la metafísica se fundamenta a partir de “juicios sintéticos *a priori*”, de validez universal y necesaria, y obtenidos por la razón pura al margen de la experiencia. Ante un Unamuno positivista como el que redactó este cuaderno, esta tesis kantiana era inaceptable; de ahí que la ponga en cuestión. Por otra parte, esta línea crítica frente al racionalismo moderno continuó vigente en el *Cuaderno XXIII*, donde volvió a apelar a la *Crítica de la razón pura* de Kant, si bien aquí podemos percibir cómo el pensador vasco había empezado ya a vislumbrar los límites del positivismo y a apelar al sentimiento.

La razón tiene sus límites de los que no puede pasar, cuando lo pretende se destruye a sí misma y se encierra en un círculo vicioso. Fuera de la razón hay algo pero no racional, el hombre no es sólo razón, la verdad no es sólo racional.

Así como las verdades de la ciencia no exigen fe, así la fe no exige raciocinio.

Lo único que la razón prueba y puede probar es su propia impotencia, ya Kant lo probó en su *Crítica de la razón pura*. Y el mismo Kant apeló al sentido íntimo. (CXXIII, 48)

Como vemos, Kant aparece en este texto a propósito de la cuestión de los límites de la razón, que por entonces empezaba a inquietar a Unamuno. Tomando conciencia de esos límites, apela a la fe y al sentido íntimo, entendiendo que es desde ahí desde donde el ser humano puede penetrar aquello que está más allá de la razón y que atañe a sus preocupaciones últimas. En esa dirección, apunta a la noción kantiana de “sentido íntimo”, que no debemos identificar con lo que en la *Crítica de la razón pura* denominó Kant “sentido interno”. Más bien parece referirse al “salto” kantiano de la *Crítica de la razón pura* a la *Crítica de la razón práctica*, motivado por la indemostrabilidad de los denominados los postulados de la razón práctica: la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y la libertad. Podemos entender, pues, el comentario de Unamuno como un reconocimiento a Kant por haber llevado a la racionalidad hasta sus propia límites y también como una interpretación de la filosofía kantiana en la línea abierta por el romanticismo y las corrientes irracionistas del siglo XIX. En ese sentido, este texto

puede constituir un anticipo de la posición que el filósofo vasco asumirá en su madurez a propósito de Kant.³⁹⁶

Paradójicamente, uno de los textos del joven Unamuno donde mejor se perciben los elementos kantianos es la *Filosofía Lógica*. Digo paradójicamente porque Kant no aparece mencionado en esta obra y porque el criterio dominante aquí es el positivista, tal y como ha observado Pedro Ribas.³⁹⁷ Pese a ello, la obra está impregnada por la filosofía kantiana, en el empleo de la terminología, en la asimulación del sentido “crítico” de Kant y en la manera de plantear la relación entre sujeto y objeto a nivel epistemológico, que no en su resolución.³⁹⁸

Por otra parte, la única cita literal de Kant que Unamuno recoge en sus textos de juventud pertenece al cuaderno donde está recogido el programa que presentó a las oposiciones de Psicología, Lógica y Ética de 1886. Entre los añadidos que incorporó a la versión inicial de dicho programa, el vasco situó en la cabecera el bloque “Moral”, junto a una cita de Schopenhauer, otra de Kant que dice: “Si la metafísica no va delante, no hay filosofía moral posible. Kant”³⁹⁹ Se refiere a una tesis recogida en las páginas iniciales de *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten -Fundamentación de la metafísica de las costumbres-* (1785).⁴⁰⁰ Sin embargo, dicha obra no figura en la biblioteca de Unamuno, por lo que la fuente probablemente sea indirecta.

Continuando con los programas de oposiciones, esta influencia kantiana también aparece en el que presentó en 1888 para la Cátedra de Metafísica de la Universidad de

³⁹⁶ Un ejemplo de ello lo encontramos en *Del sentimiento trágico de la vida* (1913), donde escribe: “Hay en la filosofía de este hombre Kant, [...] el salto de la *Crítica de la razón pura* a la *Crítica de la razón práctica*. Reconstrúyese en esta, digan lo que quieran los que no ven al hombre, lo que en aquella abatió, después de haber examinado y pulverizado con su análisis las tradicionales pruebas de la existencia de Dios. [...] / Kant reconstruyó con el corazón lo que con la cabeza había abatido.” OCE, VII, 111.

³⁹⁷ “podemos observar cierta presencia de la filosofía de Kant, aunque de ninguna manera su sistema. En la *Filosofía Lógica* prevalece una línea positivista que, en términos generales, es extraña a la filosofía del autor de las *Críticas*.” RIBAS, Pedro. *Para leer a Unamuno*. Madrid: Alianza, 2002, pp. 133-134. A esto, añade poco después: “Naturalmente, dentro de la generalidad y esquematismo en que se mueve este cuadernillo no se puede hablar de especial influencia de Kant, sino de una presencia difusa dentro de una línea predominantemente positivista, [...] Pero esta predominancia positivista no excluye la presencia de elementos kantianos y neokantianos en el cuadernillo.” *Ibidem*, p. 135.

³⁹⁸ Sobre esto mismo, ha señalado Pedro Ribas en otro estudio: “la tesis general es una aceptación de la crítica kantiana; en algunas ocasiones utiliza el vocabulario del filósofo de Königsberg. Así, por ejemplo, Unamuno distingue entre materia y forma del conocimiento: ‘En toda idea hay materia y forma, componentes y compuestos, aquéllos pertenecen al objeto, este al sujeto’. Para definir el objeto emplea estas palabras kantianas: ‘el objeto es una síntesis de varias representaciones’.” RIBAS, Pedro. Unamuno y Kant. *Anuario del Departamento de Filosofía -Universidad Autónoma de Madrid-*, 1989-1990, p. 198.

³⁹⁹ UNAMUNO, Miguel de. *Programa de Psicología, Lógica y Ética*, p. 43. CMU, caja 68/13.

⁴⁰⁰ “la ley moral, en su pureza y legítima esencia [...] no puede buscarse más que en una filosofía pura; esta metafísica deberá, pues, preceder, y sin ella no podrá haber filosofía moral ninguna...” KANT, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (edición y traducción de Manuel García Morente). Madrid: Espasa-Calpe, 1963, p. 20.

Valladolid. Aquí ha observado Sarasa San Martín, a propósito de la cuestión de la imposibilidad de la metafísica como ciencia, que Unamuno replanteó en dicho programa, ciertas similitudes con las conclusiones a que llegó Kant en la *Crítica de la razón pura*, afirmando que “los puntos de kantismo [...] en el programa metafísico del joven Unamuno, no son de detalle superficial sino de fondo, no son de matiz sino de estructura.”⁴⁰¹ Por nuestra parte, no hemos acertado a ver ese paralelo.

La última aparición de Kant en los textos de juventud de Unamuno pertenece al *Cuaderno XXXI*. Se trata de una mención elogiosa, relativa a la contribución de la filosofía de Kant al curso del pensamiento y de la historia, en concreto a la cohesión de que dotó al proyecto de la modernidad.

Los mismos que consideran a Kant, a un *filósofo* como dicen con desdén, como un ser poco menos que inútil, perdido en las nubes y escudriñando arcanos cuya solución a nadie importa, esos mismos viven de la obra del pensador, se aprovechan de los beneficios que produjo el movimiento que él inició. No creó Kant estas ventajas, pero señaló dirección a fuerzas desperdigadas, concertó en una obra común inteligencias que caminaban cada cual por su lado, y todos juntos labraron en gran parte nuestra moderna cultura. (CXXXI, 34-35)

Por último, podemos apuntar a propósito de esta influencia de Kant sobre el joven Unamuno la notable presencia del pensador alemán en las notas de estética de sus cuadernos. Dicha presencia resulta visible en la medida en que su planteamiento se fue abriendo a una estética subjetivista en sentido moderno y también en tanto que apelaba a la ligazón, dentro de la “percepción de la belleza”, entre el “sentimiento de placer” que genera y nuestro entendimiento.⁴⁰² Asimismo, otras proximidades con la estética kantiana podemos encontrarlas en la categoría de “genio”, que juega un papel central dentro de la estética de este joven Unamuno, y en la concepción del arte como en un fin en sí mismo, que podríamos vincular con las condiciones de la actitud estética ante la naturaleza de lo bello que estableció Kant en la *Crítica del juicio*.⁴⁰³

De todo lo dicho podemos deducir que, más allá de ciertas críticas realizadas a la filosofía de Kant desde su positivismo de juventud y más allá del conocimiento limitado que tenía de esta, la relación del joven Unamuno con el filósofo de Königsberg se define por la herencia de no pocos elementos de su filosofía, en unos casos por aseveración y en otros por reacción. Hablamos de herencia porque parte de esos elementos estarán presentes en el pensamiento de Unamuno, tanto en esta etapa de juventud como en su madurez, incluso con más fuerza en esta última. Esa fue la lectura de François Meyer,

⁴⁰¹ SARASA SAN MARTÍN, José. *El problema de Dios en Unamuno*. Bilbao: Diputación Foral de Vizcaya, 1989, p. 181.

⁴⁰² Cfr. pp. 943-944.

⁴⁰³ Cfr. pp. 950-952.

que subrayó el fondo kantiano de la filosofía de madurez de Unamuno a partir de su “manera kantiana de pensar” y, sobre todo, del dualismo de la teoría kantiana del conocimiento, que Unamuno radicaliza.⁴⁰⁴ De la misma opinión es Cerezo Galán, para quien la influencia de Kant se hace visible más bien tras esta primera etapa de juventud y que llega a afirmar que la filosofía de la tragedia del Unamuno maduro se nutre tanto del criticismo como del dualismo fenómeno-noumeno.⁴⁰⁵ También Serrano Ramírez ha ubicado a Kant en la base del tragicismo de Unamuno, pero apelando al giro de la *Crítica de la razón pura* a la *Crítica de la razón práctica*, y no en relación al proceso de racionalización de la fe de sus años de estudiante, como vimos con García Mateo y Fernández Turienzo, sino a propósito de su etapa de madurez. En concreto, Serrano Ramírez se refiere al momento en que escribe Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida*:

El hombre Kant no se resignaba a morir del todo. Y porque no se resignaba a morir de todo dio el salto aquél, salto mortal, de una a otra crítica.

[...] ese inmortal anhelo de inmortalidad que le hizo al hombre Kant dar aquel salto mortal [...] no es más que una batalla por la conciencia. (OCE, VII, 110-111)

A juicio de Serrano Ramírez, la interpretación del kantismo de Unamuno se debe realizar en relación al problema de la inmortalidad, que el bilbaíno extrajo de su “particular” lectura de la *Crítica de la razón práctica*.⁴⁰⁶ De ahí, deduce este investigador que “Unamuno parece leer a vuela pluma, sin profundizar realmente en los pilares que sustentan la crítica kantiana...”⁴⁰⁷ Estaríamos, pues, ante un nuevo caso de la clásica tendencia de Unamuno a la apropiación de planteamientos ajenos. Justo en ese

⁴⁰⁴ “Parece que el pensamiento unamuniano está más próximo de Kant que del de otro alguno. Probablemente no es que el kantismo haya influido sobre Unamuno como doctrina sistemática; más bien, diríase que es que en él hay una manera kantiana de pensar. / [...] Éste en el fondo no hace más que dramatizar el dualismo de la teoría kantiana del conocimiento; de la dualidad pasa a la contradicción, a la oposición y a la lucha.” MEYER, François. *La Ontología de Miguel de Unamuno*. Madrid: Gredos, 1962, pp. 157-158.

⁴⁰⁵ Cerezo Galán sitúa así en Hegel y Kant, “los centros principales sobre los que gravita el pensamiento de Unamuno, más hegeliano en su época racionalista, cuando la filosofía promete ser un sucedáneo de la creencia religiosa, y más kantiano, [...] tras la quiebra de su visión metafísico-especulativa [...] De Hegel a Kant, o de vuelta a Kant, es decir, de la dialéctica a la tragedia, es su camino de pensamiento. El pensamiento kantiano, aun cuando no evidencia que lo conociera de primera mano, dejó en su obra el doble poso del criticismo y del dualismo fenómeno/noumeno, que subyace a la visión trágica.” CEREZO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 124.

⁴⁰⁶ “La profunda revisión a que la *Crítica de la razón práctica*, sometió años más tarde de los postulados teóricos en su primera *Crítica*, da pie a Unamuno a suponer en el filósofo de Königsberg la pervivencia, a la sombra de su poderosa personalidad, de un espíritu trágico honda y sentidamente preocupado por el problema irresuelto de la trascendencia personal.” SERRANO RAMÍREZ, José Manuel. Unamuno frente a Descartes, Spinoza y Kant: perfiles de un diálogo polémico. CCU, XXIX, 162. Por otra parte, esta particular lectura consiste en que “allí donde Kant infiere el problema teleológico de la existencia de dios, Unamuno procede precisamente por la deducción inversa, a saber: la existencia de Dios es efecto de su propia inmortalidad.” *Ibidem*, p. 163.

⁴⁰⁷ *Ibidem*, p. 163.

sentido, sostiene Pedro Ribas que las referencias que el filósofo vasco hizo a Kant a lo largo de su vida “aluden a temas más unamunianos que kantianos”.⁴⁰⁸ No fue, por otra parte, una relación distinta a la que mantuvo con otros autores, donde la apropiación y el adaptar los planteamientos y escritos ajenos a las propias inquietudes y necesidades, estaban a su juicio legitimados, como ya vimos. Unamuno utilizó así a Kant, como a tantos otros, para ilustrar al lector sobre su propia filosofía. Lo que está claro es que no realizó estudio sistemático de su obra, como revelan las diferentes menciones que dedicó a Kant, de las cuales, no se puede obtener un conocimiento preciso de la obra del filósofo de Königsberg, pues solo la conocía superficialmente.

III.2.1.8. Positivismo y krausopositivismo

La relación de Unamuno con el positivismo tiene sus raíces en sus años como estudiante en Madrid, cuando por vez primera tuvo noticia y tomó contacto con esta corriente filosófica, que había llegado a España poco tiempo antes logrando agitar intensamente el panorama intelectual del país.⁴⁰⁹ Puesto que dicha corriente cuajó sobre todo en círculos científicos y filosóficos ajenos a las instituciones oficiales, no fue la Universidad Central el lugar donde pudo establecer ese contacto, pues entonces apenas había rastro allí de profesores positivistas. En cambio, el Ateneo de Madrid fue el centro neurálgico de la recepción del positivismo en España, marcando desde los debates del curso 1875-76 un punto de inflexión en el horizonte filosófico y científico del país; “inflexión que -según Pedro Ribas- no pudo menos de ser decisiva para el propio Unamuno en la década siguiente, cuando él empezó sus estudios universitarios.”⁴¹⁰ Probablemente, fue allí donde Unamuno empezó a familiarizarse con el nombre de Spencer y con los planteamientos filosóficos positivistas y krausopositivistas, que pronto calarían en él. En ese sentido, ha señalado Abellán al positivismo como “la influencia más perdurable que va a dejar su paso por el Ateneo”.⁴¹¹ Tomemos en consideración, además, la sed de conocimiento con que el joven bilbaíno llegó a Madrid y su actitud receptiva hacia las renovadoras corrientes filosóficas y científicas, que fue

⁴⁰⁸ RIBAS, Pedro. Unamuno y Kant. *Anuario del Departamento de Filosofía* -Universidad Autónoma de Madrid-, 1989-1990, p. 195.

⁴⁰⁹ Cfr. pp. 495-505.

⁴¹⁰ RIBAS, Pedro. Unamuno lector de Hegel. CCU, XXIX, 113. En el mismo sentido, ha escrito José Alberich: “El positivismo filosófico comienza a entrar en España entre los años de 1870 y 1875, y cuando el muchacho bilbaíno alcanza la edad suficiente para querer pensar con independencia, ya es fuerte en el ambiente intelectual.” ALBERICH, José. Sobre el positivismo de Unamuno. CCU, IX, 61.

⁴¹¹ ABELLÁN, José Luis. El impacto positivista en el pensamiento de Unamuno. En *El 98 cien años después*. Madrid: Aldebarán, 1999, p. 43.

asimilando al tiempo que se desmembraba su fe católica y crecía su confianza en la razón. Desde ahí, esa razón se iría redefiniendo como “razón positiva”, tal y como la concibieron los krausopositivistas en su intento de conciliar el empirismo positivista y la especulación metafísica. Ahí precisamente es donde se inscriben los primeros conatos filosóficos de Unamuno.

El primer trabajo donde deja ver esta influencia positivista es su tesis doctoral, que elaboró siguiendo una rigurosa metodología científica, en concreto, la de la lingüística y la filología comparada. En este sentido, sostiene Ereño Altuna que fue del positivismo de donde tomó Unamuno “el impulso científico, la voluntad de ciencia positiva en el análisis lingüístico e histórico del pueblo vasco.”⁴¹² En la misma línea, ha escrito Pedro Ribas: “Su tesis doctoral ofrece un buen botón de muestra del contexto positivista en el que se mueve su pensamiento cuando culmina, en 1884, los cuatro años de estudios universitarios en Madrid.”⁴¹³ Por otra parte, la clave en esta adopción de una metodología científica estaba en el director de la tesis, Antonio Sánchez Moguel, que no era propiamente positivista, pero sí fue uno de los impulsores de la renovación de los estudios sobre la lengua en España a partir del criterio científico de la lingüística y la filología comparada. Sobre esta influencia de Sánchez Moguel, ha escrito Abellán:

influyó en él, el catedrático de literatura general, Antonio Sánchez Moguel, quien le descubrió a los maestros de la lingüística comparada del siglo XIX, animándole a desentrañar los misterios de la lengua vasca y su ignoto origen, hasta el punto de convertirse en director de su tesis doctoral sobre dicho tema. Los criterios del más estricto positivismo marcaron el rumbo de la investigación del discípulo, lo que sin duda influyó en su posterior evolución.⁴¹⁴

Aquí empezaría la etapa positivista de Unamuno que, según Pedro Ribas y Jon Juaristi, alcanza hasta 1897.⁴¹⁵ Cerezo Galán, en cambio, la sitúa entre 1886 y 1890.⁴¹⁶

⁴¹² UNAMUNO, Miguel de. *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca* (estudio introductorio, edición y notas de José Antonio Ereño Altuna). Bilbao: Beitia, 1997, p. 147.

⁴¹³ RIBAS, Pedro. *Para leer a Unamuno*. Madrid: Alianza, 2002, p. 20.

⁴¹⁴ ABELLÁN, José Luis. El impacto positivista en el pensamiento de Unamuno. En *El 98 cien años después*. Madrid: Aldebarán, 1999, p. 38.

⁴¹⁵ “en el periodo de influencia positivista, que puede abarcar la etapa que va desde sus 20 hasta los 32-33 años, simpatizó bastante con dichos ideales y expresó opiniones que podrían llamarse perfectamente materialistas...” RIBAS, Pedro. *Para leer a Unamuno*. Madrid: Alianza, 2002, p. 69. “El positivismo absorbido en esta etapa universitaria constituirá el marco general de referencia del pensamiento de Unamuno hasta su famosa crisis religiosa de 1897. Las incorporaciones al mismo de ideas procedentes de otros sistemas no alteraron en lo sustancial el esquema spenceriano [...] Así que se podría afirmar que tanto el Hegel estudiado en la década de 1880-1890, al que se acerca en un intento de comprender las raíces filosóficas del krausismo, como las nociones de marxismo que adquirió posteriormente, [...] pasaron por el tamiz positivista y terminaron ajustándose a unas pautas interpretativas en las que el evolucionismo representa el ingrediente fundamental.” UNAMUNO, Miguel de. *En torno al casticismo* (introducción de Jon Juaristi). Madrid: Biblioteca Nueva, 1996, p. 19.

⁴¹⁶ Desde la convivencia entre positivismo e idealismo en los primeros conatos filosóficos del pensador vasco, sostiene Cerezo Galán: “ésta era la posición que por estos años, entre 1886 y 1890, sostenía

La mayoría de los investigadores unamunianos afirman así la existencia de una etapa “positivista” en el filósofo vasco, divergiendo tan solo a la hora de fijar el marco temporal de la misma.⁴¹⁷ No obstante, hay también quien la niega, como Fernández Turienzo, a cuyo juicio, más que de positivismo, cabría hablar de “cientismo” en el joven Unamuno.⁴¹⁸ Por nuestra parte, estamos conformes con Juaristi cuando sostiene que, entre las influencias filosóficas de Unamuno esta etapa de formación, la “más decisiva fue para él la del positivismo.”⁴¹⁹ Eso sí, habría que matizar, siguiendo a Nazzareno Fioraso, que se trataba de un positivismo “peculiar”, lejano de las vertientes más ortodoxas o comtianas, que proscribían a la metafísica.⁴²⁰ Esta matización se hace evidente sobre todo a la hora de enfrentarnos a los textos filosóficos escritos por Unamuno tras su regreso a Bilbao, en los que el criterio positivista es dominante, pero

Unamuno cuando era más intenso y profundo su positivismo.” CERESO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 155.

⁴¹⁷ Según Chabran: “the young Unamuno was influenced by positivist views which provided a theory of development (evolution) and with a program which stressed the importance of facts and denigrated metaphysical speculation.” CHABRAN, Rafael. *The young Unamuno. His intellectual development in Positivism and Darwinism (1880-1884)*. Tesis Doctoral, Universidad de California -San Diego-, 1983, p. 11. Allen Lacy sostiene, por su parte, que “in 1883-1885 Unamuno’s thought was strongly tempered by positivism.” LACY, Allen. *Miguel de Unamuno. The rhetoric of existence*. The Hague: Mouton & Con, 1967, p. 52. Charles Moller amplía ese marco y afirma que “Unamuno fue, hasta 1886, verdaderamente positivista.” MOELLER, Charles. Miguel de Unamuno o la esperanza desesperada. En *Literatura del siglo XIX y Cristianismo*. Madrid: Gredos, 1964, p. 81, nt. 15. Coincide con él Sarasa San Martín, según el cual: “para el año 1886 Unamuno había llegado al más radical positivismo racionalista.” SARASA SAN MARTÍN, José. *El problema de Dios en Unamuno*. Bilbao: Diputación Foral de Vizcaya, 1989, p. 44. Por último, Eusebio Fernández García dice: “concretándonos a la etapa meramente positivista, la que va desde la mitad de los años ochenta a mediados de los años noventa, nos encontramos con escritos de Unamuno que le presentan claramente como tal. Son los años en que se plantea temas tales como la razón, el conocimiento científico, el método empírico, la realidad sensible, la materia, la evolución y sus consecuencias, etc., vistos y analizados por él desde una perspectiva positivista.” FERNÁNDEZ GARCÍA, Eusebio. *Marxismo y positivismo en el socialismo español*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1981, p. 161.

⁴¹⁸ “Unamuno no fue positivista (hasta 1896-1897) como lo fue Comte o Littré. Se trata más bien de un cientismo que le impulsó a deslizarse insensiblemente hacia el pensamiento cientista de Spencer.” FERNÁNDEZ TURIEÑO, Francisco. El sentimiento trágico de Unamuno: Historia del texto y dialéctica de la razón y la fe. En *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno* (edición de Dolores Gómez Molleda). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1989, p. 296.

⁴¹⁹ JUARISTI, Jon. *Miguel de Unamuno*. Madrid: Taurus, 2012, p. 147.

⁴²⁰ “Il giovane Unamuno è fortemente influenzato dal positivismo, anche se in maniera peculiare. Infatti, pur richiamandosi continuamente ai ‘fatti’, che sono, come vendremo, il principio primo della realtà, si ritrova nei suoi scritti un’attenzione per il problema metafisico che esorbita dal positivismo così come viene normalmente inteso, pur corrispondendo alla sua propria conzione di positivismo. / [...] Il positivismo per il giovane Unamuno è la modalità metodologica per l’osservazione e l’analisi della realtà, in quanto è ques’ultima che si deve imporre al pensiero. Ma nonostante questa forma di empirismo, che è in realtà un po’ generico, si nota nel ventiquattrenne filosofo una attenzione verso la realtà metasensibile, [...] Questa attenzione giustifica ancor più l’accettazione del positivismo come metodo, in quanto è proprio attraverso il metodo positivista che il giovane Unamuno cercherà di costruire i suoi primi abbozzi di metafisica. Le idee unamuniane nel periodo, come vendremo, sono piuttosto incerte ed altalenanti tra una forma di positivismo rigido e dei tentativi di sfuggire verso la metafisica.” FIORASO, Nazzareno. *El giovane Unamuno. Genesi e maturazione del suo pensiero filosofico*. Milano: Mimesis, 2008, pp. 117-118.

no se trata de un positivismo dogmático, sino que abría las puertas a la especulación metafísica, en la línea del krausopositivismo. En ese sentido, precisa Pedro Ribas que, antes que de una etapa positivista, habría que hablar de una “etapa predominantemente positivista”, dada su lejanía con respecto al positivismo dogmático.⁴²¹ En todo caso, no cabe duda, como subraya el mismo Pedro Ribas, que el “Unamuno, que sale de la Universidad imbuido de positivismo, pasa por una etapa de clara influencia de esta corriente de pensamiento, lo que es muy perceptible en su tesis doctoral y en sus artículos de los años ochenta y principios de los noventa.”⁴²² Cabe añadir que ese positivismo no se circunscribió a sus reflexiones filosóficas, sino que, como puntualiza Pedro Ribas: “El positivismo impregna sus consideraciones sobre la lengua, la psicología, la historia.”⁴²³ Precisamente a propósito de su aplicación en el campo filológico, podemos poner como ejemplo el artículo “Del elemento alienígena en el idioma vascongado” (1886), donde siguiendo un criterio positivista, Unamuno afirma la necesidad de partir de los hechos de cara a toda investigación.⁴²⁴

En cuanto al terreno estrictamente filosófico, no se trata solo de que el criterio positivista seguido en su planteamiento epistemológico de esta etapa sea evidente. El mismo Unamuno se declaró positivista en diferentes escritos de entonces, como el *Cuaderno XVII*, donde se define como “romántico positivista” (CXVII, 38). Sin embargo, donde realmente aflora esta influencia del positivismo es en el planteamiento epistemológico recogido en sus cuadernos de notas, cuyo examen pormenorizado abordaremos más adelante. Sí podríamos anticipar aquí una síntesis de las bases de esa epistemología de corte positivista, cuya tesis central consiste en que el hecho es “axiomático” y, por ende, ha de constituir el “punto de partida” del conocimiento.⁴²⁵

⁴²¹ “En realidad Unamuno, en esa etapa positivista, no es en absoluto un seguidor dogmático del positivismo, cosa que se aprecia ya perfectamente en su inédita *Filosofía Lógica*, sino que habría que decir más bien que el positivismo es la corriente a la que más se aproxima. Pero su caracterización del inconsciente, como fuerza que actúa por debajo del nivel racional, así como su acentuación del instinto, son elementos que indican claramente que su entrega al positivismo no fue absoluta. [...] De manera que la distinción de una etapa predominantemente positivista desde su licenciatura en 1884 hasta su crisis de 1897 es simplemente eso, predominantemente positivista.” RIBAS, Pedro. *Para leer a Unamuno*. Madrid: Alianza, 2002, p. 107.

⁴²² *Ibidem*, pp. 86-87.

⁴²³ RIBAS, Pedro. Unamuno y el marxismo en el período 1891-1900. En *El joven Unamuno en su época*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1997, p. 115.

⁴²⁴ “Hoy que la corriente experimentalista lleva la ciencia Dios sabrá a dónde, crece y arraiga la filología, [...] se acumulan hechos, y de ellos se deja deducir la ley.” OCE, IV, 120-121.

⁴²⁵ Vayan, a modo de ejemplo, las siguientes afirmaciones: “Sólo existe lo que se percibe por los sentidos, y lo que es es, es como es y ni debe ni puede ser de otro modo que como es.” CXXIII, 40. “El hecho es axiomático, evidente por sí mismo.” CXVII, 60. “Estoy canso de repetir que el hecho es lo axiomático, en él no cabe la contradicción.” CXXIII, 39. “El hecho es axiomático, evidente por sí mismo.” FL, 21. “Que el hecho existe es axiomático, o no tiene sentido el verbo existir.” FL, 72. “Punto de partida. El hecho, el

Otra de las claves de esta primera epistemología unamuniana se basa en el supuesto de que los hechos y las ideas se relacionan por su propia espontaneidad, es decir, que tienen capacidad de relacionarse por sí mismos. Desde ahí, Unamuno se pronuncia contra la tendencia a buscar la razón de los fenómenos fuera de los fenómenos mismos, o lo que es lo mismo, a suponer una “substancia” como principio de la relación entre los hechos y las ideas.⁴²⁶ Sobre estas bases, Cirilo Flórez ha definido el positivismo del joven Unamuno como “fenomenista”.⁴²⁷ Y en la misma línea, Ereño Altuna se ha referido a un “riguroso positivismo metódico”, destinado a ajustar desde un “severo análisis” las ideas a los hechos y a aceptar que “las cosas son como son”.⁴²⁸ Haciendo un inciso, conviene recordar sobre este punto que, tras su regreso a Bilbao, Unamuno profundizó en su conocimiento de la filosofía positivista a través de las lecturas, especialmente, a través de Spencer, su filósofo positivista de referencia.⁴²⁹

Dentro de los cuadernos de juventud, la *Filosofía Lógica* sería la obra ejemplar de esta etapa positivista de Unamuno.⁴³⁰ La filosofía positivista está aquí presente desde el objetivo mismo de la obra, que no era otro que fijar los límites entre lo real y lo ideal, o lo que es lo mismo, entre lo empírico y lo trascendental. Asimismo, está presente en la metodología empleada, que apuntaba a proceder de lo real a lo ideal, según el criterio positivista, y no a la inversa, como había sido la tendencia tradicional de la filosofía. Si

hecho es axioma, el axioma es hecho.” FII, 4. “*Punto de partida.* / El punto de partida son los *hechos*, entendiéndolo por *hecho* lo mismo una representación sensible que una idea (hecho intelectual).” FI, 1. “El punto de partida es la representación, que podemos distinguir en ella, hechos sensibles y externos, fenómenos los llamaré, e ideas.” FI, 8-9. “El punto de partida son los hechos, la representación [...] En los hechos nadie duda, [...] / El hecho es lo primitivo y lo espontáneo, el hecho es lo que es y es como es.” FL, 20. “Punto de partida. El hecho, el hecho es axioma, el axioma es hecho.” FII, 4.

⁴²⁶ “Dirán que atribuyo a las ideas espontaneidad, y si por esto se entiende el poder relacionarse por propia virtud es cierto. Para basar mi doctrina de las relaciones, como quiera que vemos formarse nuevas relaciones, es menester atribuir a los hechos espontaneidad y como los internos (ideas) son hechos, poseénela también. La espontaneidad es un supuesto necesario.” CXVII, 44-45. “Los hechos han de explicarse con los hechos. El orden no tiene su razón fuera del orden mismo.” FII, 14.

⁴²⁷ “La filosofía positivista tal como Unamuno la entiende e interpreta es fenomenista. Lo que quiere decir que todo lo existente se reduce a su aparecer, a su manifestación fenoménica.” FLÓREZ MIGUEL, Cirilo. Unamuno filósofo: poética *versus* lógica. En *Volumen Homenaje Cincuentenario Miguel de Unamuno* (edición de Dolores Gómez Molleda). Salamanca: Casa-Museo Unamuno, 1986, p. 597.

⁴²⁸ EREÑO ALTUNA, José Antonio. El Unamuno de la Tesis (1884). Entre la ‘*Revue de Linguistique et de Philologie Comparée*’ y la ‘*Revista Euskara*’. *Letras de Deusto*, julio-septiembre 1998, nº 80, vol. 28, p. 21.

⁴²⁹ Sobre este punto, sostiene José Alberich: “En el caso concreto de Unamuno, la parte positivista de su formación parece proceder en mayor grado de fuentes anglosajonas. Aunque no podemos determinar con exactitud la fecha, ya en sus años de universitario o inmediatamente después debió leer nuestro autor las obras más divulgadas de Mill y Spencer...” ALBERICH, José. Sobre el positivismo de Unamuno. CCU, IX, 62.

⁴³⁰ A este respecto, escribe Pedro Ribas: “Esta orientación positivista queda reforzada si atendemos a otros textos de juventud como es la inédita *Filosofía Lógica*. [...] el contexto en que se hallan y el sentido general del escrito son claramente positivistas y, en consecuencia, opuestos al idealismo de Hegel.” RIBAS, Pedro. Unamuno lector de Hegel. CCU, XXIX, 113-114.

la ciencia es quien estudia y determina los hechos, el objetivo de la filosofía ha consistir en expresar lógicamente las leyes que regulan las relaciones entre los hechos y reducirlas a un axioma. Recordemos, además, que uno de los títulos que barajó fue el de “Metafísica positivista”. Ahora bien, esto situaría a la *Filosofía Lógica* más cerca del krausopositivismo que de un positivismo ortodoxo, como han advertido algunos de los investigadores que han sometido a examen este texto.⁴³¹ En efecto, el positivismo de Unamuno está lejos de la vertiente dogmática de Comte y se sitúa más bien en la órbita del krausopositivismo y de la corriente británica encabezada por Spencer, que a diferencia de la vertiente dogmática, no renunciaban a la metafísica. Este alejamiento de la ortodoxia positivista lo deja claro el mismo Unamuno, además de en la *Filosofía Lógica*, en el programa que presentó de Metafísica que presentó para las oposiciones a la Universidad de Valencia en 1888, donde podemos leer:

El comtismo proscribió de las investigaciones humanas los problemas del origen y el fin de los seres, y toda investigación metafísica, pero otras escuelas positivistas (pues ni a Comte se reduce el positivismo ni es Comte su único punto de partida) han remozado en cierto sentido los problemas metafísicos. En el positivismo de Ardigò, así como el asociacionismo o empirismo de Stuart Mill reaparecen con nueva savia los problemas de lo posible y lo imposible, lo necesario y lo contingente [...] La obra de Heriberto Spencer titulada ‘Primeros Principios’ puede considerarse como una metafísica del evolucionismo, y en su primera parte se trata el problema metafísico de los límites del conocimiento humano. Por estos ejemplos y otros que pudiera citar se ve que es falsa la afirmación de que el positivismo (palabra muy elástica) proscribe la metafísica. Lo que hace es darle otro carácter.⁴³²

Sobre esta adscripción del proyecto filosófico del joven Unamuno al krausopositivismo, que se correspondería con el contexto filosófico español de la década de 1880, se han pronunciado diferentes investigadores. Sin mencionar el término “krausopositivismo”, Gómez Molleda ya apuntaba en esa dirección:

⁴³¹ Así la ha leído García Casanova, que en su estudio de la *Filosofía Lógica*, la sitúa “en la atmósfera krauso-positivista tan característica de la España de finales del XIX. [...] Ese ambiente intelectual de confusa mezcla de una razón ideal-positiva,...” GARCÍA CASANOVA, Juan Francisco. El hegelianismo de la inédita *Filosofía Lógica* de Unamuno. *Anales del Seminario de Metafísica* -Universidad Complutense de Madrid-, 1993, nº 27, p. 161. Armando Zubizarreta, por su parte, sostiene que: “La *Filosofía Lógica* parte de presupuestos positivistas claramente puestos de manifiesto cuando Unamuno intenta deslindar los campos de la ciencia y la filosofía.” Si bien, matiza que los resultados de la misma la sitúan en “un espíritu filosófico muy superior al positivismo.” ZUBIZARRETA, Armando. *Tras las huellas de Unamuno*. Madrid: Taurus, 1960, pp. 17-18. En la misma línea, Eusebio Fernández García define la *Filosofía Lógica* como “buena prueba” de la “perspectiva positivista” en que Unamuno se instaló durante estos años, aunque también reconoce que en ciertos aspectos supera el positivismo. “Su escrito de 1886 *La filosofía Lógica* es buena prueba de ello. El problema que desarrolla en éste se relaciona con el viejo tema filosófico de los universales y, en general, con el de las conexiones entre idealismo y realismo. El tono del escrito es positivista, pero su contenido supera las tópicas soluciones positivistas.” FERNÁNDEZ GARCÍA, Eusebio. *Marxismo y positivismo en el socialismo español*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1981, p. 161.

⁴³² EREÑO ALTUNA, José Antonio. Cronología y programas de las oposiciones de Unamuno. *Letras de Deusto*, enero-marzo 2001, nº 90, vol. 31, p. 219.

En estos años 80 Unamuno respiró pues el ambiente positivista que comenzó a entrar en España en el último tercio del siglo XIX, representado principalmente por el científicismo británico de Spencer y de Darwin. [...] Ahora bien, incluso en estos primeros momentos de influencia positivista el joven Unamuno no vive estrictamente en el positivismo intelectual, como él mismo confiesa: “No, nunca estuve enamorado de la ciencia, siempre busqué algo detrás de ella”.⁴³³

Eso que está “detrás” de la ciencia bien podría ser “el Absoluto” hegeliano o “lo Incognoscible” de Spencer, es decir, aquello que está más allá del conocimiento fáctico, pero que no por ello desaparece del horizonte de conocimiento del ser humano. Esta suerte de alianza entre idealismo hegeliano, positivismo spenceriano y elementos derivados de la positivación del krausismo ha sido la fórmula empleada por los unamunistas que se han postulado a favor de la adscripción del joven Unamuno al krausopositivismo.⁴³⁴ No obstante, también hay quien sostiene que la influencia del krausopositivismo fue limitada, como es el caso de Nazzareno Fioraso.⁴³⁵ Por nuestra parte, a tenor del examen que hemos realizado de la filosofía de joven Unamuno y tras contrastarlo con el de la crítica unamuniana, nos atrevemos a afirmar que el krausopositivismo, más que el positivismo en sentido estricto, fue la herramienta que empleó el bilbaíno en esta primera hora de pensamiento. Cabe añadir que el pasar a finales del XIX por una etapa positivista fue algo frecuente entre muchos jóvenes intelectuales españoles, pues se trataba de una corriente en alza y que les resultaba atractiva por su espíritu renovador. Sobre ello ha incidido José Alberich, subrayando “el enorme prestigio del ‘hecho’ en todas la mentes nacidas del positivismo acá.”⁴³⁶ Y en la misma línea, sostiene Laín Entralgo a propósito de Unamuno:

⁴³³ GÓMEZ MOLLEDA, Dolores. Unamuno y la Universidad española. En *Expediente Administrativo de Miguel de Unamuno, 1864-1936*, 3, vol. II. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, 1982, p. 12.

⁴³⁴ Cerezo Galán sitúa esta etapa del pensamiento unamuniano en “una alianza entre la filosofía y el espíritu positivo, al modo del krausopositivismo”. CERESO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 138. Nelson Orringer, por su parte, advierte que: “aun sin haber usado el vocablo ‘krausopositivismo’, Unamuno lo habría entendido como su propia práctica de posibilitar la corroboración de los ideales del krausismo de Sanz del Río y de Giner de los Ríos, valiéndose de datos empíricos entresacados por él principalmente de los escritos científicos del positivista Spencer.” ORRINGER, Nelson R. El horizonte krausopositivista de “En torno al casticismo”. En *El joven Unamuno en su época*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1997, p. 31. También Abellán se ha pronunciado al respecto, subrayando que la restricción que el joven Unamuno puso al positivismo desde sus aspiraciones a una metafísica idealista “proviene de los planteamientos propios del krauso-positivismo, así como de un positivismo muy marcado por la influencia de Spencer, que con su concepto de ‘lo incognoscible’ resulta más abierto que el de Comte.” ABELLÁN, José Luis. *El Ateneo de Madrid*. Madrid: La Librería, 2006, p. 93. Finalmente, Paolo Tanganelli ha definido el proyecto filosófico del joven Unamuno como “paralelo al krausopositivista”, ubicándolo de ese modo en el contexto filosófico de la Restauración. TANGANELLI, Paolo. *Hermenéutica de la crisis en la obra de Unamuno entre finales del siglo XIX y comienzos del XX: la “crisis del 97” como posible exemplum de la crisis finisecular*. Tesis Doctoral, Universidad de Salamanca, 2000, p. 58.

⁴³⁵ “Ed in effetti l’influenza del krausopositivismo in Unamuno è limitata...” FIORASO, Nazzareno. *El giovane Unamuno. Genesi e maturazione del suo pensiero filosofico*. Milano: Mimesis, 2008, p. 59.

⁴³⁶ ALBERICH, José. Sobre el positivismo de Unamuno. CCU, IX, 70.

Es muy propio de todos los hombres de su época -Nietzsche, Bergson, tal vez el mismo Dilthey- haber atravesado una etapa juvenil de cientificismo más o menos matemático o biológico. [...] Aquí se origina un “prestigio del ‘hecho’ -como concepto y como mera palabra- en la mente de todos los hombres posteriores al positivismo, aunque sean rudamente antipositivistas.⁴³⁷

En el caso de Unamuno, además, incluso una vez superada su etapa positivista y vuelto críticamente contra ella, mantuvo en su esquema de pensamiento como huella indeleble ese “prestigio del hecho”, como han observado José Alberich y José Luis Abellán.⁴³⁸ Este “prestigio del hecho” no fue, por otra parte, la única proyección de su positivismo de juventud hacia su filosofía de madurez. De igual modo, el positivismo estuvo presente en el derrumbe definitivo de su fe católica en 1897 y, lo que es más importante, en la imposibilidad de recuperarla, como sugiere el mismo José Alberich.⁴³⁹ En ese sentido, podemos afirmar que la huella del positivismo sobre Unamuno logró trascender su obra de juventud, condicionando así su trayectoria intelectual y espiritual. De nuevo, José Alberich:

Unamuno, después de respirar en su infancia una atmósfera intensamente religiosa, perdió la fe. A esta pérdida contribuyó en no escasa medida el ambiente cientificista, materialista, positivista [...] de que participó, a través de lecturas y amistades, en su período de estudiante. Contra todo ello reaccionó después, pero la simiente estaba echada. Toda su vida es una penosa oscilación del ateísmo al cristianismo, de una concepción materialista a una concepción espiritualista de la vida.⁴⁴⁰

Ahora bien, pese a la permanencia de ciertos elementos positivistas en la filosofía de madurez de Unamuno, debemos tener en cuenta que a partir de la crisis espiritual de 1897 se inició un progresivo distanciamiento del positivismo. El motivo era que dicha corriente filosófica entraba dentro de ese concepto de “intelectualismo” que tanto maldijo don Miguel durante y después de la crisis. En ese sentido, ha subrayado Pedro Ribas que “esta crisis significa una confrontación con su posición racionalista de su etapa posterior al doctorado en Madrid”.⁴⁴¹ De hecho, Unamuno intentó en diferentes ocasiones desligarse explícitamente del positivismo, renegando

⁴³⁷ LAÍN ENTRALGO, Pedro. *La generación del noventa y ocho*. Madrid: Espasa-Calpe, 1967, p. 151.

⁴³⁸ Alberich advierte sobre la etapa de madurez intelectual de Unamuno: “ha trascendido el positivismo para adoptar una actitud genuinamente metafísica, pero no olvidemos que el respeto por el ‘hecho’, [...] subsiste como una de las bases de todo su pensamiento.” ALBERICH, José. Sobre el positivismo de Unamuno. CCU, IX, 71. Abellán, por su parte, suscribe que el “impacto positivista en el pensamiento de Unamuno en los años de su formación universitaria, [...] condicionó la evolución intelectual de Unamuno en sus años de madurez y en sus creaciones más originales y representativas.” ABELLÁN, José Luis. *El Ateneo de Madrid*. Madrid: La Librería, 2006, p. 95.

⁴³⁹ “el mismo prestigio casi mítico de la ciencia positiva fue lo que clavó en el alma de Unamuno adolescente una incredulidad de la que no lograría librarse en toda su vida, por mucho que afirmase su clamorosa voluntad de creer.” ALBERICH, José. Sobre el positivismo de Unamuno. CCU, IX, 61.

⁴⁴⁰ *Ibidem*, p. 68.

⁴⁴¹ RIBAS, Pedro. *Para leer a Unamuno*. Madrid: Alianza, 2002, p. 88.

incluso de haber abrazado dicha corriente.⁴⁴² Así, en *Del sentimiento trágico de la vida* (1913), se refiere al positivismo en los siguientes términos:

Anduvo no ha mucho por el mundo una cierta doctrina que llamábamos positivismo, que hizo mucho bien y mucho mal. Y entre otros males que hizo, fue el de traernos un género tal de análisis que los hechos se pulverizaban, reduciéndose a polvo de hechos. Los más de los que el positivismo llamaba hechos no eran sino fragmentos de hechos. (OCE, VII, 113)

Donde este alejamiento se hace más visible es en los juicios cada vez más severos que dedicó a autores positivistas como Spencer o Taine, a quienes años antes había loado, y a la corriente positivista misma. En el artículo “Taine, caricaturista” (1907), habla así de “los estragos que creo ha hecho en la mentalidad hispanoamericana -lo mismo que en la española- ese positivismo mecanicista y geométrico que estuvo de moda hace veinte años y fue el credo de la mesocracia intelectual.” (OCE, III, 594) Incide además en los autores referidos y en la relación que había mantenido con ellos: “Spencer es otro pensador tan peligroso como Taine, por ser igualmente sistemático. Tuve yo también mi época de spencerismo, y sin duda me enseñó mucho el ingeniero filósofo inglés; pero, afortunadamente, salí pronto de su encanto.” (OCE, III, 593) Podríamos hacer un amplio acopio de citas críticas en sentido negativo al positivismo y, sobre todo, a Spencer, al que llega a denominar “ingeniero desocupado metido a metafísico”, pero no es ese el cometido de este capítulo. Concluamos, pues, estas páginas sobre la relación de influencia que el positivismo y el krausopositivismo ejercieron sobre Unamuno advirtiendo que dicha influencia hay que sostenerla con matices, pero que, no obstante, ciertos elementos de ambas corrientes científicas se instalaron para siempre en su pensamiento.

III.2.1.9. Evolucionismo y Darwinismo

Como vimos en el capítulo dedicado al contexto de la filosofía en España durante el último tercio del siglo XIX, la llegada del evolucionismo y el darwinismo a nuestro país fue tardía, encontrándose además con la terca oposición de la mentalidad católica dominante y con una falta de consideración social hacia la ciencia.⁴⁴³ Pese a este rechazo, las teorías transformistas y darwinistas hallaron una entusiasta acogida en ciertas minorías integradas en la burguesía liberal, entre las que se encontraban varios

⁴⁴² Sobre este punto, dice Alberich: “Si Unamuno desprecia su propia cultura científica, con más razón despreciará la concepción positivista que pretende sustituir la religión por la ciencia, y así los ataques al positivismo son innumerables a lo largo de su obra.” ALBERICH, José. Sobre el positivismo de Unamuno. CCU, IX, 64.

⁴⁴³ Cfr. pp. 505-507.

círculos de médicos y científicos, viejos krausistas convertidos al krausopositivismo, los escritores del denominado “realismo español” y jóvenes intelectuales desencantados del clima filosófico imperante. Los principales referentes fueron las obras de Spencer, que defendía una suerte de positivismo evolucionista, y más tarde, Darwin, cuyas obras empezaron a publicarse y difundirse en España a partir de la Restauración. No es casual, por tanto, que Unamuno se aproximase a la teoría evolucionista, primero desde Spencer, y luego desde Darwin, como ha observado Eusebio Fernández García.⁴⁴⁴ Puesto que de Spencer nos ocuparemos en el siguiente capítulo, aquí nos centraremos en la relación de influencia sobre el joven Unamuno de las teorías de Darwin y de otras vertientes del evolucionismo, como la del lingüista August Schleicher. No obstante, conviene insistir en que la principal fuente del evolucionismo en el joven Unamuno fue Spencer.⁴⁴⁵ En todo caso, tal y como sugiere Carlos Paris: “El interés por el evolucionismo debió representar un estrato bastante radical en la formación del escritor vasco.”⁴⁴⁶

La primera toma de contacto de Unamuno con el nombre de Darwin se remonta a su adolescencia, según él mismo confesó en un discurso en el paraninfo de la Universidad de Valencia, celebrado el 22-II-1909, con motivo del I Centenario del nacimiento de Darwin: “Recuerdo que cuando por primera vez, siendo yo un mozo, me hablaron del darwinismo, me hicieron creer que Darwin enseñaba que las especies actualmente existentes proceden unas de otras y en serie lineal.” (OCE, IX, 257) Este primer contacto revela la deformada recepción de primera hora de las teorías darwinistas en España. Cuando realmente pudo el joven bilbaíno tener acceso a tales teorías fue durante sus años de estudiante en Madrid, pues todavía entonces se trabajaba desde el Ateneo en la difusión de las ideas darwinistas y evolucionistas. En la Universidad Central, en cambio, dado el fuerte peso de los grupos católicos y conservadores, la tónica imperante era la refutación radical del darwinismo. A propósito de esto, recordaba Unamuno:

¡Qué cosas se han escrito, señores, en pretensión de refutar al darwinismo! Yo sólo recuerdo ahora las que me hicieron aprender a mí, en la cátedra de Metafísica de la Universidad Central, de un cierto texto de cierto dominico, que llegó a arzobispo y cardenal [la *Filosofía*

⁴⁴⁴ “La filosofía de la evolución del Unamuno de las dos últimas décadas del siglo XIX está fundamentada en Hegel y Spencer; una vez entrado en el siglo XX, los entusiasmos de Unamuno pasarán a la figura de Darwin.” FERNÁNDEZ GARCÍA, Eusebio. *Marxismo y positivismo en el socialismo español*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1981, p. 163.

⁴⁴⁵ Sobre este punto, sostiene Ereño Altuna: “De él, más que de Darwin, [...] recibió la influencia a aplicar esa ley evolucionista al mundo de las realidades histórico-humanas.” EREÑO ALTUNA, José Antonio. *El pensamiento socialista de Unamuno en La lucha de clases (1894-1897)*. Bilbao: Beta, 2005, p. 314.

⁴⁴⁶ PARIS, Carlos. *Unamuno: estructura de su mundo intelectual*. Barcelona: Anthropos, 1989, p. 142.

elemental, de Zeferino González]. Es imposible imaginar razonamientos de una infantilidad más grande. (OCE, IX, 258)

Desde ambos frentes, uno receptivo y otro hostil al darwinismo, el ambiente intelectual que Unamuno respiró en Madrid durante sus años de estudiante fue su principal fuente de influencia en lo que al evolucionismo se refiere. Hay que tener en cuenta, además, que estos años coincidieron con la muerte de Charles Darwin, acaecida en 1882, y que semejante noticia hizo que el nombre del científico británico circulase entonces con fluidez por todo el país, tanto en los círculos académicos como no-académicos. Pese a ello, según señala Juaristi: “Tampoco Unamuno parece haber sentido pasión temprana por las obras de Darwin, [...] aunque eran discutidas en el Ateneo y, es de suponer, en los pasillos de la universidad.”⁴⁴⁷ Habría que matizar, no obstante, que aunque Darwin como tal pudo no despertar el entusiasmo del joven bilbaíno, pues efectivamente apenas aparece su nombre en sus escritos de aquella época, el evolucionismo sí que ejerció una importante influencia sobre él en esta etapa. De hecho, el evolucionismo estuvo presente en varios de los campos de investigación que fue abordado entonces, en sus indagaciones filológicas y en sus primeros escritos políticos, y también en sus reflexiones filosóficas.⁴⁴⁸

En el campo del estudio filológico de la lengua es donde por vez primera se hace visible la influencia del evolucionismo en la obra de Unamuno. De ahí que apele Ereño Altuna, a propósito de sus escritos filológicos sobre el euskera, “al tratamiento evolucionista de la lengua, a la interpretación de los fenómenos lingüísticos con categorías biológico-evolucionistas.”⁴⁴⁹ Ya en su tesis doctoral está presente el criterio evolucionista, como subraya Luján Palma: “se percibe claramente hasta dónde le ha calado el discurso evolucionista, [...] que Unamuno aplica directamente al estudio y análisis del lenguaje abogando así por un evolucionismo lingüístico.”⁴⁵⁰ No en vano, su autor de referencia en este trabajo era el lingüista alemán August Schleicher, que fue precisamente quien instauró el concepto de “evolución” en el ámbito de la filología. Ereño Altuna, que ha investigado esta influencia de Schleicher en la tesis doctoral de

⁴⁴⁷ JUARISTI, Jon. *Miguel de Unamuno*. Madrid: Taurus, 2012, p. 148.

⁴⁴⁸ En estas últimas, sugiere Cerezo Galán, el evolucionismo se filtró a través de Hegel y Spencer. “Unamuno no podía menos, en su síntesis hegeliano-positivista, y por partida doble, en su intento de aunar a Hegel y a Spencer, que mostrarse evolucionista.” CERESO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 155.

⁴⁴⁹ EREÑO ALTUNA, José Antonio. El Unamuno de la Tesis (1884). Entre la ‘*Revue de Linguistique et de Philologie Comparée*’ y la ‘*Revista Euskara*’. *Letras de Deusto*, julio-septiembre 1998, nº 80, vol. 28, p. 49.

⁴⁵⁰ LUJÁN PALMA, Eugenio. *Trayectoria intelectual del joven Unamuno: historia de una crisis de fundamentos*. Bilbao: Ayuntamiento de Bilbao, 2003, p. 210.

Unamuno, señala entre las diferentes ideas clave que tomó aquí del lingüista alemán, “la idea de la asimilación de la lengua a un organismo natural que nace, crece y se desarrolla, envejece y muere según leyes inmutables y necesarias, independientemente de la voluntad humana.”⁴⁵¹ Desde ahí, comparó Unamuno en su tesis a la lengua, en este caso, al euskera, con un organismo compuesto de materia y forma, es decir, léxico y gramática, y que vive en constante cambio y evolución.⁴⁵² La “hipótesis evolucionista” aplicada al lenguaje estuvo así presente en este texto en todo momento, como el propio Unamuno reconoce al afirmar su disposición de “aprovechar la hipótesis evolucionista” y de seguir como metodología “la teoría evolucionista que explica las diferentes fase morfológicas en los idiomas como momentos de un desarrollo único, de un suceder constante,…” (OCE, IV, 98-99) Unas páginas más adelante, precisando este argumento, añade: “Todo idioma es un organismo y un organismo que pasa en su desarrollo por tres momentos o fases, que los lingüistas llaman monosilabismo, aglutinación y flexión.” (OCE, IV, 104-105) Inequívocamente, la fuente aquí es Schleicher, que en sus trabajos de lingüística había establecido una tipología evolutiva basada en el monosilabismo, la aglutinación y la flexión como fases por las que atraviesan todos los idiomas. Asimismo, otro elemento que el joven Unamuno toma en su tesis doctoral del evolucionismo lingüístico de Schleicher es la metodología de reconstrucción fonética de la lengua, fundada en el análisis comparativo entre diferentes lenguas a partir de la evolución de sus “fases morfológicas”. Desde ahí, propone como metodología ante el euskera, remontarnos hipotéticamente a la forma primitiva de ese idioma previa a su dispersión.⁴⁵³

Otra dimensión del evolucionismo presente en la tesis doctoral de Unamuno es la teoría de la selección natural y la supervivencia del más apto, que aplicó a la lucha que en su tierra se estaba fraguando entre el euskera y el castellano. Apoyándose ahí, decretó como razón interna de la desaparición del euskera su inferioridad en cuanto

⁴⁵¹ EREÑO ALTUNA, José Antonio. Dos importantes fuentes lingüístico-etnológicas de la tesis de Unamuno. En *Tu mano es mi destino* (edición de Cirilo Flórez). Salamanca: Universidad de Salamanca, 2000, pp. 133-134.

⁴⁵² En esta dirección, podemos leer en su tesis: “En el euskera como en todo organismo hay que distinguir materia y forma;…” OCE, IV, 98.

⁴⁵³ Esta es otra de las ideas clave que Unamuno toma de Schleicher, según Ereño Altuna: “La idea de la reconstrucción fonética. Se trataba, según Schleicher, que creía en el comportamiento uniforme y necesario de las lenguas, de remontar, a la luz de auténticas y reguladoras correspondencias fonéticas conseguidas por la comparación de distintas lenguas conocidas del trono indoeuropeo, hasta las formas más antiguas y no atestiguadas del primitivo indoeuropeo común.” EREÑO ALTUNA, José Antonio. Dos importantes fuentes lingüístico-etnológicas de la tesis de Unamuno. En *Tu mano es mi destino* (edición de Cirilo Flórez). Salamanca: Universidad de Salamanca, 2000, pp. 133-134.

idioma de cultura con respecto al castellano. Asimismo, como razones externas de esa derrota, apeló al final del aislamiento histórico que había supuesto en el País Vasco el proceso de industrialización. Este supuso, a través de los trabajadores inmigrantes llegados de otras regiones españolas, una masiva irrupción de la lengua castellana, que acabaría imponiéndose como idioma más fuerte.⁴⁵⁴ Unamuno incluso llegó a ver en el euskera el principal obstáculo para la modernización de los vascos, que pasaba a su juicio por la incorporación al régimen de las sociedades industriales modernas. En esto, según Juaristi, pudieron intervenir, además de Schleicher con su tipología morfológica de los idiomas, el esquema triádico de la evolución de las sociedades de Spencer, que había determinado tres fases en la evolución de toda sociedad: primitivas, militares e industriales.⁴⁵⁵

Estos planteamientos de su tesis doctoral fueron desarrollados por Unamuno en algunos de los artículos que fue publicando años después en la prensa vasca, entre los cuales podemos destacar “Del elemento alienígena en el idioma vasco” (1886). La presencia en dicho artículo del evolucionismo aplicado al lenguaje, siguiendo de nuevo a Schleicher, se hace patente desde el comienzo: “Todo idioma es un gran organismo vivo, respira, se nutre, asimila y segrega. Todo vocablo, al pasar de un idioma a otro, sufre una alteración fónica, necesaria para adaptarse al nuevo organismo en que entra.” (OCE, IV, 121) Asimismo, hizo uso de la teoría de la selección natural y la supervivencia del más apto, extrapolándola al caso de dos idiomas que se ven obligados a convivir en un mismo pueblo. Como podemos adivinar, se refiere al caso del pueblo vasco. En primer lugar, alude a la vieja contienda entre el euskera y el latín, pues uno de

⁴⁵⁴ “Todos los vascongados vemos la pronta asimilación de las costumbres y maneras de nuestro pueblo a muchas antes extrañas a él, el idioma se va desvaneciendo en su roce con el oficial, que simboliza una mayor cultura, y todo va pasando...” OCE, IV, 88. Arguye, además, a sus debilidades internas como lengua en comparación con el castellano, es decir, a que el castellano es un idioma flexivo, mientras que el euskera está entre la aglutinación y la flexión, y a las carencias léxicas del euskera en el orden especulativo. Incluso sostiene Unamuno la imposibilidad de que el euskera se convirtiera en idioma de cultura, partiendo de que la historia de una lengua es la historia de una declinación, de una degeneración; idea que supone que las lenguas se perfeccionan evolucionando hacia estructuras gramaticales y sintácticas cada vez más sencillas, de manera que a medida que los pueblos entran en el periodo de la historia y la literatura, más se degrada y simplifica su lengua. En este sentido, según la lingüística comparada de Schleicher, la riqueza y complejidad del euskera sería un defecto que lo sitúa en un nivel evolutivo inferior y lo incapacita para convertirse en lengua de cultura. Cfr. pp. 296-298.

⁴⁵⁵ “A Unamuno le debió resultar inevitable fundir el esquema lingüístico de Schleicher con el esquema sociológico de Spencer, y asignar, en consecuencia, las lenguas silábicas a las hordas; las aglutinantes, a las sociedades militares, y las flexivas, a las industriales. [...] / El vasco, una lengua asimilando aglutinante, había podido servir como medio de expresión a la sociedad militar que se movilizó tras los curas y los hidalgos carlistas en las dos contiendas civiles del siglo XIX, pero su mera supervivencia representaba un obstáculo para el acceso de los vascos a la civilización industrial.” UNAMUNO, Miguel de. *En torno al casticismo* (introducción de Jon Juaristi). Madrid: Biblioteca Nueva, 1996, pp. 20-21.

los objetivos del artículo era confirmar la presencia de elementos latinos en el euskera.⁴⁵⁶ A continuación, se centra en la lucha que entonces mantenían el euskera y el castellano, para acabar vaticinando la inminente desaparición del euskera en su lucha con el castellano.⁴⁵⁷

En cuanto a los textos políticos del joven Unamuno, el evolucionismo tiene su principal exponente en el artículo “Evolución y revolución” (1886). Se trata de una suerte de compendio de su concepción del evolucionismo. De hecho, desde el comienzo hace gala de sus conocimientos sobre la teoría evolucionista, elaborando una síntesis de la misma a partir de Darwin, Haeckel y Spencer, referentes a su juicio de la escuela de la evolución.⁴⁵⁸ Frente a esta escuela, ubica a la teoría de la revolución, representada por Kölliker y Eduard von Hartmann. Llevando los planteamientos de sendas escuelas a un plano político, Unamuno sostiene que hay un ritmo interno de la historia política, que es lento y que protagoniza el pueblo como lo “social” (la evolución). Y hay otro ritmo externo, que se impone cuando la evolución gradual llega a su límite y se produce el estallido (la revolución). Esta también la protagoniza el pueblo, pero en tanto que lo “político”. Finalmente, el pensador bilbaíno se posiciona del lado de la “escuela de la revolución”, argumentando que “sin rechazar la evolución admiten la revolución”.⁴⁵⁹

⁴⁵⁶ “No se ha visto todavía que un pueblo deje de tomar vocablos del idioma de otro de superior cultura con el cual se pone en contacto, y no es posible que el euskera guardase intacta su pureza entre tantos y tales embates, movimiento de pueblos y flujo y reflujo de tan diversas gentes.” OCE, IV, 124.

⁴⁵⁷ “El castellano es un idioma más hecho, más integrado, más analítico, se presta más al grado de cultura que hemos alcanzado, [...] / El vascuence se va porque no puede resistir el choque, porque lucha desesperadamente por la existencia contra un idioma más fuerte; [...] / Los latinos nos sacaron de la barbarie, ellos nos han civilizado, ellos nos arrastran consigo a fundirnos en la gran familia latina.” OCE, IV, 135.

⁴⁵⁸ “Darwin, sobre las bases de la herencia y la selección, aplicó la ley evolutiva a la transformación de las especies orgánicas, que por pasos lentos e infinitesimales, gradual y paulatinamente, van pasando de unos tipos a otros. / Haeckel extendió y dio más elasticidad a la ley, elevándose desde la nebulosa primitiva hasta el hombre. / En manos de Spencer la ley de la evolución se agranda, adquiere toda su fuerza y enérgica fecundidad; en ella entran no sólo el desarrollo orgánico de las especies, sino también el desarrollo psicológico del hombre, y el moral y social del género humano. Todo se reduce a la ley evolutiva en el vasto sistema filosófico del vigoroso pensador inglés. / Según esta ley, los tipos todos, orgánicos, morales o sociales, pasan de una forma a otra en virtud de las circunstancias exteriores obrando sobre el tipo adquirido por herencia, todo ello por pasos lentos, graduales e insensibles. La herencia y la selección son los dos principios que ya con uno, ya con otro nombre, juegan el primer papel en todo sistema exclusivamente evolucionista. Hay un fondo heredado, algo estable, que forma en el animal el tipo, en el hombre moral el carácter, en la sociedad las fuerzas tradicionales. / La naturaleza no da saltos, dijo creo Leibniz, y en nombre de este principio, reconocido y acatado por los evolucionistas como axioma o postulado, se rechaza el cambio brusco, la generación heterogénica. Este es el resumen de la doctrina evolucionista.” UNAMUNO, Miguel de. *Unamuno y el socialismo. Artículos recuperados (1886-1928)* (edición de Diego Núñez y Pedro Ribas). Granada: De guante blanco-Comares, 1997, pp. 75-76.

⁴⁵⁹ “Restringida la cuestión al terreno del desarrollo social, es un hecho histórico que la evolución basta para producir distintos grados de perfección en una constitución social dada, pero es necesaria la revolución para pasar de un estado social a otro más perfecto.” *Ibidem*, p. 76.

Como analizaremos en profundidad el contenido político de este artículo más adelante,⁴⁶⁰ dejaremos aquí este somero análisis, pues lo que de momento nos interesa destacar es el conocimiento que el joven Unamuno prueba tener sobre las distintas vertientes de la teoría evolucionista, y cómo lo empleaba para ilustrar y fortalecer sus ideas políticas.

Otro trabajo de juventud en el que se advierte la presencia del evolucionismo es el programa que presentó en 1886 a las oposiciones de Psicología, Lógica y Ética, especialmente, en los añadidos que incorporó al cuaderno donde estaba recogido dicho programa. Aquí encontramos, al hilo de la Lección 27, dedicada al evolucionismo, la siguiente matización: “La teoría de Darwin es mecanicista, la de Haeckel dinamicista. Este más cerca del espiritualismo que aquel.”⁴⁶¹ Podríamos deducir de ahí que Unamuno está más cerca de Haeckel que de Darwin. Sin embargo, unas páginas más adelante, descarga una severa crítica sobre Haeckel y sobre la popularidad que alcanzó.⁴⁶² En general, su actitud en este programa hacia el evolucionismo apunta a recalcar su importancia en el mundo contemporáneo, aunque sin dejar de someterla a crítica. De ahí que escriba:

He dado mucha importancia al estudio de las doctrinas evolucionistas por ser las más importantes hoy y por ser más que una hipótesis, una teoría, aunque falsa. Las leyes de la herencia, adaptación, selección, lucha por la existencia, etc., son reales, aunque de ellas se quieran sacar consecuencias extremas e ilógicas.⁴⁶³

Por último, cabe mencionar que esta influencia del evolucionismo sobre el joven Unamuno puede servirnos como vínculo de articulación entre su filosofía de juventud y de madurez, pues no llegó a desaparecer de sus reflexiones filosóficas. A este respecto, afirma Rivera de Ventosa: “si bien al correr de los años el evolucionismo le repugna en cuanto materialista, la idea evolucionista quedó grabada en su conciencia. [...] Materialista en su juventud, Unamuno aceptó en su edad madura un evolucionismo más espiritualizado, como interpretación del desarrollo cósmico y vital.”⁴⁶⁴ También Peter G. Earle ha incidido sobre las huellas del evolucionismo visibles en la obra de madurez de Unamuno, situándolas en su uso de un lenguaje plagado de metáforas biológicas, en

⁴⁶⁰ Cfr. pp. 858-861.

⁴⁶¹ UNAMUNO, Miguel de. *Programa de Psicología, Lógica y Ética*, p. 59. CMU, caja 68/13.

⁴⁶² “Siento haber incluido en esta lección la teoría de la perigenesis de Haeckel que no merece tales honores, y lo siento porque se quiere dar demasiada importancia a Haeckel y atacar así el monismo, confundiéndolo lastimosamente con el positivismo, por su flanco más débil. Haeckel es uno de tantos y digan lo que quieran amigos y adversarios, no de los primeros, aunque sí de los más populares. Su fama se debe a la forma popular que da a sus obras.” *Ibidem*, p. 65.

⁴⁶³ *Ibidem*, p. 66.

⁴⁶⁴ RIVERA DE VENTOSA, Enrique. *Unamuno y Dios*. Madrid: Encuentro, 1985, pp. 94-95.

la visión de la historia que desplegó en los ensayos de *En torno al casticismo*, y en su concepción misma del lenguaje. Incluso llega a hablar de “una inclinación natural de Unamuno hacia el evolucionismo.”⁴⁶⁵ En lo que respecta a Darwin, destaca el fervor que le declaró en el citado discurso de 1909 en la Universidad de Valencia, donde se refirió a él como “uno de los hombres más grandes que el género humano ha producido”, tan grande, que califica a su siglo, el siglo XIX, como “el siglo del evolucionismo”. (OCE, IX, 252) Asimismo, atribuye a Darwin el mérito de haber dotado de “base científica” a la teoría evolucionista que, no obstante, ya “flotaba en el ambiente intelectual antes de él formularla”. (OCE, IX, 253)⁴⁶⁶

En suma, como anticipábamos al comienzo de este capítulo, Unamuno se aproximó a la teoría evolucionista, primero desde Spencer, y luego desde Darwin. Y no deja de resultar sorprendente la violencia con que, una vez alcanzada su madurez, verbalizó esta especie de sustitución de Darwin por Spencer, pues, al mismo tiempo que empezó a dedicar todo tipo de elogios a Darwin y al darwinismo, sus juicios sobre Spencer se volvieron cada vez más ácidos y virulentos. En ese sentido, ha destacado José Alberich cómo: “Esta fuerte hostilidad con que Unamuno reaccionó contra su spencerismo juvenil contrasta con el respeto y la admiración que tributó siempre a Darwin...”⁴⁶⁷ En la misma línea, la explicación de Peter G. Earle a esta repulsa crítica de madurez hacia Spencer y a su simultánea admiración por Darwin apunta a que fue entonces cuando Unamuno “supo distinguir entre el científicismo superficial de Spencer, y el profundo, regenerador, de Charles Darwin.”⁴⁶⁸ A mi juicio, sin embargo, resulta más plausible la posibilidad de que Spencer pasase a simbolizar para Unamuno aquella etapa de formación en que se contagió de una mentalidad positivista, del “intelectualismo” que malogró todo intento por recuperar la fe perdida. Por esa razón, empezó a denigrar a Spencer, culpándolo de su imposibilidad para remontarse hasta su “paraíso perdido”. Aunque no explícitamente, a esto mismo parece referirse José Alberich.⁴⁶⁹ No quiero con ello restar importancia al entusiasmo que se despertó en

⁴⁶⁵ EARLE, Peter G. El evolucionismo en el pensamiento de Unamuno. CCU, XIV-XV, 21.

⁴⁶⁶ A propósito de este discurso, sostiene José Alberich que Unamuno “veía en el gran naturalista un genio poético, creador, cuya teoría constituye un atisbo inspirado del grandioso proceso según el cual el Universo, tras despertar lentamente del sueño en la materia bruta, va tomando poco a poco conciencia de sí mismo hasta culminar en el espíritu del hombre.” ALBERICH, José. Sobre el positivismo de Unamuno. CCU, IX, 67.

⁴⁶⁷ *Ibidem*, pp. 66-67.

⁴⁶⁸ EARLE, Peter G. El evolucionismo en el pensamiento de Unamuno. CCU, XIV-XV, 28.

⁴⁶⁹ “Para Unamuno, Darwin es un hombre religiosamente científico, y Spencer un hombre científicamente religioso. El primero se acerca a la ciencia con la devoción y la suprema sinceridad que se deben tener en la búsqueda de la verdad. El segundo, al relegar el mundo religioso al nimbo de lo ‘unknowable’, trata lo

Unamuno por Darwin, pero sí subrayar que ese entusiasmo fue paralelo a la declinación de Spencer en su imaginario particular. En lo que no estoy de acuerdo con José Alberich es en lo relativo a que las enseñanzas de Darwin “calaron en él más hondo que las sistematizaciones de Spencer.”⁴⁷⁰ Por mucho que en su madurez sustituyese a Darwin por Spencer en su particular ideario evolucionista, la influencia de este último sobre su filosofía fue mucho mayor, tanto en lo que respecta a su obra juvenil, como a su obra de madurez.

III.2.1.10. Spencer

Como venimos anticipando a lo largo de este trabajo, Herbert Spencer (1820-1903) constituye una de las influencias directas centrales en la formación filosófica de Unamuno. Así queda constatado en la multitud de menciones y citas que le dedicó en sus escritos de juventud, y así lo reconoció también en diferentes textos de madurez. Para iniciar el análisis de esta relación de influencia, deberíamos empezar por ubicar cuándo y cómo entró en contacto con la filosofía de Spencer. El problema es que las referencias de Unamuno en sus escritos autobiográficos no nos dan pistas concretas. Por ejemplo, en el artículo, “Principales influencias extranjeras de mi obra” (1901), después de referirse a su primer contacto con Hegel durante sus años de estudiante en Madrid, escribe: “Luego me enamoré de Spencer; pero siempre interpretándolo hegelianamente. Spencer, de vasta cultura, es como metafísico muy tosco.” (OCE, IX, 817) Lo que esta mención no aclara es si empezó a leer a Spencer en Madrid o bien tras su regreso a Bilbao. Del mismo modo, según una carta a Vaz Ferreira del 29-V-1907, esta etapa spenceriana de Unamuno se ubicaría en torno a 1889.⁴⁷¹ Sin embargo, la constante presencia del filósofo británico en textos anteriores a esa fecha desmiente esa posibilidad y nos obliga a remontar la lectura de Spencer por parte de Unamuno unos años atrás, en torno a 1885, es decir, tras su regreso a Bilbao. Por otra parte, conviene también puntualizar que fue entonces cuando empezó a leerlo directamente, aunque

trascendente como el matemático trata a un residuo despreciable o innecesario para sus cálculos. Y esto explica que, el reaccionar contra su primitivo positivismo, nuestro escritor abominase del ‘ingeniero filósofo’ y conservase, en cambio, una cordial veneración por ‘aquel santo y sabio hombre que se llamó Darwin’.” ALBERICH, José. Sobre el positivismo de Unamuno. CCU, IX, 68.

⁴⁷⁰ “Para Unamuno, Darwin es un modelo de científico abnegado, honrado y consciente de la limitación y provisionalidad de sus hallazgos, sobre los cuales no quiere edificar temerariamente ninguna filosofía, y tal vez por eso las enseñanzas del naturalista calaron en él más hondo que las sistematizaciones de Spencer.” *Ibidem*, p. 67.

⁴⁷¹ “Yo también pasé a mis veinticinco años por concepciones análogas a las del doctor F. A. Berra, de las que salí ya afortunadamente. También yo padecía el sarampión spenceriano; [...] pero me curé de él...” UNAMUNO, Miguel de. *Epistolario americano (1890-1936)* (edición, introducción y notas de Laureano Robles). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1996, p. 273.

estaba familiarizado con algunos de los planteamientos filosóficos de Spencer desde sus años de estudiante en Madrid. A un joven con tanta inquietud por las corrientes renovadoras no pudo pasarle de largo uno de los autores que más peso alcanzó en el ambiente intelectual español del último cuarto del XIX.⁴⁷² Asimismo, habría que distinguir sobre este punto entre los conocimientos de Spencer que pudo el estudiante Unamuno recibir desde el Ateneo de Madrid y la versión que le pudo llegar desde la Universidad Central. En el Ateneo, Spencer había sido uno de los nombres de referencia en las contiendas que tuvieron allí lugar de 1875 a 1877, y en la década siguiente, aún seguía viva su presencia entre los positivistas, krausopositivistas y neokantianos. Por otro lado, en la Universidad Central, Unamuno coincidió con algunos profesores próximos al positivismo, como Manuel M^a del Valle Cárdenas, que fue su profesor en la asignatura de Historia Universal II y era un gran conocedor de las obras de Spencer, por lo que pude tratarse de su primera vía de contacto con la filosofía spenceriana.⁴⁷³

Sobre estas bases, la mayoría de los estudios sobre la filosofía de Unamuno afirman su “spencerismo”, haciéndolo relativo a sus años como estudiante y opositor, e incidiendo en su posterior distanciamiento del filósofo británico, es decir, delimitándolo como una influencia efímera. En lo que no hay consenso es en lo relativo a las fechas de su acercamiento directo a Spencer.⁴⁷⁴ Existe también, por otra parte, quien desmiente la

⁴⁷² A este respecto, Diego Núñez se ha referido, a propósito de estos años, a “la gran audiencia del spencerismo en los medios liberales madrileños”. NÚÑEZ RUIZ, Diego. *El darwinismo en España*. Madrid: Castalia, 1977, p. 35.

⁴⁷³ Esta posible influencia también ha sido mencionada por Jon Juaristi, aunque confunde la asignatura que Valle y Cárdenas impartió a Unamuno. “Es posible que Unamuno obtuviera una amplia información acerca de las teorías de Spencer en las clases de Geografía Histórica de Manuel del Valle, krausista de formación, pero muy cercano a los positivistas y buen conocedor de la obra de aquél.” JUARISTI, Jon. *Miguel de Unamuno*. Madrid: Taurus, 2012, p. 148.

⁴⁷⁴ Uno de los primeros investigadores en pronunciarse sobre esta influencia fue González Caminero: “En esa primera época todavía es sin mitigaciones el entusiasmo de Unamuno por Spencer; aprueba su filosofía fácil, banal, apriorística, sociológica y universalizadora de la ley en todos los aspectos de la vida, aduce sus teorías como argumento de autoridad e ilustración; es, en una palabra, spencerista; pero pronto salió de sus redes e inició una etapa, que duró hasta el final de su vida, de aversión al spencerismo.” GONZÁLEZ CAMINERO, Nemesio. *Unamuno. Trayectoria de su ideología y crisis religiosa*, vol. I. Santander: Universidad Pontificia de Comillas, 1948, p. 89. Zubizarreta, por su parte, sostiene que: “El positivismo spenceriano de Unamuno duró, en realidad, muy poco, posiblemente desde 1882 a 1886.” ZUBIZARRETA, Armando. *Tras las huellas de Unamuno*. Madrid: Taurus, 1960, pp. 20-21, nt. 2. Colette y Jean-Claude Rabaté han situado igualmente el descubrimiento de Spencer en estas fechas: “Entre 1882 y 1883, el estudiante [...] descubre las obras del sociólogo británico Spencer...” RABATÉ, Colette, y RABATÉ, Jean-Claude. *Miguel de Unamuno. Biografía*. Madrid: Taurus, 2009, p. 59. Laureano Robles, por su parte, sitúa el contacto de Unamuno con Spencer a partir de 1883: “El encuentro lo tuvo, estudiando Filosofía y Letras en Madrid, a partir de 1883. Durante los dos primeros años de carrera le dio por leer libros de controversia y apología religiosa...” ROBLES, Laureano. Unamuno y las pruebas de la existencia de Dios (Un texto inédito). *Limbo* (suplemento de *Teorema*, vol. XVIII/2), 1999, nº 8, p. 4. Más explícito es Juaristi, que se aventura a afirmar la lectura directa de Spencer por parte de Unamuno en el Ateneo de Madrid: “En la biblioteca del Ateneo, Unamuno leyó a Kant -*Crítica de la Razón Pura*- y algo de Hegel, pero, presumiblemente, dedicó muchas más horas a la lectura de Spencer.”

influencia spenceriana en el joven Unamuno, como es el caso de Eduardo Pascual Mezquita.⁴⁷⁵ El equívoco en que, a mi juicio, suelen incurrir estos estudios consiste en que vinculan este primer momento de influencia spenceriana con una lectura directa de las obras del británico, cuando los primeros contactos probablemente tuvieron lugar desde vías indirectas, como hemos señalado a propósito de la Universidad Central y el Ateneo de Madrid. Esta posibilidad cobra mayor peso si tenemos en cuenta la primera aparición de Spencer en los escritos de Unamuno, que pertenece al *Cuaderno V*, en concreto, a la segunda parte del mismo, redactada a partir de 1883. El texto es el siguiente: “Cada cual tiene la verdad subjetiva, y la expresa. Los demás no le entienden y se burlan. Y pretender poseer la verdad objetiva. Para eso fuera menester salir de nosotros mismos. Aunque M. Spencer hable de la relación real entre el sujeto y el objeto.” (CV, 32) Más allá del sentido de esta mención, nos interesa subrayar en qué medida este texto evidencia que Unamuno estaba familiarizado ya en su época de estudiante con la filosofía de Spencer, sin que, por otro lado, tengamos constancia de que lo hubiese leído entonces directamente. El texto citado no nos da a entender que sea fruto de una lectura directa. Lo que hace es recoger una idea del filósofo británico y someterla a examen, pero de un modo superficial. En cuanto a la cita en cuestión, está

JUARISTI, Jon. Unamuno: guerra e intrahistoria. En *En el 98 (Los nuevos escritores)*. Madrid: Visor Libros y Fundación Duques de Soria, 1997, p. 48. José Alberich afirma asimismo sobre el “spencerismo” de Unamuno: “Debió incubarse en sus años de estudiante (1880-1883) y de preparador de oposiciones, pero cuando Unamuno empieza a crear su obra ya es mas bien una carga negativa, un motivo de execración y arrepentimiento.” ALBERICH, José. Sobre el positivismo de Unamuno. CCU, IX, 63. También Gómez Molleda lo ubica en estos años: “el spencerismo de Unamuno pasó pronto, no obstante, se adivina como trasfondo de sus escritos de joven universitario y opositor, como es el caso de los programas...” GÓMEZ MOLLEDA, Dolores. Unamuno y la Universidad española. En *Expediente Administrativo de Miguel de Unamuno, 1864-1936*, 3, vol. 2. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, 1982, p. 12. La valoración más precisa, a mi juicio, es la de Rafael Chabran: “Aunque no podemos decir con certeza cuándo Unamuno conoció el pensamiento de Spencer, debió ser entre 1880 y 1886. Según nuestras indagaciones esto debió acontecer durante los años universitarios de Unamuno en Madrid (1880-1884), [...] o inmediatamente después, cuando preparaba oposiciones en su nativo Bilbao (1884-1886). CHABRAN, Rafael. Miguel de Unamuno: traductor de Herbert Spencer. En *Anuario del Departamento de Filosofía -Universidad Autónoma de Madrid-*, 1986-1988, p. 36. Además, al final de su artículo, concreta la extensión de esta influencia: “El pensamiento de Spencer predomina en el desarrollo intelectual de Unamuno, especialmente entre los años de 1884 y 1894.” *Ibidem*, p. 40. Coincide así en la extensión del radio temporal de este influjo de Spencer sobre Unamuno con Mario J. Valdés, que habla de “la influencia de quince años de estudio y aprecio -años importantísimos para la formación filosófica de don Miguel-. Estas relaciones empiezan en 1880, época universitaria para Unamuno, y llegan a su madurez en 1895 cuando cuenta don Miguel con 31 años...” VALDÉS, Mario J. El residuo spenceriano de Unamuno. *Ínsula*, julio-agosto 1963, nº 200-201, p. 32. Por último, mencionaremos a Blanco Aguinaga, que sitúa esta influencia de Spencer en el periodo de 1884 a 1894, señalando como punto de partida sus tesis doctoral de Unamuno: “la pasión por el método científico positivo (por la observación de los hechos ‘como son’, según dirá repetidamente), por la idea del progreso, inseparable de la evolución ‘orgánica’ [...], es ya evidente desde su tesis doctoral.” BLANCO AGUINAGA, Carlos. *Juventud del 98*. Madrid: Taurus, 1997, p. 81.

⁴⁷⁵ “Spencer no dejó en él una huella ni profunda, ni duradera, como se le ha atribuido.” PASCUAL MEZQUITA, Eduardo. En torno a las lecturas historicistas del primer Unamuno. CCU, XXX, 34.

centrada en la relación real entre sujeto y objeto, es decir, entre el mundo interno y el mundo externo, que constituye una de las bases de la teoría del conocimiento y de la psicología de Spencer. Este, como buen positivista, entiende dicha relación en tanto que necesaria correspondencia entre la realidad objetiva y un estado de conciencia subjetivo. Precizando los términos, Spencer delimita la composición del espíritu a partir de dos órdenes de elementos: los estados de conciencia y las relaciones entre estos estados. A su vez, divide los estados de conciencia entre los vienen del centro (las emociones) y los que vienen de la periferia (las sensaciones), subdividiéndose asimismo estos últimos en sensaciones periféricas causadas por acciones internas y por acciones externas.⁴⁷⁶ Este planteamiento implica, pues, el reconocimiento por parte de Spencer de la existencia real de lo objetivo y de su relación también real con lo subjetivo. Lo que hace el joven Unamuno es adoptar la posición contraria, negando la posibilidad de una “verdad objetiva”, de donde podemos deducir que todavía no se había producido su efectiva aproximación al positivismo.

Volviendo a la problemática que de momento nos ocupa, todo parece indicar que fue una vez de vuelta a Bilbao cuando el joven Unamuno acometió la lectura directa de Spencer, según atestigua su constante presencia en los cuadernos de notas de estos años. Dicha interpretación la suscribe Cerezo Galán al afirmar que “la lectura intensa de Spencer la llevará a cabo una vez concluidos sus estudios universitarios.”⁴⁷⁷ Para sostener esta hipótesis vamos a acudir, además de a los cuadernos de notas, a las

⁴⁷⁶ Aunque este planteamiento no figura literalmente en los términos que utiliza aquí Unamuno en ninguna obra de Spencer, en los *Principios de Psicología*, podemos encontrar varios textos que apuntan en esa dirección: “Car ce qui distingue la psychologie des sciences sur lesquelles elle repose, c’est que chacune de ses propositions tient compte à la fois des phénomènes internes liés entre eux et des phénomènes externes liés entre eux, auxquels les premiers se rapportent. Dans une proposition physiologique, un rapport interne est l’objet essentiel de la pensée; mais dans une proposition psychologique, un rapport externe se joint au rapport interne comme objet coessential de la pensée. Il se produit un rapport dans le milieu environnant qui a une importance de même ordre que le rapport dans l’organisme. La chose considérée est maintenant une chose totalement différente. Ce n’est plus la connexion entre les phénomènes internes, ce n’est plus la connexion entre les phénomènes externes; mais c’est la connexion entre ces deux connexions.” SPENCER, Herbert. *Principes de Psychologie* (traduite par T. Ribot et A. Espinas), vol. I. Paris: Librairie Germer Baillière, 1875, p. 132. CMU, u-122. “Porque lo que distingue a la psicología de las ciencias en que se apoya, es que cada una de sus proposiciones tiene a la vez cuenta de los fenómenos internos ligados entre sí y los fenómenos externos ligados entre sí, a los cuales se refieren los primeros. En una proposición fisiológica, una relación interna constituye el objeto esencial del pensamiento; pero en una proposición psicológica, una relación externa se agrega a la relación interna como objeto coesencial del pensamiento. Se produce una relación en el medio circundante, que tiene una importancia del mismo orden que la relación del organismo. La cosa considerada es ahora una cosa completamente distinta. No es ya la conexión entre los fenómenos internos, no es ya la conexión entre los fenómenos externos, sino la *conexión entre esas dos conexiones*.” SPENCER, Herbert. *Principios de Psicología* (traducción de J. González Alonso) vol. I. Madrid: La España Moderna, [1917], pp. 148-149.

⁴⁷⁷ CERESO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 126.

primeras obras de Spencer que adquirió Unamuno para su biblioteca personal, que fueron: *Principles of Psychologie -Principios de Psicología-* (1855), *First Principles - Los primeros principios-* (1862) y *The Classification of the Sciences -La Clasificación de las Ciencias-* (1864).⁴⁷⁸ En los tres casos, se trata de traducciones francesas, idioma que el joven Unamuno manejaba mejor que el inglés, y nos consta que las debió adquirir entonces por la coincidencia de las fechas de edición y porque todas ellas conservan impreso el sello “Miguel de Unamuno - BILBAO”, el cual figura en todos los libros que compró en esta segunda etapa bilbaína. Por otra parte, esta adquisición pudo responder a varios factores. En primer lugar, al atractivo que supuso la filosofía de Spencer para el estudiante Unamuno en Madrid, lo cual debió motivarle para seguir adentrándose en dicha filosofía desde sus fuentes directas, es decir, leyendo al propio Spencer. Aquí se podría situar su adquisición de *Los primeros principios*, que compendia el pensamiento de Spencer y que será de largo la obra más citada por él. En segundo lugar, hay que tener en cuenta que, a partir de 1886, a la hora de prepararse las oposiciones de Psicología, Lógica y Ética, Unamuno hizo uso de los *Principios de Psicología* de Spencer, que pudo comprar con vistas a su preparación.⁴⁷⁹ Sin embargo, apenas existen referencias en sus escritos juveniles a esta obra, como tampoco a *La Clasificación de las Ciencias*.⁴⁸⁰ En todo caso, estas fueron las primeras obras de Spencer sobre las que trabajó, a las cuales, se irían sumando otras a lo largo de estos años, como veremos. Lo que parece claro es que Spencer fue la principal fuente del positivismo del joven Unamuno y que, dado el corte positivista de su filosofía primera, se convirtió en una influencia fundamental para su formación intelectual, como también han visto Rafael Chabran y Nazzareno Fioraso.⁴⁸¹

⁴⁷⁸ SPENCER, Herbert. *Les premiers principes* (traduite par M. E. Cazalles). Paris: Librairie Germer Baillière, 1871. CMU, u-866. SPENCER, Herbert. *Principes de Psychologie* (traduite par T. Ribot et A. Espinas), 2 vols. Paris: Librairie Germer Baillière, 1875. CMU, u-122/123. SPENCER, Herbert. *Classification des sciences*. Paris: Librairie Germer Baillière, 1881. CMU, u-297.

⁴⁷⁹ De este uso tenemos constancia por Ereño Altuna, quien ha desvelado que en estas oposiciones Unamuno empleó como material de consulta, además de unos manuscritos suyos con anotaciones críticas y extractos de diversas obras, los *Principles of Psychology* de Herbert Spencer y *Grundzüge der physiologischen Psychologie* de Wilhelm Wundt. Cfr. EREÑO ALTUNA, José Antonio. Cronología y programas de las oposiciones de Unamuno. *Letras de Deusto*, enero-marzo 2001, n° 90, vol. 31, p. 203.

⁴⁸⁰ Rafael Chabran sostiene, sin embargo, sobre *La Clasificación de las Ciencias*: “Es muy posible que este ensayo de Spencer fuera uno de los primeros que el vasco leyó de Spencer [...] allá por 1886 durante la época en que se preparaba para presentarse a oposiciones en Bilbao.” CHABRAN, Rafael. Miguel de Unamuno: traductor de Herbert Spencer. En *Anuario del Departamento de Filosofía* -Universidad Autónoma de Madrid-, 1986-1988, p. 40.

⁴⁸¹ Sánchez Granjel sostiene sobre Unamuno en estos años que: “El influjo spenceriano aró hondamente en su espíritu:...” SÁNCHEZ GRANJEL, Luis. *Retrato de Unamuno*. Madrid: Guadarrama, 1957, p. 76. Igualmente, según Rafael Chabran: “El positivismo spenceriano [...] influyó profundamente en la formación intelectual del joven Unamuno.” CHABRAN, Rafael. Miguel de Unamuno: traductor de

En cuanto a los cuadernos de notas, la influencia de Spencer se hace visible en las menciones y citas que le dedica, en algunas cuestiones que aborda y en el lenguaje empleado. Aparece sobre todo en los cuadernos escritos tras su regreso a Bilbao, donde Laureano Robles ubica la verdadera “etapa spenceriana de Unamuno”.⁴⁸² La primera mención, como acabamos de ver, corresponde al *Cuaderno V*, si bien está circunscrita todavía a su etapa de estudiante en Madrid. En los cuadernos escritos ya desde Bilbao, Spencer vuelve a aparecer a propósito de uno de los principios centrales de su positivismo evolutivo, según el cual, todo evoluciona de lo homogéneo a lo heterogéneo. Ahora bien, Unamuno lo trae a colación en el *Cuaderno XVII* para invertirlo:

Lo heterogéneo de la forma va poco a poco reduciéndose a lo homogéneo de la materia, principio opuesto al de Spencer. Hay en la vida y desarrollo de cualquiera relaciones dos periodos (ascenso y descenso), en el primero lo homogéneo de la materia se va diversificando y heterogeneizando en la unidad de la forma, se va cumpliendo la ley de que la variedad vaya reduciéndose a armonía, y en un segundo periodo lo harmónico vuelve a lo vario, es decir, paso de la variedad a la armonía y retorno de la armonía a la variedad, o mejor a la unidad, entendido esto como variedad intensiva. (CXVII, 33)

La obra de referencia en este caso es *Los primeros principios*, donde el citado principio del tránsito de lo homogéneo a lo heterogéneo aparece en repetidas ocasiones, ya que se trata de uno de los principios fundamentales de su filosofía.⁴⁸³ En cuanto a la

Herbert Spencer. En *Anuario del Departamento de Filosofía* -Universidad Autónoma de Madrid-, 1986-1988, p. 35. En la misma línea, escribe Fioraso: “Spencer fu, probabilmente, il più influente tra i filosofi positivisti nella formazione intellettuale del giovane Unamuno...” FIORASO, Nazzareno. *El giovane Unamuno. Genesi e maturazione del suo pensiero filosofico*. Milano: Mimesis, 2008, p. 126.

⁴⁸² “La etapa spenceriana de Unamuno la encontramos sobre todo en sus texto inéditos, [...] *Notas de filosofía I y II, Cuadernos XVI, XXIII y XXXI y Filosofía Lógica*.” ROBLES, Laureano. Unamuno y las pruebas de la existencia de Dios (Un texto inédito). *Limbo* (suplemento de *Teorema*, vol. XVIII/2), 1999, nº 8, p. 5.

⁴⁸³ “Il ne sert de rien d’objecter que l’homogénéité parfaite n’existe nulle part; en effet, que l’état par lequel nous commençons soit ou ne soit pas l’homogénéité parfaite, l’operation n’en marche pas moins nécessairement vers une hétérogénéité relative.” SPENCER, Herbert. *Les premiers principes* (traduite par M. E. Cazalles). Paris: Librairie Germer Baillière, 1871, p. 433. CMU, u-866. “En realidad, lo homogéneo perfectamente no existe; mas no por eso dejaremos de tener que estudiar el paso de una homogeneidad imperfecta ó relativa á una heterogeneidad relativa también.” SPENCER, Herbert. *Los primeros principios* (traducción de Eugenio López), vol. II. Valencia: F. Sempere y Compañía, 1909, p. 127. “On peut donc déduire que l’instabilité de l’homogène du principe primordial qui sert de fondement à l’intelligence. Une homogénéité stable unique est hypothétiquement possible. [...] Toutes les formes finies de l’homogène, toutes les formes de l’homogène que nous pouvons connaître et concevoir, doivent tomber infailliblement dans l’hétérogénéité. / [...] Nous voyons donc que les changements continus qui caractérisent l’évolution, en tan qu’ils sont constitués par le passage de l’homogène à l’hétérogène, et du moins hétérogène au plus hétérogène, sont des conséquences nécessaires de la persistance de la force,” SPENCER, Herbert. *Les premiers principes* (traduite par M. E. Cazalles). Paris: Librairie Germer Baillière, 1871, pp. 459-460. CMU, u-866. “Es, pues, lógicamente deducible la inestabilidad de lo homogéneo del principio primordial que sirve de fundamento á nuestra inteligencia. Sólamente es concebible la estabilidad en el caso de una homogeneidad absoluta única e infinita en extensión. [...] Todas las formas finitas de lo homogéneo, únicas que podemos conocer y concebir, deben forzosamente hacerse heterogéneas. [...] Vemos, pues, que los cambios continuos que caracterizan la evolución, en cuanto al paso de lo homogéneo á lo heterogéneo, ó de lo menos á lo más heterogéneo, son consecuencias

inversión de este principio spenceriano que ensaya aquí Unamuno, hay que advertir que se produce con matices, pues lo que el vasco denomina en el texto citado periodo de “ascenso” consiste en un tránsito de lo homogéneo a lo heterogéneo, al igual que en Spencer. En cambio, en el periodo de “descenso”, sí se produce la inversión del principio spenceriano, al tratarse de un tránsito de lo heterogéneo a lo homogéneo. Sobre la influencia del filósofo británico en Unamuno a propósito de este principio, ha subrayado Escamilla Varela que: “Spencer le introduce en el concepto básico de la realidad, los hechos, y en el devenir de los mismos a través de la ley general de la evolución o progreso de lo homogéneo a lo heterogéneo, con sus dos grandes leyes (diferenciación e integración)...”⁴⁸⁴ Por mi parte, considero que Unamuno sí pudo adquirir de Spencer el principio de que todo evoluciona de lo homogéneo a lo heterogéneo, pero en cuanto a la primacía de “los hechos”, parece más factible pensar que esa tesis la heredase del ambiente positivista de su época madrileña más que de la lectura de Spencer. Lo que no cabe duda es que este principio spenceriano del tránsito de lo homogéneo a lo heterogéneo caló hondo en él, pues volvió a aparecer en el *Cuaderno XXIII*, donde, sin mencionar a Spencer, escribe: “De lo uno no puede provenir lo vario, lo homogéneo jamás dará lo heterogéneo, [...] así como la unidad cuantitativa no da variedad, así la unidad cualitativa, lo homogéneo no da lo heterogéneo.” (CXXIII, 43) Como vemos, es la misma crítica que había recogido en el *Cuaderno XVII*. Por otra parte, también confirma el calado que en Unamuno pudo tener este principio su reaparición en *Del sentimiento trágico de la vida* (1913), donde vuelve a refutar a Spencer.⁴⁸⁵

necesarias de la persistencia de la Fuerza.” SPENCER, Herbert. *Los primeros principios* (traducción de Eugenio López), vol. II. Valencia: F. Sempere y Compañía, 1909, pp. 150-151. “La première conclusion obtenue a été qu’un agrégat homogène doit inévitablement perdre son homogénéité par l’exposition inégale de ses parties aux forces incidentes. Nous avons indiqué que la production des diversités de structure par diverses forces et par des forces agissant dans diverses conditions, se vérifie dans l’évolution astronomique, et qu’on aperçoit une relation analogue de cause et d’effet dans les modifications grandes et petites que subit notre globe. [...] L’instabilité de l’homogène, partout manifestée, se vérifie aussi, nous l’avons vu, dans chacune des parties appréciables d’un tout uniforme, et de la sorte le moins hétérogène tend continuellement à devenir le plus hétérogène.” SPENCER, Herbert. *Les premiers principes* (traduite par M. E. Cazalles). Paris: Librairie Germer Baillière, 1871, p. 587. CMU, u-866. “La primera de esas consecuencias ha sido que todo agregado homogéneo debe imprescindiblemente perder su homogeneidad, por la desigual exposición de sus diversas partes a las fuerzas incidentes. La inestabilidad de lo homogéneo, ó más en general, la tendencia de todo a pasar de menos a más heterogéneo, la hemos visto comprobada...” SPENCER, Herbert. *Los primeros principios* (traducción de Eugenio López), vol. II. Valencia: F. Sempere y Compañía, 1909, p. 261.

⁴⁸⁴ ESCAMILLA VALERA, Ascensión. *Génesis de la concepción de intrahistoria en Miguel de Unamuno*. Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 1997, p. 16.

⁴⁸⁵ “Ahora, la última palabra de la ciencia, más bien aún que de la filosofía científica, parece ser que el mundo material, sensible, camina por la degradación de la energía, por la predominancia de los fenómenos irreversibles, a una nivelación última, a una especie de homogéneo final. Y éste nos recuerda

Siguiendo el curso de las menciones a Spencer por parte del joven Unamuno, al final de este mismo *Cuaderno XVII* aparece su famosa teoría de “lo Incognoscible”. Según esta teoría, la sucesión de fenómenos que pueblan la realidad son manifestaciones de un término absoluto, lo Incognoscible, que constituye el fondo último de la realidad, oculto entre las apariencias, de donde procede todo y del cual, a su vez, solo puede enunciarse su inconcebibilidad, sin que ello obste a que tengamos conciencia de él. De este modo, el conocimiento humano, tanto por la vía científica como filosófica, quedaba limitado al campo de lo relativo, si bien el concepto de lo Incognoscible abría una puerta a la trascendencia. Esta teoría, una de las grandes aportaciones de Spencer, quedó recogida en su obra *First Principles -Los primeros principios-* (1862),⁴⁸⁶ y lo que hace Unamuno en este *Cuaderno XVII* es invalidarla.

En realidad, la teoría de lo Inconocible de Spencer no es más que una petición de principio. Allí ni se prueba ni se trata de probar que es menester para que haya manifestación algo manifestado. La cuestión estriba en admitir los fenómenos existentes por sí o no admitirlos. (CXVII, 81)

Esta misma tónica se repite en el *Cuaderno XXIII*, donde vuelve a apelar hasta en dos ocasiones a lo Incognoscible de Spencer, siempre en un sentido crítico. En el primer texto, escribe: “Los positivistas o rechazan toda filosofía y se resignan no a ignorar sino a querer ignorar, o vienen a parar como Spencer a algo superior a los hechos, aunque le llaman inconocible.” (CXXIII, 41) Y en el segundo: “Spencer, la cabeza más vigorosa y clara del positivismo, habla de un Inconocible, que para él es algo más que una pura negación...” (CXXIII, 47) A propósito de ambas citas, conviene advertir que esta postura crítica ante la teoría de lo Incognoscible de Spencer se explica

aquel hipotético homogéneo primitivo de que tanto usó y abusó Spencer, y aquella fantástica inestabilidad de lo homogéneo. Inestabilidad de que necesitaba el agnosticismo ateológico de Spencer para explicar el inexplicable paso de lo homogéneo a lo heterogéneo. Porque, ¿cómo puede surgir heterogeneidad alguna, sin acción externa, del perfecto y absoluto homogéneo? Mas había que descartar todo género de creación, y para ello el ingeniero desocupado metido a metafísico, como lo llamó Papini, inventó lo de la inestabilidad de lo homogéneo, que es más..., ¿cómo diré?, más místico y hasta más mitológico, si se quiere, que la acción creadora de Dios.” OCE, VII, 249.

⁴⁸⁶ “Ces efforts et ces échecs peuvent servir à maintenir dans l’esprit un sentiment juste de la différence incommensurable qui sépare la Conditionné et l’Inconditionné. Nous cherchons continuellement à connaître, nous sommes continuellement repoussés, et nous rapportons de nos échecs une conviction plus profonde de l’impossibilité de connaître; c’est pour cela que nous comprenons clairement que le plus haute degré de sagesse et notre plus impérieux devoir consistent à considérer ce par quoi toutes les choses existent comme l’Inconnaissable.” SPENCER, Herbert. *Les premiers principes* (traduite par M. E. Cazalles). Paris: Librairie Germer Baillière, 1871, p. 121. CMU, u-866. “Estos esfuerzos y estas alternativas pueden servir para sostener en nuestro espíritu una cabal idea del abismo inconmensurable que separa lo condicionado de lo incondicionado. Intentamos continuamente conocer á éste, somos continuamente rechazados, y esas repulsas engendran la íntima convicción de la imposibilidad de conocerle y nos hacen comprender con claridad que el mayor grado de sabiduría y nuestro más imperioso deber consisten en considerar á la Causa primaria de todas las cosas como Incognoscible.” SPENCER, Herbert. *Los primeros principios* (traducción de Eugenio López), vol. I. Valencia: F. Sempere y Compañía, 1909, p. 110.

en tanto que Unamuno estaba atravesando aquí su etapa de mayor fervor positivista, rayando incluso el materialismo, como han observado Laureano Robles y Nazzareno Fioraso.⁴⁸⁷ Ahora bien, no será esta la posición definitiva del joven Unamuno ante la teoría spenceriana de lo Incognoscible, que retomará en otros textos juveniles, unas veces desde esta misma posición crítica, y otras desde una posición favorable. Asimismo, esta teoría volvió a aparecer en su obra de madurez, nuevamente desde una perspectiva crítica, como se aprecia en *Del sentimiento trágico de la vida* (1913).⁴⁸⁸

Otro aspecto de la filosofía del joven Unamuno donde se puede apreciar la influencia spenceriana es en el “monismo evolucionista” que subyace a estos proyectos filosóficos, en los cuales, además de Spencer, está muy presente Hegel. Ambos pensadores desempeñaron un papel central en el intento unamuniano de reconstruir la metafísica desde bases positivistas, que consistía en partir de “los hechos” (positivismo spenceriano) hacia “el absoluto” (idealismo hegeliano), como han señalado Cerezo Galán y Mario J. Valdés.⁴⁸⁹ No obstante, hemos de insistir en que Spencer fue la influencia directa más decisiva que recibió Unamuno durante su etapa de formación, por encima de la de Hegel. Desde ahí, deberíamos poner bajo sospecha el que Unamuno se considerase ante todo hegeliano en su juventud, así como su afirmación relativa a que interpretó a Spencer “hegelianamente”, como ha puntualizado José Luis Abellán.⁴⁹⁰

⁴⁸⁷ “El spencerismo de Unamuno, [...] coincide básicamente con su etapa positivista; [...] En ese periodo de su vida, de brutal materialismo, no encontramos en Unamuno idea alguna que le ate a la trascendencia.” ROBLES, Laureano. Unamuno y las pruebas de la existencia de Dios (Un texto inédito). *Limbo* (suplemento de *Teorema*, vol. XVIII/2), 1999, n° 8, p. 5. “Si nota che la filosofia dell’Inconoscibile è incompatibile col pensiero unamuniano del periodo. [...] In questo periodo la filosofia unamuniana è radicalmente positiva, tanto da non lasciare spazio a niente che non siano i ‘fatti’ soggetti ad una possibile percezione.” FIORASO, Nazzareno. *El giovane Unamuno. Genesi e maturazione del suo pensiero filosofico*. Milano: Mimesis, 2008, p. 132.

⁴⁸⁸ “Toda la primera parte, y sobre todo su capítulo V, el titulado ‘Reconciliación’ -entre la razón y la fe, o la religión y la ciencia se entiende- de los *Primeros principios* de Spencer es un modelo, a la vez que de superficialidad filosófica y de insinceridad religiosa, del más refinado *cant* británico. Lo inconocible, si es algo más que lo meramente desconocido hasta hoy, no es sino un concepto puramente negativo, un concepto de límite.” OCE, VII, 162.

⁴⁸⁹ Según Cerezo Galán: “El recurso de Spencer, viniendo de Hegel, significa a mi juicio, el intento de rellenar aquel inmenso poema abstracto con la materia de los fenómenos.” CEREZO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 126. En la misma línea, Mario J. Valdés subraya que lo que heredó Unamuno de Spencer fue su planteamiento evolucionista, pero revisándolo y modificándolo desde su hegelianismo: “El concepto de la realidad elaborado por Spencer fue transformado en el pensamiento de Unamuno desde el primer contacto, debido a la influencia de la dialéctica hegeliana. Para Spencer la realidad era una corriente de evolución en cambio continuo de un estado relativamente inestable, indefinido y disperso hacia el estado relativamente estable, definido y concentrado. Pero Unamuno considera a esta corriente en términos de tesis y antítesis hegelianas en lucha continua, es decir, una dialéctica abierta.” VALDÉS, Mario J. El residuo spenceriano de Unamuno. *Ínsula*, julio-agosto 1963, n° 200-201, p. 32.

⁴⁹⁰ “pese a lo que él dice, pienso que la influencia de Spencer es muy superior a la de Hegel y que más bien que interpretar a Spencer hegelianamente hay que invertir los términos y decir que interpretó a Hegel spencerianamente, pues toda la dialéctica unamuniana se desarrolla bajo el prisma positivista.”

Esta importante presencia de Spencer en la filosofía del joven Unamuno puede ratificarse también desde la mención que le dedica en el artículo “Evolución y revolución” (1886), donde destaca el fuerte impulso que el filósofo británico dio a la teoría de la evolución.⁴⁹¹ Recordemos que fue Spencer quien logró llevar el evolucionismo desde el ámbito de las ciencias naturales al de las ciencias humanas, es decir, de la biología a la sociología, la ética..., concluyendo que la sociedad humana sigue un proceso evolutivo guiado, al igual que el universo y los organismos vivos, por la transformación de lo homogéneo en lo heterogéneo. Fijémonos además que se refiere aquí a Spencer como el “vigoroso pensador inglés”, señal de la alta estimación en que tenía entonces su sistema filosófico. Por otra parte, desconocemos si Unamuno reforzó su conocimiento de este planteamiento evolucionista de Spencer, con el que ya debía haberse familiarizado en Madrid, desde su lectura en Bilbao de *Los primeros principios*, ya que fue en esta obra donde dicho planteamiento alcanzó su más lograda expresión.⁴⁹²

La siguiente mención a Spencer pertenece al cuaderno *Apuntes de Filosofía I*, en concreto, a un momento en que Unamuno esboza el índice de una obra futura que podría ser la *Filosofía Lógica*, puesto que este cuaderno hace las veces de borrador de la misma. Dicho índice contiene 5 puntos, que son: “1º Conocer, ¿qué es? 2º Punto de partida; certeza. 3º Primeros principios. 4º Hechos. 5º Problema crítico.” (FI, 17) Ya en estos enunciados se evidencia la influencia de Spencer, que además queda constatada cuando, tras esta relación de puntos, escribe: “Siguiendo a Spencer, dentro de la

ABELLÁN, José Luis. El impacto positivista en el pensamiento de Unamuno. En *El 98 cien años después*. Madrid: Aldebarán, 1999, p. 46.

⁴⁹¹ “En manos de Spencer la ley de la evolución se agranda, adquiere toda su fuerza y enérgica fecundidad; en ella entran no sólo el desarrollo orgánico de las especies, sino también el desarrollo psicológico del hombre, y el moral y social del género humano. Todo se reduce a la ley evolutiva en el vasto sistema filosófico del vigoroso pensador inglés. / Según esta ley, los tipos todos, orgánicos, morales o sociales, pasan de una forma a otra en virtud de las circunstancias exteriores obrando sobre el tipo adquirido por herencia, todo ello por pasos lentos, graduales e insensibles.” UNAMUNO, Miguel de. *Unamuno y el socialismo. Artículos recuperados (1886-1928)* (edición de Diego Núñez y Pedro Ribas). Granada: De guante blanco-Comares, 1997, p. 75.

⁴⁹² “L’*évolution* est donc, au premier point de vue sous lequel nous l’étudions, un changement partant d’une forme plus cohérente, par suite de la dissipation du mouvement et de l’intégration de la matière. C’est la marche universelle que suivent les existences sensibles, individuellement et dans leur ensemble, durant la période ascendante de leur histoire. Tels sont caractères des premiers changements que l’univers a dû traverser, comme aussi des derniers changements opérés dans la société et les produits de la vie sociale. Partout, l’unification marche simultanément dans diverses voies.” SPENCER, Herbert. *Les premiers principes* (traduite par M. E. Cazalles). Paris: Librairie Germer Baillière, 1871, p. 349. CMU, u-866. “La evolución es, pues, bajo el primer punto de vista que la estudiamos, un cambio desde una forma menos á otra más coherente, á consecuencia de disipación de movimiento y de integración de la materia. Es la marcha universal que siguen las existencias sensibles, individualmente y en su conjunto, durante el período ascendente de su historia. Tales son los caracteres de los primeros cambios que el Universo ha debido atravesar, así como de los últimos cambios operados en la sociedad y en los productos de la vida social. Por doquier, la unificación marcha simultáneamente.” SPENCER, Herbert. *Los primeros principios* (traducción de Eugenio López), vol. II. Valencia: F. Sempere y Compañía, 1909, pp. 51-52.

representación dos órdenes de fenómenos, subjetivos y objetivos.” (FI, 17) Se trata del principio de Spencer al que ya hizo alusión en el *Cuaderno V*, cuando se refería a “la relación real entre el sujeto y el objeto.”⁴⁹³

Precisamente a la *Filosofía Lógica* corresponde la siguiente aparición de Spencer en los cuadernos de juventud de Unamuno. En este caso, el pensador vasco recoge la definición spenceriana de “filosofía”, pero para refutarla: “Si por filosofía queremos entender como Spencer una ciencia de las ciencias, síntesis de los últimos resultados, el carácter no es menos falso.” (FL, 9) Aunque no se trata de una cita literal, esta definición debió extraerla de *Los primeros principios*, donde aparece en diversas ocasiones.⁴⁹⁴ Por lo demás, en cuanto al hecho de que refute dicha definición de filosofía, debemos insistir en que la relación del joven Unamuno con Spencer es más compleja de lo que a primera vista pudiera parecer. Se trata en efecto de una influencia fundamental, pero no solo por la recepción de su positivismo evolucionista y por su intento de construcción de una metafísica positivista, sino también por el diálogo crítico que desde temprano mantuvo con algunas de las teorías centrales del filósofo británico. En este sentido, aun reconociendo que el positivismo de Unamuno era de corte spenceriano, su relación con el pensador inglés fue polémica. Es cierto que asumió varios elementos de su filosofía, pero en la mayoría de los casos lo hace para matizarlos, para invertirlos o para polemizar con ellos. Por esa razón, ha subrayado Nazzareno Fioraso que, aun siendo Spencer el principal inspirador del positivismo de Unamuno, no se puede considerar al vasco como un discípulo del filósofo británico.⁴⁹⁵

⁴⁹³ Cfr. pp. 622-623.

⁴⁹⁴ Una primera definición de Spencer de la filosofía es la siguiente: “A tout cela nous répondons que l’interprétation ultime, but de la Philosophie, est une synthèse universelle qui embrasse et consolide ces synthèses spéciales.” SPENCER, Herbert. *Les premiers principes* (traduite par M. E. Cazalles). Paris: Librairie Germer Baillière, 1871, p. 295. CMU, u-866. “el problema general de la filosofía es edificar una síntesis universal que abrace y consolide todas esas síntesis parciales.” SPENCER, Herbert. *Los primeros principios* (traducción de Eugenio López), vol. I. Valencia: F. Sempere y Compañía, 1909, p. 262. Sin embargo, la definición a que se refiere aquí Unamuno posiblemente sea esta: “Quand nous avons recherché ce qui fait la philosophie, quand nous avons comparée les diverses notions que s’en font les hommes, en éliminant les éléments par lesquels elles diffèrent, nous avons pu voir à quell point elles s’accordent; nous avons trouvé dans toutes l’implication tacite que la philosophie est une connaissance complètement unifiée.” SPENCER, Herbert. *Les premiers principes* (traduite par M. E. Cazalles). Paris: Librairie Germer Baillière, 1871, p. 578. CMU, u-866. “Cuando investigamos lo que constituye ó debe constituir la filosofía, cuando comparamos las diversas ideas reinantes, según tiempos y países, acerca de esa ciencia de las ciencias, y eliminando los elementos comunes ó acordes, vimos que explícita o tácitamente, todas las definiciones consideran la filosofía como la síntesis de todos nuestros conocimientos, como el conocimiento plena y completamente unificado.” SPENCER, Herbert. *Los primeros principios* (traducción de Eugenio López), vol. II. Valencia: F. Sempere y Compañía, 1909, p. 253.

⁴⁹⁵ “Ma il positivismo in cui Unamuno cerca di inserire Hegel non è un positivismo di tipo spenceriano. Se, infatti, la presenza di Spencer accompagna Unamuno fino quasi all’alba del nuovo secolo, si tratta di

Sin salirnos de la *Filosofía Lógica*, unas páginas más adelante vuelve Unamuno a apelar a Spencer, en esta ocasión, a propósito de la delimitación de la ciencia que realizó y que le condujo a su noción de lo Incognoscible.

¿Llega la ciencia a las últimas razones? En casos sí y en casos no. Spencer supone que la ciencia nos pone frente a frente de lo inexplicable porque la serie de los porqués no puede ser indefinida. Pero no tiene en cuenta otro medio y es que la serie de los porqués, o como él dice, de los grupos cada vez más extensos, acabe, y nos encontremos ante un último porqué que no sea lo inexplicable sino un axioma. Las leyes se reducen a leyes cada vez más simples y más generales, y el curso se comprende bien que acabe al llegar a una ley que sea a la vez ley espontánea y ley refleja, es decir, ley de los hechos y ley lógica o de las ideas, un axioma o verdad inmediata. (FL, 14-15)

El texto al que se refiere es otra de las versiones de la teoría de “lo Incognoscible”, que Spencer desarrolló en *Los primeros principios*.⁴⁹⁶ Aunque no lo cita de manera literal, ni menciona la fuente, puede constituir una pista certera de que Unamuno había leído o estaba leyendo entonces dicha obra, puesto que se trata de una crítica precisa y puntual, que solo pudo someter a examen después de haber realizado una lectura directa. Por lo demás, como en la mayoría de los casos anteriores, también aquí trae a colación una tesis de Spencer para rebatirla. En este caso, se trata de una versión de su noción de lo Incognoscible como término a que llega la ciencia en su intento de abordar las últimas razones. Frente a ello, Unamuno plantea como alternativa que esa serie no sea indefinida sino que se cierre en un “último porqué”, el cual ya no se definiría como “inexplicable”, es decir, como “incognoscible”, sino como un axioma. En el planteamiento epistemológico del joven Unamuno, este axioma sería la ley que explica las relaciones entre los hechos y las ideas (“ley de los hechos y ley lógica o de

un rapporto controverso: de una parte l'inglese è probabilmente il principale ispiratore del positivismo unamuniano, ma dall'altra non è possibile inquadrare lo spagnolo come un discepolo osservante delle doctrine spenceriane.” FIORASO, Nazzareno. *El giovane Unamuno. Genesi e maturazione del suo pensiero filosofico*. Milano: Mimesis, 2008, p. 34. A esto, añade Fioraso más adelante: “Spencer no è tanto il ‘maestro’ del giovane filosofo, quanto un modello con cui confrontare i risultati delle proprie riflessioni, delle quali si preoccupa di indicare poi la differenza o le affinità.” *Ibidem*, p. 129.

⁴⁹⁶ “le fait ultime ne peut être compris. En effet, si les generalisations toujours plus avancées qui constituent le progrès des sciences ne sont autre chose que des réductions successives de vérités spéciales à des vérités générales, et des celles-ci à de plus générales encore, il en résulte évidemment que la vérité la plus générale ne pouvant être ramenée à une plus générale, ne peut être expliquée. Il est évident que puisque la connaissance la plus générale, elle ne peut être réduite à une plus générale, elle ne peut être comprise. Donc, de toute nécessité, l'explication doit nos mettre en face de l'inexplicable. La vérité la plus avancée que nous puissions atteindre doit nécessairement être inexplicable. Le mot comprendre doit changer de sens avant que le fait ultime puisse éter compris.” SPENCER, Herbert. *Les premiers principes* (traduite par M. E. Cazalles). Paris: Librairie Germer Baillière, 1871, p. 78. CMU, u-866. “el hecho último no puede ser explicado, no puede ser comprendido. En efecto, si las generalizaciones, cada vez más extensas, que constituyen el progreso de las ciencias, no son más que reducciones sucesivas de verdades especiales á verdades generales, y de éstas á otras más generales, y así sucesivamente, resulta que, no pudiendo referirse á otra más general, la que lo sea más que todas es, por tanto, inexplicable é incognoscible. Luego necesariamente toda explicación nos lleva á lo inexplicable, como debe serlo la verdad más extensa que podamos alcanzar.” SPENCER, Herbert. *Los primeros principios* (traducción de Eugenio López), vol. I. Valencia: F. Sempere y Compañía, 1909, p. 71.

las ideas”), y se alcanzaría, según el criterio positivista, partiendo de los hechos y remontándonos desde ahí, a base de “generalizaciones”, a una “verdad de sentido común”. Ese es el axioma al que se refiere Unamuno y que opone a la teoría de lo Incognoscible de Spencer.

En el *Cuaderno XXVI*, encontramos una nueva mención a Spencer, no ya a propósito de *Los primeros principios*, sino de su ensayo “The philosophy of style” -“La Filosofía del estilo”- (1852), a cuya lectura remite Unamuno desde un fragmento titulado “Estilística”:

Estilística.

Razón de la corrección y pureza. (V. La Filosofía del estilo de H. Spencer) – Si una persona escribe con mala ortografía cuesta más leer aquello que si estuviera con buena. A todos nos pasa el detenernos involuntariamente si leemos *herror*, *biajero*, etc., y esto es sencillamente porque la forma antiortográfica rompe nuestras ordinarias asociaciones de ideas y exige mayor esfuerzo para la lectura. Así es que se necesita más tiempo y más atención para leer una carta con mala ortografía que si la tuviera buena.

Esto mismo que pasa con la ortografía pasa con los giros gramaticales y las faltas de estilo.

La corrección gramatical se reduce a observar ciertas reglas establecidas ya por el uso que facilitan la lectura por seguir las asociaciones de ideas.

[...] Como el fin que debe uno proponerse al formarse estilo es llegar a producir la mayor impresión posible con el menor esfuerzo, de aquí que deba atender mucho a la corrección. (CXXVI, 21-23)

Con este texto y con la mención explícita al citado ensayo de Spencer, se está refiriendo a su teoría sobre “la economía de la atención”, según la cual, “cuanto más tiempo y atención se tome para recibir y entender cada oración, menos tiempo y atención puede prestarse á la idea en ella contenida; y menos vivamente se concebirá la idea.”⁴⁹⁷ Lo que nos despista aquí es de dónde recogió Unamuno esta teoría de Spencer, ya que no figura entre las obras del filósofo británico que podía tener entonces en su biblioteca, sino a una recopilación *Ensayos* publicada en 1891.⁴⁹⁸ Teniendo en cuenta que el *Cuaderno XXVI* está datado en 1887-88, es imposible que Unamuno manejase entonces esa edición, por lo que debió tomar la referencia de una edición anterior consultada en alguna biblioteca madrileña o bilbaína. Cabe añadir, por otra parte y a modo de curiosidad, que este ensayo de Spencer fue traducido años después por el propio Unamuno para la editorial La España Moderna, quedando incluido en el volumen *Ética de las prisiones*.⁴⁹⁹

⁴⁹⁷ SPENCER, Herbert. *Ética de las prisiones* (traducción de Miguel de Unamuno). Madrid: La España Moderna, [1895], p. 249. CMU, u-2549.

⁴⁹⁸ SPENCER, Herbert. *Essays: scientific, political, and speculative*, vol. II. London-Edimburg: Williams and Norgate, 1891, pp. 333-369. CMU, u-2549.

⁴⁹⁹ SPENCER, Herbert. *Ética de las prisiones* (traducción de Miguel de Unamuno). Madrid: La España Moderna, [1895], pp. 246-293. CMU, u-2549.

Continuando con nuestro recorrido, la siguiente aparición de Spencer entre los escritos juveniles de Unamuno pertenece a la *Carta a Juan Solís*, cuya datación hemos estimado entre 1889 y 1890. En este caso, sí se trata de la transcripción de una cita de *Los primeros principios*, que además se tomó la molestia de traducir al castellano desde su edición en francés. Haciendo un inciso, esto refuerza la hipótesis relativa a que fue tras su regreso a Bilbao cuando leyó dicha obra de Spencer. Por lo demás, se trata de un texto en el que Unamuno se apoya para sostener su teoría de que el proceso del conocimiento consiste en relacionar unas cosas con otras, de donde deduce que “todo objeto de conocimiento es relativo.” (CJS, 1) En cuanto al fragmento traducido de Spencer, es una síntesis de su concepción positivista del proceso del conocimiento, que concluye con una nueva versión de su teoría de lo Incognoscible:

Como escribe Spencer: “empezaremos por hechos particulares y concretos. Explicando cada uno de ellos y en seguida los hechos más generales de que son casos, llegamos a ciertos hechos muy generales; a un principio geométrico o propiedad del espacio, a una simple ley de acción mecánica, a una ley de equilibrio de fluidos, a verdades de física, de química, de termología, de electricidad. Hemos partido de fenómenos particulares, los hemos relacionado a grupos de fenómenos cada vez más extensos (los grupos) y relacionándolos hemos llegado a soluciones que nos parecen tanto más profundas cuanto más adelante haya ido la generalización. Si por ejemplo se pregunta por qué la acción de la palanca es la que es, o por qué el equilibrio de los fluidos y su movimiento presentan sus relaciones actuales, los matemáticos responden por el descubrimiento de un principio igualmente verdadero para los fluidos que para los sólidos, un principio que abraza a todos los demás; el de las velocidades virtuales. Igualmente, el conocimiento profundo de los fenómenos de combinaciones químicas, del calor, la electricidad, etc., supone que estos fenómenos tienen una razón que descubierta nos aparecerá como un hecho muy general relativo a la constitución de la materia, cuyos hechos químicos, eléctricos y termológicos son manifestaciones diferentes.

¿Esta operación es limitada o ilimitada? ¿Podemos marchar siempre explicando las clases de hechos, relacionándolos a clases más extensas, o debemos llegar a una clase más extensa que todas las demás? Por un lado, la suposición de que la operación sea ilimitada, si hubiera alguno capaz de sostenerla, implicaría que una primera explicación no puede obtenerse porque sería menester un tiempo infinito. Por otro lado, la conclusión inevitable de que la operación es limitada implica que el hecho último no puede ser comprendido. En efecto, si las generalizaciones cada vez más avanzadas que constituyen el progreso de las ciencias no son más que reducciones sucesivas de verdades especiales a verdades generales, y de éstas a otras más generales, resulta evidentemente que la verdad más general, no pudiendo ser llevada a otra más general aún, no puede ser explicada. Es evidente que, puesto que el conocimiento más general al cual llegamos no puede ser reducido a otro más general, no puede ser comprendido. Así pues, necesariamente la explicación nos coloca enfrente de lo inexplicable.”⁵⁰⁰

⁵⁰⁰ “Nous avons commencé par des faits tout à fait particuliers et concrets. En expliquant chacun d’eux et ensuite en expliquant les faits plus généraux dont ils sont des cas, nous sommes arrivés à certains faits très-généraux: à un principe géométrique ou propriété de l’espace, à une simple loi d’action mécanique, à une loi d’équilibre des fluides, à des vérités de physique, de chimie, de thermologie, d’électricité. Nous avons pris pour point de départ les phénomènes de plus en plus larges, et en les y rapportant, nous sommes arrivés à des solutions qui nous semblent d’autant plus profondes que l’opération a été poussée plus avant. Donner des explications encore plus profondes, ce serait seulement faire de nouveaux pas dans la même direction. Si, par exemple, on demande pourquoi la loi d’action du levier est ce qu’elle est, ou pourquoi l’équilibre des fluides et leur mouvement présentent leurs relations actuelles, les mathématiciens répondent par la découverte d’un principe également vrai pour les fluides et pour les solides, d’un principe qui embrasse tous les autres: celui des vitesses virtuelles. Pareillement, la connaissance approfondie des phénomènes des combinaisons chimiques, de la chaleur, de l’électricité, etc., supposent

Esta es la crítica de Spencer, con la cual no estoy en un todo conforme. (CJS, 1-2)

Como deja ver en la frase final que apostilla al texto, el joven Unamuno no estaba “en un todo conforme” con este planteamiento de Spencer. Posiblemente se refería con ello, por un lado, a su disconformidad con la teoría de lo Incognoscible, y por otro, a su aceptación de esa concepción positivista del conocimiento que parte de los hechos hacia las “generalizaciones” o leyes que regulan las relaciones entre estos.⁵⁰¹ No es además el único momento en que Unamuno hace uso de *Los primeros principios* de Spencer en esta carta, pues, a continuación, cita traducido un texto de Hamilton cuya fuente no es sino esta obra (CJS, 2-3),⁵⁰² y en la página siguiente, hará lo propio con dos textos de Henry Mansel (CJS, 3).⁵⁰³

Otra de las más claras señales del spencerismo que en estos momentos abrazaba el joven Unamuno está recogida en el *Cuaderno XXXI*. El texto habla por sí solo: “Spencer, como en metafísica unió el empirismo de Locke al racionalismo de Kant, en moral ha unido Mill y Kant, haciendo ver que el bien produce el placer como el placer produce el bien. Hay que continuar la obra de Spencer.” (CXXXI, 28) La primera parte del texto no plantea ninguna novedad, pues ya hemos hablado largo y tendido sobre cómo el proyecto de construir una metafísica positivista que combinase empirismo y racionalismo fue una influencia decisiva en la epistemología del joven Unamuno. En cambio, en relación al planteamiento ético de Spencer, sí que es esta la primera

que ces phénomènes ont une raison qui, découverte, nous apparaîtra comme un fait très-général relatif à la constitution de la matière, dont les faits chimiques, électriques et themologiques ne sont que des manifestations différentes. / Cette opération est-elle limitée ou illimitée? Pouvons-nous marcher toujours en expliquant les classes de faits, en les rapportant à des classes plus larges, ou devons-nous arriver à une classe plus large que toutes les autres? D’un côté, la supposition que l’opération est illimitée, s’il y avait quelqu’un d’assez absurde pour la soutenir, impliquerait encore qu’une explication première ne peut être obtenue, puisque pour l’obtenir il faudrait un temps infini. D’un autre côté, la conclusion inévitable que l’opération est limitée (conclusion prouvée non seulement para les limites du champ d’observation qui s’ouvre devant nous, mais aussi par le décroissement du nombre des généralisations qui accompagnent nécessairement l’acroissement de leur largeur) implique également que le fait ultime ne peut être compris. En effet, si les généralisations toujours plus avancées qui constituent le progrès des sciences ne sont autre chose que des réductions successives de vérités spéciales à des vérités générales, et de celles-ci à de plus générales encore, il en résulte évidemment que la vérité la plus générale ne pouvant être ramenée à une plus générale, ne peut être expliquée. Il est évident que puisque la connaissance *la plus générale* à laquelle nous arrivons ne peut être réduite à une *plus générale*, elle ne peut être comprise. Donc, de toute nécessité, l’explication doit nous mettre en face de l’inexplicable.” SPENCER, Herbert. *Les premiers principes* (traduite par M. E. Cazalles). Paris: Librairie Germer Baillière, 1871, pp. 76-78. CMU, u-866.

⁵⁰¹ A este respecto, sostiene Cerezo Galán que “la idea del conocimiento científico como meramente relacional y el poder de los sentimientos sobre cualquier sistema ideológico son planteamientos spencerianos que pasan a la epistemología de Unamuno.” CEREZO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 126.

⁵⁰² SPENCER, Herbert. *Les premiers principes* (traduite par M. E. Cazalles). Paris: Librairie Germer Baillière, 1871, pp. 78-79. CMU, u-866.

⁵⁰³ *Ibidem*, pp. 81-83.

mención, viendo en el pensador británico una suerte de síntesis entre el utilitarismo de Mill y la vinculación kantiana entre ética y estética, desarrollada en su *Crítica del juicio*. No obstante, lo que más nos interesa subrayar es el final del texto, donde el joven Unamuno confiesa su spencerismo al declarar la necesidad de continuar la obra de Spencer.

El último de los cuadernos donde aparece mencionado Spencer, y en diferentes ocasiones, es *Filosofía II*. La primera referencia no es directa, sino que tiene como interlocutor al filósofo positivista italiano Roberto Ardigò, autor de una obra titulada *L'Inconoscibile di H. Spencer e il positivismo -El Incognoscible de H. Spencer y el positivismo-* (1880), que Unamuno asumió como plataforma textual para proseguir sus ataques al concepto spenceriano de lo Incognoscible, planteando como alternativa al mismo el concepto de Ardigò de lo “Indistinto”.⁵⁰⁴ La siguiente mención es mucho más explícita, pues en ella va a sostener Unamuno su tesis relativa a que el liberalismo conduce al socialismo, refiriéndose a que las estructuras sociales y laborales derivadas de la ideología liberal y de la economía capitalista han ido abonando el terreno para la emergencia futura del socialismo:

Las tribus se unieron por sí mismas en naciones (Münchhausen en el pozo), las unió otra tribu conquistadora que estableció sobre ellas su dominación. Roma hizo la nación española y Francia e Italia, Prusia ha hecho el Imperio Alemán.

Así también el capitalista ha unido a los trabajadores, los ha asociado, ha preparado el socialismo. Los trabajadores jamás se hubiesen unido para constituir una fábrica, el fabricante explotador los unió. Uno, en su provecho, organizó el trabajo de varios. (FII, 46-47)

En la cabecera de este texto, Unamuno había anotado lo siguiente: “V. Spencer. ‘Essays’, vol. I, pág. 282.” Dicha referencia es relativa a un texto incluido en el ensayo “The social organism” -El organismo social- (1860), recogido la recopilación *Essays - Ensayos-* (1858-63). Dado que el cuaderno *Filosofía II* está datado entre 1891 y 1892, entendemos que Unamuno debió haber adquirido esta obra por entonces, pues la paginación indicada coincide con la de la edición que se conserva en su biblioteca personal.⁵⁰⁵ Asimismo, los contenidos del texto son casi paralelos al fragmento citado de Unamuno, que viene a ser una síntesis de lo que allí dice Spencer.⁵⁰⁶ Por otra parte,

⁵⁰⁴ Puesto que dedicaremos un capítulo a la influencia de Ardigò sobre el joven Unamuno, dejaremos para entonces el análisis de esta mención a Spencer. Cfr. pp. 681-682.

⁵⁰⁵ SPENCER, Herbert. *Essays: scientific, political and speculative*, 3 vols. London: Williams and Norgate, 1891. CMU, u-2548/2550.

⁵⁰⁶ El texto al que hace referencia Unamuno es el siguiente: “Now in these different stages of aggregation, may we not see paralleled the union of groups of connate tribes into nations? Though, in regions where circumstances permit, the tribes descended from some original tribe migrate in all directions, and become far removed and quite separate; yet, where the territory presents barriers to distant migration, this does not happen: the small kindred communities are held in closer contact, and eventually become more or less

también debemos apuntar a propósito de este fragmento a la influencia que pudo ejercer Spencer sobre el socialismo de Unamuno. El vasco estaría realizando aquí una interpretación “socialista” del pensamiento de Spencer que, según Pérez de la Dehesa, “estaba bastante generalizada en toda Europa a fines del siglo XIX.”⁵⁰⁷ El fragmento citado recoge precisamente una de las tesis más afamadas de Spencer, según la cual, la evolución de las sociedades modernas consiste en un tránsito desde un modelo de “sociedades militantes” a las “sociedades industriales”, basado en la división progresiva del trabajo. En las “sociedades militantes”, según el filósofo británico, se vive en un estado guerra permanente, con una organización social basada en la coerción y la cooperación forzosa, regulada militarmente, y donde no existe división del trabajo. En cambio, con las “sociedades industriales”, fruto de la revolución industrial y del sistema capitalista, se abren paso desde el libre cambio un nuevo modelo laboral basado en la división del trabajo, y un nuevo modelo social orientado hacia la solidaridad y el derecho internacional.⁵⁰⁸ Unamuno, como spenceriano y socialista, empleó entonces en

united into a nation. The contrast between the tribes of American Indians and the Scottish clans, illustrates this. And a glance at our own early history, or the early histories of continental nations, shows this fusion of small simple communities taking place in various ways and to various extents. As says M. Guizot, in his *History of the Origin of Representative Government*,- / ‘By degrees, in the midst of the chaos of a rising society, small aggregations are formed which feel the want of alliance and union with each other... Soon inequality of strength is displayed among neighbouring aggregations. The strong tend to subjugate the weak, and usurp at first the rights of taxation and military service. Thus political authority leaves the aggregations which first instituted it, to take a wider range.’ / That is to say, the small tribes, clans, or feudal groups, sprung mostly from a common stock, and long held in contact as occupants of adjacent lands, gradually get united in other ways than by kinship and proximity.” SPENCER, Herbert. *Essays: scientific, political and speculative*, vol. I. London: Williams and Norgate, 1891, pp. 281-282. CMU, u-2548. “¿no podemos ver en paralelo la unión de los grupos de tribus connaturales en naciones? Aunque, en regiones donde las circunstancias lo permiten, las tribus descendientes de alguna tribu originaria emigran en todas direcciones y llegan á alejarse mucho y hasta separarse por completo, sin embargo, donde el territorio presente barreras á las emigraciones distantes, no sucede lo mismo: las pequeñas comunidades emparentadas se mantienen en más estrecho contacto, y á las veces acaban por unirse más ó menos, formando naciones. El contraste entre las tribus de indios americanos y los clanes escoceses ilustra esto. Y esta fusión de pequeñas comunidades sencillas, verificándose de varios modos y en diversa medida, proyecta luz en nuestra propia historia antigua ó en la historia antigua de las naciones continentales. Como dice Guizot en su *Historia del origen del gobierno representativo*: / ‘Por grados, en medio del caos de que iba surgiendo la sociedad, se formaron pequeñas agregaciones, que sintieron la necesidad de alianza y unión con otras... Al punto se despliega una desigualdad de fuerzas entre agregados vecinos. El fuerte tiende á subyugar al débil, y usurpa, desde un principio, los derechos de imponer impuestos y servicio militar. Así la autoridad política deja á los agregados que instituyó en un principio el que tomaran una mayor extensión.’ / Es decir, que pequeñas tribus, clanes ó grupos feudales, surgiendo en su mayoría de un tronco común y manteniéndose largo tiempo en contacto, como ocupantes de tierras adyacentes, se van uniendo gradualmente de otro modo que por parentesco o proximidad.” SPENCER, Herbert. *El organismo social* (traducción de Miguel de Unamuno). Madrid: La España Moderna, [1894], pp. 28-29.

⁵⁰⁷ PÉREZ DE LA DEHESA, Rafael. *Política y sociedad en el primer Unamuno (1894-1904)*. Madrid: Ciencia Nueva, 1966, p. 82.

⁵⁰⁸ Sobre este punto, añade Ereño Altuna: “Esta sociedad militante, [...] gracias al desarrollo de la división del trabajo, estaría llamada a desaparecer y dar paso a una nueva sociedad, en que las actividades productoras primarían sobre las guerreras y en que el anterior absolutismo del grupo cedería ante la mutua

diferentes ocasiones esta teoría de Spencer relativa a la doble identificación entre las sociedades militantes basadas en el proteccionismo y las sociedades burguesas, y entre las sociedades industriales basadas en el libre cambio y las sociedades socialistas. Tal identificación, como ha observado Ereño Altuna, no la pudo desarrollar sino a partir de Spencer.⁵⁰⁹ De manera que el filósofo británico constituyó una influencia decisiva también sobre sus ideas socialistas. En esta línea, varios investigadores unamunianos han subrayado el spencerismo de Unamuno en orden a la cuestión social y en su particular defensa del socialismo.⁵¹⁰ Él mismo hizo explícita esta influencia en una carta a Clarín de 1895, en la que escribe: “Para mí el socialismo es la aurora de lo que Spencer llama sociedades industriales, fundadas en la cooperación y en la justicia.”⁵¹¹

La última mención directa a Spencer en los cuadernos de juventud pertenece a *Filosofía II*, donde Unamuno apela a su “fórmula del progreso” del siguiente modo:

dependencia y la libre y voluntaria cooperación de los individuos. / [...] frente al proteccionismo y la guerra, conceptos que se exigían mutuamente en las sociedades militantes, las sociedades industriales estarían llamadas a diversificar sus funciones, a complementarse y, gracias al librecambio, a hacer triunfar la solidaridad, la fraternidad, la paz universal y el derecho internacional.” EREÑO ALTUNA, José Antonio. *El pensamiento socialista de Unamuno en La lucha de clases (1894-1897)*. Bilbao: Beta, 2005, pp. 325-326.

⁵⁰⁹ “Porque es, apoyándose en estas ideas de Spencer (y, al mismo tiempo, yendo más lejos que él) como Unamuno identificará a las sociedades militantes con las sociedades burguesas, y a las sociedades industriales con las sociedades socialistas, momento supremo de integración.” *Ibidem*, p. 326.

⁵¹⁰ Cerezo Galán sostiene la influencia de Spencer en lo relativo al “carácter de cuasi evolución orgánica que concede Unamuno a la implantación del socialismo.” CEREZO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 202. Ereño Altuna, por su parte, subraya además otros focos de influencia spenceriana sobre el socialismo de Unamuno: “es fácil encontrar en gran parte de sus desarrollos sobre la cuestión social huellas claras de la utilización de un aparato conceptual típicamente spenceriano. Estamos aludiendo con esto a la manera biológico-organicista que tuvo Unamuno de acercarse a las cosas, y a su uso continuo, tanto de los conceptos de diferenciación-integración, como de la división tipológica entre sociedades militantes y sociedades industriales, [...] A lo que habría que añadir otras dos cosas, la idea de un socialismo preferentemente evolutivo, no revolucionario, y [...] las raíces sentimentales del movimiento socialista. Fue esto lo que de Spencer retuvo especialmente Unamuno, mucho más que cualquier otra cosa, mucho más, por ejemplo, que los ‘primeros principios’ que estaban detrás de la ley de la evolución: las leyes de la inestabilidad de lo homogéneo...” EREÑO ALTUNA, José Antonio. *El pensamiento socialista de Unamuno en La lucha de clases (1894-1897)*. Bilbao: Beta, 2005, p. 315. También Eusebio Fernández García se ha pronunciado sobre este spencerismo de Unamuno: “La influencia de Spencer en el pensamiento unamuniano del período racionalista-positivista y en el período socialista, es, indudablemente, la más significativa y profunda. [...] / El hecho es que el pensamiento de Spencer dejó una profunda huella en el Unamuno positivista de los años anteriores a su evolución hacia el socialismo, y que esta influencia iba a permanecer en el Unamuno socialista con características muy significativas (Unamuno hará compatibles el spencerismo con el marxismo, por ello su marxismo está teñido de ideas de Spencer).” FERNÁNDEZ GARCÍA, Eusebio. *Marxismo y positivismo en el socialismo español*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1981, pp. 158-159. Pedro Ribas, por su parte, subraya esta posible influencia spenceriana sobre Unamuno, abriendo además las puertas a una posible influencia de Hegel: “Él había entendido el socialismo como un tipo de sociedad que viene inexorablemente, por la marcha de las cosas, por la evolución que experimentará el propio capitalismo. Esta idea de progreso, [...] tiene sin duda raíces spencerianas, aunque puede ser igualmente atribuida a una línea hegeliana...” RIBAS, Pedro. *Para leer a Unamuno*. Madrid: Alianza, 2002, p. 60.

⁵¹¹ V. V. A. A. *Epistolario a Clarín* (prólogo y notas de Adolfo Alas). Madrid: Escorial, 1941, p. 63.

A. Principio de diferenciación (fórmula del progreso según Spencer):

Toda fuerza activa produce más que un cambio, toda causa produce más que un efecto.

En realidad, toda causa obra sobre todos los efectos. La onda se difunde hasta perderse en el infinito.

B. Principio de integración:

Todo efecto procede de más de una causa. En realidad todo efecto o cambio procede del todo.

C. Principio de organización:

Todo es la causa y el efecto de todo. No hay más que una causa que es todo; mejor dicho, todo son cambios de un fondo. Acción, reacción, reciprocidad. (FII, 47-48)

Como vemos, es en el punto A donde alude a la “fórmula del progreso” de Spencer, que está recogida en su ensayo “Progress: its law and cause” -“El progreso: su ley y su causa”- (1857).⁵¹² Aquí, es muy posible que la fuente sea directa, puesto que dicho texto también está recogido en la citada recopilación de *Ensayos* de Spencer que el joven bilbaíno tenía ya entonces en su biblioteca.

Otro aspecto de la relación entre Unamuno y Spencer sobre el que debemos detenernos aquí, aunque nos salgamos del marco cronológico de este trabajo, son las traducciones que hizo de varias obras del filósofo británico desde 1893. Tales traducciones fueron encargos de la editorial La España Moderna, y procedían en su mayor parte del volumen de *Ensayos* anteriormente citado.⁵¹³ La primera referencia a esta labor de traductor de Spencer la encontramos en una carta a Pedro Múgica del 13-XI-1893: “Estoy traduciendo del inglés, por encargo de una casa editorial de Madrid, lo último que ha publicado Spencer.” (EPM, 214) En total, entre 1893 y 1895, La España

⁵¹² “The probability of a common cause, and the possibility of formulating it, being granted, it will be well, first, to ask what must be the general characteristics of such cause, and in what direction we ought to look for it. [...] Being that which determines progress of every kind –astronomic, geologic, organic, ethnologic, social, economic, artistic, &c.- its must be involved with some fundamental trait displayed in common by these; and must be expressible in terms of this fundamental trait. The only obvious respect in which all kinds of progress are alike, is, that they are modes of *change*; and hence, in some characteristic of changes in general, the desired solution will probably be found. We may suspect *a priori* that in some universal law of change lies the explanation of this universal transformation of the homogeneous into the heterogeneous. / *Thus much premised, we pass at once to the statement of the law, which is this: -Every active force produces more than one change - every cause produces more than one effect.*” SPENCER, Herbert. *Essays: scientific, political and speculative*, vol. I. London: Williams and Norgate, 1891, pp. 36-37. CMU, u-2548. “Admitidas la probabilidad de una causa común y la posibilidad de formularla, será mejor preguntar primero cuál ha de ser el carácter general de tal causa y en qué dirección tenemos que buscarla. [...] Siendo lo que determina el progreso de cada especie astronómico, geológico, orgánico, etnológico, social, económico, artístico, etc., debe ser expresable en términos de ese rasgo fundamental. El único respecto obvio en que son semejantes todas las especies de progreso, es que son modos de *cambio*, y, por lo tanto, la solución deseada se ha de hallar probablemente en algún carácter de los cambios en general. Podemos sospechar *a priori* que donde está la explicación de esta transformación universal de lo homogéneo en heterogéneo es en alguna ley general de cambio. / Sentado esto como premisa, pasemos de una vez a la formación de la ley, que es ésta: *Toda fuerza activa produce más que un cambio; toda causa produce más que un efecto.*” SPENCER, Herbert. *El progreso: su ley y su causa* (traducción de Miguel de Unamuno). Madrid: La España Moderna, [1895], p. 39.

⁵¹³ Cfr. CHABRAN, Rafael. Miguel de Unamuno: traductor de Herbert Spencer. En *Anuario del Departamento de Filosofía* -Universidad Autónoma de Madrid-, 1986-1988, pp. 33-43.

Moderna publicó 6 libros de Spencer con traducciones de Unamuno: *La Beneficiencia*; *El organismo social*; *El progreso, su ley y su causa*; *Exceso de legislación*; *Ética de las prisiones*; y *De las leyes en general*.⁵¹⁴ Excepto el primero, todos procedían a la citada recopilación *Essays: scientific, political and speculative* (1891).

Para terminar, vamos a referirnos a cómo Unamuno se fue distanciando progresivamente de Spencer. Aunque en los cuadernos de juventud hemos visto que le dedicó algunas notas críticas, fue a partir de 1895 cuando empezó a hacerse efectivo ese distanciamiento, si bien hasta comienzos del siglo XX apenas puso de manifiesto en sus escritos públicos su repulsa hacia el filósofo británico. Desde entonces, aunque no dejó de reconocer que había sido una importante influencia en su formación filosófica, pasó a referirse a Spencer en orden a su “incapacidad metafísica”, a su “endeblez e inconsistencia manifiesta”, o a su “positivismo mecanicista y geométrico”. Como ejemplos más concretos, podemos traer a colación una carta a Enrique Herrero, fechada en enero de 1906, donde se refiere a “ese árido spencerismo al que le falta de intensidad y cordialidad todo lo que de extensión y de intelectualidad le sobra.”⁵¹⁵ Asimismo, en una carta a Vaz Ferreira del 29-V-1907, escribe: “¡qué estragos ha hecho este Spencer, espíritu más extenso que hondo, y atacado de una verdadera incapacidad para la especulación filosófica!- pero me curé de él...”⁵¹⁶ Como vemos, Unamuno no solo se contenta con atacar la filosofía de Spencer, sino que incide también en las nefastas consecuencias que su éxito tuvo para él mismo y para la filosofía en general. Al fin y al cabo, Spencer era el símbolo de su etapa positivista, de ese intelectualismo del que tanto abominó sobre todo a partir de la crisis del 97. Por ese motivo, la crítica unamuniana ha subrayado la repulsa crítica con que en su madurez, una vez superada sus etapas positivista y socialista, Unamuno pasó a referirse a Spencer y su filosofía. Desde ahí, José Alberich ha calificado el spencerismo de Unamuno como una “fiebre pasajera”:

Aunque las alusiones al filósofo positivista, como hemos dicho, menudean en sus primeros ensayos, muchas de ellas en realidad son ataques de una violencia sólo explicable por reacción contra el entusiasmo que debió merecerle antes. El hecho es que el spencerismo de

⁵¹⁴ SPENCER, Herbert. *La Beneficiencia*. (traducción de Miguel de Unamuno). Madrid: La España Moderna, [1893]. CMU, u-5935. SPENCER, Herbert. *El organismo social* (traducción de Miguel de Unamuno). Madrid: La España Moderna, [1894]. CMU, u-5937. SPENCER, Herbert. *El progreso: su ley y su causa* (traducción de Miguel de Unamuno). Madrid: La España Moderna, [1895]. CMU, u-5938. SPENCER, Herbert. *Exceso de legislación* (traducción de Miguel de Unamuno). Madrid: La España Moderna, [1895]. CMU, u-5934. SPENCER, Herbert. *Ética de las prisiones* (traducción de Miguel de Unamuno). Madrid: La España Moderna, [1895]. CMU, u-5936. *De las leyes en general* (traducción de Miguel de Unamuno). Madrid: La España Moderna, [1895]. CMU, dm-69.

⁵¹⁵ UNAMUNO, Miguel de. *Epistolario americano (1890-1936)* (edición, introducción y notas de Laureano Robles). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1996, p. 236.

⁵¹⁶ *Ibidem*, p. 273.

Unamuno es casi por completo previo a su actividad de escritor. Debió incubarse en sus años de estudiante (1880-1883) y de preparador de oposiciones, pero cuando Unamuno empieza a crear su obra ya es más bien una carga negativa, un motivo de execración y arrepentimiento. [...]

Los ataques que Unamuno le dirige una vez liberado de su influencia son feroces: [...] Si tenemos en cuenta las características mentales que luego desarrolló Unamuno, la hostilidad por Spencer no resulta extraña. Todo en ellos es opuesto y antagónico. El pensamiento del español es alógico y asistemático, regido y unificado tan sólo por una constante temperamental y sentimental, no por un esquema de consecuencia racional, y en cambio la filosofía de Spencer constituye un sistema cerrado, perfecto hasta en sus menores detalles, de una coherencia intachable. ¿Cómo no habría de criticar Unamuno este sistematismo...?⁵¹⁷

Eusebio Fernández García, por su parte, adscribe esta influencia spenceriana a su socialismo, deduciendo de ahí que: “Sólo a partir de los primeros años del siglo, y paralelamente al distanciamiento del socialismo, Unamuno rechazará el pensamiento de Spencer.”⁵¹⁸ Ahora bien, no por ello desapareció del todo esta influencia. A eso se refiere González Egido cuando afirma que: “El positivismo spenceriano le dominó durante muchos años y constituyó un sedimento que, aunque él lo negara, afloraba con frecuencia en su pensamiento.”⁵¹⁹ En efecto, diferentes aspectos de la filosofía de Spencer, como la perspectiva evolucionista o la noción de “hecho” como punto de partida, permanecieron en Unamuno, si bien sujetos a ciertas modificaciones. En esa dirección, ha apuntado Mario J. Valdés que, desde 1895, “bajo una depuración continua, van quedando una perspectiva intelectual y una actitud literaria de lo que fue originariamente un concepto spenceriano.”⁵²⁰ Y en la misma línea, ha puntualizado Gómez Molleda que “Spencer representa un particular trasfondo, nunca ausente del pensamiento unamuniano.”⁵²¹ Podemos concluir, pues, que al margen de las críticas que Unamuno dedicó en su madurez a Spencer, este fue el referente de su positivismo evolucionista y quien dio tono a sus primeros textos filosóficos, sin llegar a desaparecer del todo de su horizonte de pensamiento.

III.2.1.11. Psicología

La psicología moderna fue otra de las influencias fundamentales en la formación del pensamiento de Unamuno, sobre todo, a partir de 1886, cuando empezó a prepararse

⁵¹⁷ ALBERICH, José. Sobre el positivismo de Unamuno. CCU, IX, 63-65.

⁵¹⁸ FERNÁNDEZ GARCÍA, Eusebio. *Marxismo y positivismo en el socialismo español*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1981, p. 159.

⁵¹⁹ GONZÁLEZ EGIDO, Luciano. *Miguel de Unamuno*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1997, p. 54.

⁵²⁰ VALDÉS, Mario J. El residuo spenceriano de Unamuno. *Ínsula*, julio-agosto 1963, nº 200-201, p. 32. A esto, añade al final de su artículo: “Lo que quedó de Spencer en Unamuno fue un aprecio de la realidad como un proceso inestable y continuo. La diferencia preponderante es que Spencer siempre creyó en la infalibilidad del razonamiento para entender al mundo empírico y Unamuno muy pronto dejó estos límites positivistas y pasó al conocimiento sentido, es decir, a la intuición.” *Ibidem*, p. 32.

⁵²¹ GÓMEZ MOLLEDA, Dolores. *Unamuno socialista*. Madrid: Narcea, 1978, p. 53.

las oposiciones de Psicología, Lógica y Ética. Su primera toma de contacto podemos situarla en su etapa de estudiante en Madrid, en aquellos debates y conferencias del Ateneo donde desde las intervenciones de los positivistas y krausopositivistas empezó a familiarizarse con las teorías de Spencer, Wünder, Ribot, Eduard von Hartmann... No obstante, cuando realmente comentó a ahondar en sus conocimientos de psicología fue a raíz de la preparación de las mencionadas oposiciones. A partir de sus lecturas y de su intensa dedicación al estudio, la psicología se convirtió entonces en una de las disciplinas de referencia para el pensador vasco dentro de estos inicios de su andadura intelectual. Hay que tener en cuenta, además, que en el siglo XIX, la psicología en su vertiente moderna como psicología experimental o psicología fisiológica se erigió en una de las ciencias en boga del momento. A España llegó de forma tardía, pero Unamuno fue consciente desde temprano de los avances y posibilidades de esta nueva ciencia, como deja ver en su conferencia “Espíritu de la raza vasca” (1887): “la psicología como ciencia data de este siglo. Las ciencias naturales, absorbiéndola, la han hecho progresar.” (OCE, IV, 154)

Esta influencia de la psicología científica sobre el joven Unamuno ha pasado desapercibida para la crítica unamuniana, si bien con algunas excepciones como Fernández Turienzo, que llamó la atención sobre este punto: “es preciso insistir una vez más en la intensísima y temprana ocupación de Unamuno con la psicología”.⁵²² Asimismo, podemos mencionar en esta línea a Legido López, que incidió en la “impresión” que causó al joven Unamuno la “naciente psicología científica”,⁵²³ y a Charles Moeller, que anota sobre su segunda etapa bilbaína: “Los psicólogos y los filósofos dominan en este período en que Unamuno devoraba todo lo que caía en sus manos.”⁵²⁴ También Rafael Chabran ha subrayado en esta dirección que “el joven Unamuno fue uno de los primeros españoles que llegó a conocer las corrientes más avanzadas de la psicología moderna, es decir, la psicología fisiológica de su tiempo.”⁵²⁵

Puesto que aquí estamos analizando las posibles fuentes de influencia en la formación de la primera filosofía de Unamuno, es preciso subrayar que las lecturas de

⁵²² FERNÁNDEZ TURIENZO, Francisco. El sentimiento trágico de Unamuno: Historia del texto y dialéctica de la razón y la fe. En *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno* (edición de Dolores Gómez Molleda). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1989, p. 296.

⁵²³ LEGIDO LÓPEZ, Marcelino. El hombre de carne y hueso. Estudio sobre la antropología de D. Miguel de Unamuno. En *Unamuno a los cien años. Estudios y Discursos Salmantinos en su I Centenario*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1967, p. 32.

⁵²⁴ MOELLER, Charles. Miguel de Unamuno o la esperanza desesperada. En *Literatura del siglo XIX y Cristianismo*. Madrid: Gredos, 1964, p. 83,

⁵²⁵ CHABRAN, Rafael. Unamuno y la psicología moderna. *Arbor*, marzo 1998, nº 627, p. 342.

psicología, que emprendió de cara a la preparación de las oposiciones, tuvieron también una importante incidencia en sus primeros escritos filosóficos, tanto en el lenguaje y los conceptos empleados, como en ciertos planteamientos relativos al problema del conocimiento y a los orígenes orgánicos de la conciencia, que hizo suyos.⁵²⁶ Esto explica que por sus primeros textos desfilen incesantemente los nombres de filósofos que en algún momento abordaron cuestiones de psicología, como Spencer, Herbart, Eduard von Hartmann, Hamilton o John Stuart Mill, y también de psicólogos en sentido estricto, como Bain, Lotze, Ribot o Wünder. Ahora bien, de estos autores, Unamuno solo leyó directamente a Spencer, Hartmann, John Stuart Mill, Ribot y Wünder, de los cuales se conservan en su biblioteca personal obras que compró en esta etapa, lo que atestigua la gran atracción que el joven vasco sintió por la psicología durante estos años.⁵²⁷

Una vez realizadas las pertinentes matizaciones, podemos entrar en el análisis de la presencia de la psicología en los escritos juveniles de Unamuno. Entre estos, ocupa un lugar central el programa que presentó en 1886 a las oposiciones de Psicología, Lógica y Ética. Aunque la cátedra se componía de las tres disciplinas que le dan nombre, el joven bilbaíno concedió mayor peso y amplitud a la primera, a la psicología, como deja ver en el texto introductorio del programa: “Cada época tiene sus problemas y cuestiones, razón que me ha movido a dar mayor extensión que se acostumbra a algunas partes de este estudio y restringírsela a otras. Dados los adelantos de la moderna psicología sería estancarse quedar en el antiguo método escolástico.”⁵²⁸ En este mismo sentido, podemos entender algunos de los añadidos que Unamuno fue incorporando a la versión inicial del programa en el cuaderno donde está recogido, como cuando escribe: “La psicología no es ya descriptiva como la biología, la lingüística, etc. Es lo que Mill llama método psicológico, distinguiéndolo del introspectivo.”⁵²⁹ De ambos textos se desprende su interés por alejar la docencia en psicología de los parámetros

⁵²⁶ Sobre este punto, ha subrayado Legido López: “La psicología experimental, psico-fisiología (Wundt, Ribot, Brain, James) le enseñó hasta qué punto la conciencia individual depende de la organización corporal, lo cual hace por demás problemática la vida inmortal del espíritu.” LEGIDO LÓPEZ, Marcelino. *El hombre de carne y hueso. Estudio sobre la antropología de D. Miguel de Unamuno. En Unamuno a los cien años. Estudios y Discursos Salmantinos en su I Centenario*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1967, p. 32.

⁵²⁷ En este sentido, sostiene Rafael Chabran: “Throughout his years in Bilbao, the young Unamuno would spend much of his time studying psychology. [...] Evidence of Unamuno’s readings in psychology, especially, in physiological and evolutionary psychology can still be found today by consulting his library in Salamanca.” CHABRAN, Rafael. *The young Unamuno. His intellectual development in Positivism and Darwinism (1880-1884)*. Tesis Doctoral, Universidad de California -San Diego-, 1983, p. 117.

⁵²⁸ EREÑO ALTUNA, José Antonio. Cronología y programas de las oposiciones de Unamuno. *Letras de Deusto*, enero-marzo 2001, vol. 31, nº 90, p. 204.

⁵²⁹ UNAMUNO, Miguel de. *Programa de Psicología, Lógica y Ética*, p. 4. CMU, caja 68/13.

neoescolásticos en que se había movido en España a lo largo del XIX y de modernizarla acercándola a los nuevos planteamientos en boga en Europa, que él ya conocía, como subraya Rafael Chabran.⁵³⁰ Asimismo, en el programa que presentó a las oposiciones de Metafísica en 1890 para las Universidades de Barcelona y Valencia están presentes ciertas nociones y temas heredados de la psicología fisiológica, que Unamuno parece querer incorporar a la enseñanza de la metafísica a fin de modernizarla.⁵³¹ Estaríamos aquí, por otra parte, ante otra de las características de la relación del joven Unamuno con la psicología, su intención de nutrir desde ella sus indagaciones en las cuestiones filosóficas, tanto en el terreno de la metafísica como de la teoría del conocimiento.

La psicología fue también una de los temas en torno a la cual se concentraron sus primeros pasos como conferenciante durante esta etapa. No en vano, entre 1886 y 1887, mientras preparaba sus oposiciones de Psicología, Lógica y Ética, dictó tres conferencias en la Sociedad El Sitio ligadas a sus estudios de psicología. Los títulos de las mismas fueron: “Leyes y término del progreso intelectual” (12-III-1886), “Ideas sueltas sobre la educación del carácter” (14-XI-1886) y “El mecanismo de la memoria” (11-II-1887). Lamentablemente, de ninguna de ellas se conserva el texto. Tan solo contamos con algunas referencias que el propio Unamuno hizo a las conferencias, como cuando a propósito de “El mecanismo de la memoria” comenta que la preparó con “varios libros”, refiriéndose a las obras de Spencer, Wünder y Ribot que manejaba entonces. Todo parece indicar, pues, que con estas conferencias, Unamuno fue exponiendo públicamente los conocimientos que iba adquiriendo en el campo de la psicología moderna.

En cuanto a sus artículos, dentro del periodo biográfico de Unamuno que abarca esta investigación, el único dedicado a la psicología fue una reseña que hizo a las obras de Urbano González Serrano, *Estudios psicológicos* y *Estudios críticos*,⁵³² y que publicó el 10-II-1892 en el diario salmantino *La Democracia*. Sin embargo, su postura aquí ante González Serrano es ciertamente crítica, pues le acusa de haber reducido sus obras a la

⁵³⁰ “Desde el principio del programa nos damos cuenta de que Unamuno conocía bastante bien la psicología más avanzada de su tiempo. Nos referimos a la psicología inglesa, francesa y alemana de la última parte del siglo XIX.” CHABRAN, Rafael. Unamuno y la psicología moderna. *Arbor*, marzo 1998, nº 627, p. 335.

⁵³¹ Sobre esto mismo, ha llamado también la atención Rafael Chabran: “As in the other course outlines, this text is also filled with mentions concerning the importance of considering physiological psychology and the scientific method in the study of metaphysics and philosophy.” CHABRAN, Rafael. *The young Unamuno. His intellectual development in Positivism and Darwinism (1880-1884)*. Tesis Doctoral, Universidad de California -San Diego-, 1983, p. 128.

⁵³² GONZÁLEZ SERRANO, Urbano. *Estudios psicológicos*. Madrid: Tipografía Franco-Española, 1892. GONZÁLEZ SERRANO, Urbano. *Estudios críticos*, Madrid: Escuela Tipográfica del Hospicio, 1892.

“síntesis y condensación” de otros estudios recogidos en libros y revistas, sin aportar apenas nada suyo, sino apostando por cierta “impersonalidad” e “indeterminación”. Por otra parte, también reconoce la importancia de tales estudios psicológicos para quienes no pueden dedicar mucho tiempo a ello. A mi juicio, lo que late tras este juicio crítico es que, para un Unamuno buen conocedor de las nuevas tendencias de la psicología moderna, estas obras le resultaban insatisfactorias. Aunque también podemos apuntar que ya entonces se estaba acercando a sus posiciones de madurez. Y es que, al igual que le ocurrió con el positivismo, la psicología fue en Unamuno una fiebre pasajera, frente a la que acabará reaccionando, como deja ver en el artículo “En mi viejo cuarto” (1909):

Lo que no acabé de comprender en los autores que entonces estudiaba, los de hace veinticinco años, me lo está enseñando la experiencia vivida. [...] Se ha explorado científicamente todo lo que está alrededor, debajo, encima tal vez de los fenómenos psíquicos, pero en cuanto a éstos, en su esencia, el conocimiento intuitivo, poético es todavía el único seguro. Más psicología, propiamente tal, se aprende en Shakespeare o en Balzac que en Wundt, en Ebbinghaus o en James. (OCE, VIII, 266)

En todo caso, los estudios de psicología constituyeron una de las principales fuentes en la formación del pensamiento de Unamuno, como evidencian las conferencias citadas y como podemos apreciar en sus escritos filosóficos de estos años. A continuación, nos ocuparemos de los principales autores de este campo que, bien desde una lectura directa o por una influencia indirecta, más influyeron en él.

III.2.1.12. Ribot

De entre la nómina de autores vinculados a la psicología que hemos ido anticipando, ya advertimos que a algunos de ellos Unamuno los leyó directamente, como es el caso de Spencer, Hartmann o Wünder. Sin embargo, la mayoría de sus referencias a autores y cuestiones de la psicología proceden de Théodule Ribot (1839-1916), autor que constituye, a mi juicio, la influencia psicologista central del joven Unamuno. De hecho, en su biblioteca personal se conservan diversas obras suyas, la mayoría adquiridas en esta época.⁵³³ Entre ellas, la obra de referencia es *La psychologie allemande contemporaine -La psicología alemana contemporánea-* (1879), de donde tomó buena parte de las referencias a Herbart, Lotze y Wünder que recorren sus cuadernos de notas, como veremos en los capítulos siguientes. El uso por parte de

⁵³³ RIBOT, Théodule. *La psychologie allemande contemporaine*. Paris: Librairie Germer Baillière, 1879. CMU, u-113. RIBOT, Théodule. *Les maladies de la mémoire*. Paris: Librairie Germer Baillière, 1881. CMU, u-609. RIBOT, Théodule. *Psychologie de l'Attention*. Paris: Felix Alcan, 1889. CMU, u-3450. RIBOT, Théodule. *Les maladies de la volonté*. Paris: Felix Alcan, 1894. CMU, u-2010. Las dos primeras llevan impreso el sello “Miguel de Unamuno – BILBAO”, lo cual prueba que las compró durante estos años en Bilbao, antes de trasladarse a Salamanca.

Unamuno de esta especie de manual de Ribot resulta especialmente llamativo en el *Cuaderno XXIII*, donde se ocupa de tres de los autores mencionados (Herbart, Lotze y Wünder), y siguiendo el mismo orden en que aparecen en *La psicología alemana contemporánea* (CXXIII, 4-12). Sobre estas bases, podemos interpretar que Unamuno redactó esta parte del cuaderno al hilo de su lectura de la citada obra de Ribot.

No debemos pasar por alto la autoridad de Ribot como investigador de los fenómenos y procesos afectivos desde la psicología experimental, que le llevaron a ser profesor desde 1885 en la Sorbonne y a hacerse cargo desde 1888 de la Cátedra de Psicología experimental y comparada del Collège de France. Ello sumado a la gran repercusión y aceptación de sus obras, hicieron que se convirtiese en un autor de referencia en el campo de la psicología en toda Europa. De modo que el que Unamuno acudiese a él entonces no representa ninguna excepción, sino una prueba de cómo estaba al corriente de los planteamientos más avanzados de la época. En esta dirección, entendemos que Ribot debió influir sobre Unamuno en la medida en que lo acercó a las tesis de la psicología fisiológica y le abrió paso hacia otros autores, cuya lectura directa en algunos casos acometería después. Por otra parte, a propósito de la posible influencia que el autor francés pudo ejercer en su concepción de la psicología, debemos atender al hecho de que Ribot inicie su obra *La psicología alemana contemporánea* distinguiendo entre la antigua psicología y la nueva psicología, privilegiando a esta última.⁵³⁴ A su juicio, la antigua psicología, definida como “ciencia del alma”, estaba imbuida de un espíritu metafísico y se basaba en el razonamiento en cuanto confianza del espíritu en sí mismo, tendiendo a simplificar el funcionamiento de la psique humana. Por esa razón, resultaba ya insuficiente para penetrar la trama de los hechos de conciencia. En cambio, la nueva psicología alentada por las ciencias naturales, especialmente la fisiología, y por el espíritu científico positivo, abría nuevas vías de penetración en el funcionamiento de la psique humana, asumiendo además una actitud escéptica y aceptando la complejidad de las cosas. Entre las virtudes de la nueva psicología, destaca Ribot el que no trabajase a merced de los planteamientos de la metafísica idealista y de la teología escolástica, subrayando a este respecto que la metafísica y la psicología no deben confundirse, sino separar sus caminos, confiándose a las corrientes experimentales el porvenir de la psicología. Así pues, según el criterio positivista de Ribot, la psicología moderna debía emanciparse de la metafísica y dedicarse a estudiar los fenómenos, es decir, los hechos

⁵³⁴ RIBOT, Théodule. *La psychologie allemande contemporaine*. Paris: Librairie Germer Baillière, 1879, pp. I-XXXIII. CMU, u-113.

de conciencia en su complejidad. Tales hechos de conciencia, reconoce, son difíciles de fijar, pero para ello la psicología ha de aceptar el auxilio de la fisiología, que vincula las acciones psíquicas al sistema nervioso cerebral, de manera que “todo estado psíquico está asociado invariablemente a un estado nervioso”. Esto implica que todo estado psíquico está íntimamente relacionado con procesos físicos, siendo esa la base de la psicología fisiológica. Según Ribot, admitidos estos principios, las cuestiones se presentan de otro modo y reclaman el empleo de nuevos métodos. Si la antigua psicología se basaba en la observación y el razonamiento, y en la relación alma-cuerpo, la nueva psicología exige incorporar el análisis de los fenómenos nerviosos en su dimensión fisiológica para aproximarnos más certeramente a los estados de conciencia, y sustituir la “observación” por la “experimentación”. En definitiva, se trataba de que la psicología se hiciese experimental y adoptase una metodología capaz de esclarecer por concomitancia el fenómeno interno en su unión con el fenómeno físico. A este respecto, el mismo Ribot llamó la atención sobre los avances cosechados en este campo en Alemania, donde, a diferencia de la psicología descriptiva desde la que se trabajaba en Inglaterra, se actuaba ya desde el campo de la psicología fisiológica con un método experimental fundado en el principio de causalidad: determinar los efectos por sus causas (la sensación por la excitación) y las causas por sus efectos (los estados internos por actos que los traducen). No obstante, insiste en que la psicología fisiológica alemana estaba todavía lejos de ser una psicología completa y ya constituida, y en que su dominio debía aún extenderse con los progresos de la fisiología nerviosa. En ese sentido, afirma al final de la Introducción: “La psychologie physiologique, nous le verrons, pénétre par des trouées imprévues jusqu’aux questions les plus hautes de la connaissance humaine:...”⁵³⁵ Según mi interpretación, debieron ser planteamientos como estos, así como los heredados de Wünderlich, los que acercaron al joven Unamuno a la psicología fisiológica, a partir de la posibilidad de nutrir desde ellos sus reflexiones y escritos filosóficos de este periodo, en especial, en relación al problema del conocimiento, que era entonces una de sus inquietudes primordiales.

Por otra parte, resulta llamativo de la relación entre el joven Unamuno y Ribot el que, aun tratándose de una influencia decisiva, tan solo lo mencione directamente en una ocasión en sus cuadernos de notas. Fue en *Apuntes de Filosofía I*, donde remite a su

⁵³⁵ *Ibidem*, p. XXX. “La psicología fisiológica, nosotros lo veremos, penetra por caminos inesperados hasta las cuestiones más altas del conocimiento humano:...” RIBOT, Théodule. *Psicología alemana contemporánea* (traducción de Francisco Martínez Conde). Sevilla: Biblioteca Científico-Literaria, 1895, p. 35.

“idea del yo”: “Unidad del complejo de ideas, el yo; la idea del yo, punto central (V. Ribot), la cenestesia y el esfuerzo, o sea la sensación pasiva y la activa.” (CXXIII, 17) Esta idea del “yo” es central en Ribot, que lo concibe como la suma dinámica de un complejo de estados de conciencia, de manera que la “unidad del yo” o “personalidad” sería el enlace de ese complejo de estados de conciencia. Dicha unidad se haría efectiva a través de la coordinación de los centros nerviosos, con el sentimiento de nuestro propio cuerpo (cenestesia y esfuerzo) como único punto de apoyo, y culminaría en la conciencia. Si tenemos en cuenta, además, que la referencia a esta “idea del yo” figura en la obra de Ribot *Las enfermedades de la memoria*,⁵³⁶ que Unamuno ya poseía en el momento de la redacción de este cuaderno, la hipótesis de una posible línea de influencia en este campo es más que plausible. Esta obra, además, debió ser uno de los libros de referencia de Ribot para el joven Unamuno, pues nos consta que también la utilizó para la conferencia “El mecanismo de la memoria”, que dictó en la Sociedad El Sitio el 11-II-1887. Aunque no disponemos del texto de la misma, en el artículo “En mi viejo cuarto” (1909), escribía Unamuno sobre dicha conferencia:

Me había preparado con varios libros, pero la base principal era la monografía sobre las enfermedades de la memoria del mecanicista Ribot, que por entonces me tenía sorbido el seso.

⁵³⁶ Esta tesis aparece definida en varias ocasiones en dicha obra: “Le moi, tel qu’il s’apparaît à lui-même, consiste en une somme d’états de conscience. Il y en a principal autour duquel se groupent des états secondaires qui tendent à le supplanter et qui sont eux-mêmes poussés par d’autres états à peine conscients. L’état qui tient le premier rôle, après une lutte plus ou moins longue, fléchit, est remplacé par un autre autour duquel un groupement analogue se constitue. [...] Notre moi de chaque moment, ce présent perpétuellement renouvelé, est en grand partie alimentée par la mémoire, c’est-à-dire q’à l’état présent s’associent d’autres états qui, rejetés et localisés dans le passé, constituent notre personne telle qu’elle s’apparaît à chaque instant. En un mot, le moi peut être considéré de deux manières: ou bien sous sa forme actuelle, et alors il est la somme des états de conscience actuels; ou bien dans sa continuité avec son passé, et alors il est formée par la mémoire suivant un mécanisme que nous avons décrit plus haut.” RIBOT, Théodule. *Les maladies de la mémoire*. Paris: Librairie Germer Baillière, 1881, p. 83. CMU, u-609. “El yo, tal como se aparece a sí mismo, consiste en una suma de estados de conciencia. Hay uno principal, alrededor del cual se agrupan estados secundarios que tienden a suplantarle, y que son empujados por otros estados apenas conscientes. El estado que juega el primer papel, después de una lucha más o menos larga, cede, y es reemplazado por otro, alrededor del cual se constituye un grupo análogo. [...] Nuestro yo de cada momento, este presente renovado perpetuamente, está en gran parte alimentado por la memoria; es decir, que en el estado presente se asocian otros estados que, rechazados y localizados en el pasado, constituyen nuestra persona, tal como aparece a cada instante. En una palabra, el yo puede considerarse de dos modos: o bien bajo su forma actual, y entonces es la suma de los estados de conciencia actuales, o ya en su continuidad con su pasado, y entonces está formado por la memoria...” RIBOT, Théodule. *Las enfermedades de la memoria* (traducción de Ricardo Rubio). Madrid: Daniel Jorro, 1927, p. 107. En la misma línea, afirma Ribot un poco más adelante: “L’unité du moi n’est donc pas celle d’un point mathématique, mais celle d’une machine très compliquée. C’est un consensus d’actions vitales, coordonnées d’abord par le Systeme nerveux, le coordinateur par excellence, puis par la conscience, dont la forme naturelle est l’unité.” RIBOT, Théodule Armand. *Les maladies de la mémoire*. Paris: Librairie Germer Baillière, 1881, p. 85. CMU, u-609. “La unidad del yo no es, pues, la de un punto matemático, sino la de una máquina muy complicada. Es un consensus de acciones vitales, coordinadas primeramente por el sistema nervioso, el coordinador por excelencia, después por la conciencia, cuya forma natural es la unidad.” RIBOT, Théodule. *Las enfermedades de la memoria* (traducción de Ricardo Rubio). Madrid: Daniel Jorro, 1927, p. 109.

¡Qué libresco era yo entonces! [...] Aquella conferencia fue una cosa formidable de citas y referencias. (OCE, VIII, 266)

A la luz de esta confesión, podemos sentenciar que Ribot constituyó una influencia fundamental en esta etapa de juventud Unamuno. No debemos descartar, además, que esta y otras obras de Ribot fueran empleadas por el joven bilbaíno para las otras conferencias vinculadas a la psicología que impartió a lo largo de estos años en la Sociedad El Sitio, como “Leyes y término del progreso intelectual” (12-III-1886) o “Ideas sueltas sobre la educación del carácter” (14-XI-1886).

Para acabar, queremos insistir en que, pese a que las escasas apariciones del nombre de Ribot en los escritos juveniles de Unamuno, se trata de una influencia decisiva, probablemente su principal fuente de conocimiento con respecto a otras corrientes y autores psicologistas de su época, como tendremos ocasión de verificar.

III.2.1.13. Herbart

El filósofo alemán Johann Friedrich Herbart (1776-1841) fue otro de los referentes del joven Unamuno en el campo de la psicología, si bien, como hemos venido anticipando, no lo leyó directamente sino que conocía sus teorías a través de *La psicología alemana contemporánea* de Ribot, cuyo primer capítulo está dedicado precisamente a él.⁵³⁷ Herbart había sido pionero en su tiempo en los estudios de psicología en cuanto ciencia rigurosa, ejerciendo una fuerte influencia en autores que alcanzarían gran peso dentro de la psicología moderna, como Wünderlich o Helmholtz. Sus principales obras en este campo fueron *Psychologie als Wissenschaft -De la psicología como ciencia apoyada por primera vez en la experiencia, la metafísica y las matemáticas-* (1824-1825) y *Lehrbuch zur Psychologie -Manual de psicología-* (1816), dos obras de referencia para muchos de los psicólogos que le sucedieron.

Herbart partía en su planteamiento, como fue tendencia general en estos albores de la psicología moderna, de una delimitación de los respectivos campos de la psicología y la filosofía natural, de manera que la primera había de ocuparse de la experiencia interna y lo temporal, mientras la filosofía natural debía hacer lo propio con el mundo externo y lo espacial. Desde esa premisa abordó Herbart sus investigaciones en psicología, que intentó fundamentar desde la metafísica, erigiendo el punto de partida en su noción de “ser” entendida como “unidad de ser”, es decir, como principio

⁵³⁷ RIBOT, Théodule. *La psychologie allemande contemporaine*. Paris: Librairie Germer Baillière, 1879, pp. 1-33. CMU, u-113.

ontológico simple y unitario, donde no cabe la pluralidad. Este planteamiento tendrá consecuencias en sus escritos sobre psicología, en la medida en que Herbart concibe desde ahí el alma humana como un principio simple.⁵³⁸ Ahora bien, al ser dinámica, el alma no permanece en esa simplicidad, sino que se hace compuesta a partir de la pluralidad nacida de las relaciones que establecen los hombres entre sí y con el mundo externo. En este punto, nos interesa subrayar cómo el planteamiento epistemológico de Herbart se orientó hacia el problema del conocimiento, la cual explica la presencia central en el mismo de la psicología. Lo que hizo fue vincular estrechamente metafísica y gnoseología, marcándose como objetivos reconocer la complejidad de lo real a partir de la multiplicidad en que deviene el ser, y descubrir la “contradicciones de la experiencia” en el alma humana, partiendo a propósito de esto último de que tanto la realidad en toda su complejidad, como el hombre que se relaciona con ella, están cargados de contradicciones. De ahí precisamente parte el concepto del yo que formula Herbart, consistente en que este se compone de representaciones o estados de conciencia (“notas” del yo, las denomina), cuya función no es otra que la autoconservación del alma. En este sentido, las “notas” del yo serían fruto de los esfuerzos de cada sujeto por conservarse desde que entra en relación con otros sujetos. Estas “notas”, dirá Herbart, cuando se reúnen en un mismo yo, pugnan entre sí por permanecer allí el máximo tiempo posible, entrando en conflicto con el resto y abriéndose un juego de relaciones entre las distintas “notas”. Como consecuencia de esa lucha, las “notas” del yo quedan posicionadas en diferentes niveles de la conciencia, bien por encima o bien por debajo del “umbral de la conciencia”. A partir de ahí, la misión de la psicología consistiría, según Herbart, en establecer una dinámica y una mecánica del espíritu. Para ello, dada la variabilidad de las “notas” del yo, puesto que cada nota tiene una cualidad determinada invariable y un valor cuantitativo variable (su grado de intensidad), el filósofo alemán acude a las matemáticas, en concreto, al cálculo infinitesimal para medir las cambiantes magnitudes psicológicas. Tendríamos, pues, que Herbart fundamentó la psicología sobre una triple base: experiencia, metafísica y matemáticas. Pero adonde queríamos llegar es a la noción de “umbral de la conciencia” como categoría central del pensamiento de Herbart, pues es lo que constituye la unidad

⁵³⁸ En este sentido, recupera Ribot una cita del *Manual de psicología* de Herbart: “L’âme, dit-il, est une substance simple, non seulement sans parties, mais sans pluralité quelconque dans sa qualité.” RIBOT, Théodule. *La psychologie allemande contemporaine*. Paris: Librairie Germer Baillière, 1879, p. 2. CMU, u-113. “El alma es simple, no tiene partes, ni pluralidad, en su cualidad.” RIBOT, Théodule. *Psicología alemana contemporánea* (traducción de Francisco Martínez Conde). Sevilla: Biblioteca Científico-Literaria, 1895, p. 42.

del yo y la define como “unidad *metafísica*”.⁵³⁹ Precisamente esta noción del “umbral de la conciencia” será el punto de referencia del joven Unamuno cuando remita a Herbart, tanto en el *Cuaderno XXIII* como en la *Filosofía Lógica*, que son los dos textos de juventud en que lo menciona. En el primer caso, que es donde explicita la citada noción de Herbart, el texto es el siguiente:

De la oposición, cuando llega al límite de la conciencia, nace esta, y es lo que Herbart expresaba con sus fórmulas y enredos, y esta oposición llamaba *hemmung*, detención.

La conciencia no nace en el niño hasta que la memoria llega al límite de la conciencia y sus representaciones pueden oponerse y relacionarse a las presentes.

[...] Herbart llamaba al límite de la conciencia, o sea el límite de intensidad a que una representación ha de llegar para pasar de inconsciente a consciente, *Schelle des Bewusstseins*. (CXIII, 5-6)

La fuente de esta referencia, como antes anticipamos, es *La psicología alemana contemporánea* de Ribot, tanto cuando apela al concepto de *hemmung* o “detención”,⁵⁴⁰

⁵³⁹ En este sentido, escribe Helio Carpintero a propósito de Herbart: “La psicología parte de la *experiencia* interna. En ella se hallan muchos estados, pero hay una unidad por debajo de los cambios. En el plano de los fenómenos, la conciencia está limitada, tiene una unidad; el límite lo forma el ‘umbral de la conciencia’. Dentro de la unidad, unas representaciones interactúan, empujan, se compenetran con otras; por debajo, subyace la unidad del alma, una unidad *metafísica*. En cuanto a las representaciones, son también unidades menores que integran el complejo acto consciente; estas unidades se asocian, se suman, se restan y, por ello, pueden ser simbolizadas matemáticamente como cantidades.” CARPINTERO, Helio. *Historia de la psicología*, vol. I. Valencia: Now Llibres, 1986, p. 58.

⁵⁴⁰ “Admettons donc, pour poser le problème dans ses termes les plus élémentaires, qu’il n’y a dans l’esprit que deux représentations simples et contraires. Chacune a un degré de force ou d’intensité qui lui est propre : nous savons que, par un effet de l’attention ou de quelque cause extérieure, l’intensité d’un état de conscience peut devenir extrêmement grande. La quantité intensive de ces deux perceptions peut être représentée par des nombres. Appelons l’une des représentations A et l’autre B ; désignons par *m* et *n* leurs quantités intensives ; nous pourrions poser le rapport A : B = *m* : *n*, quoiqu’il n’y ait aucune unité ou commune mesure à laquelle on puisse rapporter A et B pour déterminer la quantité intensive absolue de ces représentations. – Les représentations étant contraires, il est évident que la plus forte résistera le plus fortement. La résistance sera dans le rapport *m* / *n*. Plus elle résiste, moins elle subit de changement ; par conséquent, les changements résultant de ce conflit seront = $1/m : 1/n = n : m$. La perte d’intensité que se produit dans cas est appelée par Herbart un arrêt (*Hemmung*), et le but du calcul est de déterminer : 1° la somme d’arrêt (*Hemmungssumme*), c’est-à-dire la perte totale ‘intensité qui se produit dans un cas particulier ; 2° le rapport d’arrêt (*Hemmungsverhältnisse*), c’est-à-dire la manière dont cette perte totale se répartit entre chacune des représentations, proportionnellement à son intensité. [...] / Les représentations deviennent des forces quand elles sont en état d’opposition réciproque. / Les représentations, par suite de cet antagonisme, perdent un *quantum* de leur intensité: c’est ce qui s’appelle dans la langue de Herbart l’*arrêt* de la représentation. / Nulle représentation ne pouvant être anéantie, l’arrêt, partiel ou total, n’a d’autre effet sur elle que de diminuer sa tension et de la faire passer de l’état de représentation réelle à l’état de simple tendance (*Streben vorzustellen*) (c’est ce phénomène qui dans le langage ordinaire s’appelle le passage du conscient à l’inconscient).” RIBOT, Théodule. *La psychologie allemande contemporaine*. Paris: Librairie Germer Baillière, 1879, pp. 11-13. CMU, u-113. “Admitamos, pues, para plantear el problema en sus términos más elementales, que no hay en el espíritu más que dos representaciones simples y contrarias. Cada una tiene un grado de intensidad o de fuerza que le es propia: sabemos que por un efecto de la atención o de cualquier causa exterior, la intensidad de un estado de conciencia puede llegar a ser extremadamente grande. La cantidad intensiva de estas dos percepciones puede representarse por números. Llamemos a una de las representaciones A y a la otra B; designemos por *m* y *n* sus cantidades intensivas, y podemos establecer la relación $A:B=m:n$, aun cuando no haya ninguna unidad o medida común a la que se puedan referir A y B, para determinar la cantidad intensiva absoluta de estas representaciones. Siendo contrarias las representaciones, es evidente que la más fuerte resistirá más fuertemente. La resistencia está en la relación *m/n*. Cuanto más resista, menos cambio sufre; por consecuencia, los cambios que resultan de esta oposición, serán = $1/m : 1/n = n:m$. La pérdida de

como cuando hace lo propio con el de *Schelle des Bewusstseins* o “umbral de la conciencia”.⁵⁴¹

En el caso de la mención de la *Filosofía Lógica*, nuevamente remite Unamuno al concepto del “umbral de la conciencia”, aunque en este caso para ilustrar el tránsito de lo inconsciente a la conciencia. Dicha tránsito lo concibe formando una serie, con un límite inestable de separación entre ambos niveles y con un carácter cambiante en función de la “intensidad” con que los contenidos alcanzan la percepción.

Lo inconsciente es lo no conocido, aquellas determinaciones que hay indudablemente en los hechos y que no llegan a la conciencia. Para que la acción de un cuerpo o agente exterior sobre el organismo llegue a producir una percepción es menester que llegue a cierta intensidad. Esta intensidad es lo que llamaré límite de la conciencia, y lo que Herbart llamaba el umbral de la conciencia. (FL, 57-58)

En definitiva, según Herbart, las representaciones mantienen una relación de oposición en la totalidad de la conciencia, que incluye lo inconsciente y lo consciente, y el que permanezcan en el nivel inconsciente o pasen al nivel consciente dependerá del

intensidad que se produce en este caso, la llama Herbart detención (Hemmung), y el fin del cálculo es determinar: 1º la suma de detención (Hemmungssumme), es decir, la pérdida total de intensidad que se produce en un caso particular: 2º la relación de la detención (Hemmungsverhältniss), es decir, la manera como esta pérdida total se reparte entre cada una de las representaciones, proporcionalmente a su intensidad. [...] / Las representaciones se convierten en fuerza cuando se encuentran en estado de oposición recíproca. Las representaciones, por consecuencia de este antagonismo, pierden un cuanto de su intensidad; lo que en el lenguaje de Herbart se llama detención de la representación. No pudiendo destruirse ninguna representación, la detención total o parcial no tiene otro efecto sobre ella que disminuir su tensión y hacerla pasar del estado de representación real al de simple tendencia (en el lenguaje ordinario este fenómeno se llama el tránsito de lo consciente a lo inconsciente.)” RIBOT, Theodule. *Psicología alemana contemporánea* (traducción de Francisco Martínez Conde). Sevilla: Biblioteca Científico-Literaria, 1895, pp. 51-53.

⁵⁴¹ “Chaque représentation, par suite de l’arrêt qu’elle subit, peut être chassée de la conscience. Mais cette exclusion a ses degrés, et, dans ce passage de l’état de représentation réelle à l’état de simple tendance, il y a un point statique important que Herbart appelle le *seuil de la conscience*: «Je nomme seuil de la conscience (*Schelle des Bewusstseins*) ces limites qu’une représentation simple franchit, lorsqu’elle passe de l’état d’arrêt complet à un état de représentation réelle.» Le calcul doit déterminer les conditions dans lesquelles une représentation peut atteindre un degré infiniment petit, en tant que représentation ; dans lesquelles par conséquent elle se tient à cette limite. Elle est «au-dessous du seuil», lorsqu’elle n’a pas la force nécessaire pour remplir ces conditions ; et «au-dessus du seuil», quand elle a atteint un degré de représentation réelle. En d’autres termes, le seuil de la conscience est la limite où l’intensité d’une représentation peut être considérée comme = 0. La «valeur du seuil» (*Schwelienwerth*) est la valeur qu’une représentation doit avoir pour être refoulée juste au seuil de la conscience.” RIBOT, Theodule. *La psychologie allemande contemporaine*. Paris: Libraire Germer Baillière, 1879, pp. 16-17. CMU, u-113. “Cada representación, por consecuencia, de la detención que sufre, puede ser excluida de la conciencia; pero esta exclusión tiene sus grados, y en el tránsito del estado de representación real al estado de simple tendencia, hay un punto estático importante, que Herbart llama *umbral de la conciencia*: ‘Llamo umbral de la conciencia a aquellos límites que una representación atraviesa, cuando pasa del estado de detención completa a un estado de representación real.’ ‘La representación está por bajo del umbral’ cuando no tiene la fuerza necesaria para atravesar esos límites; y ‘por cima del umbral’ cuando tiene un grado de representación real. En otros términos, el umbral de la conciencia es el límite en que la intensidad de una representación puede considerarse como = 0. El valor del ‘umbral’ es el valor que una representación debe tener para ser rechazada hasta el umbral de la conciencia.” RIBOT, Theodule. *Psicología alemana contemporánea* (traducción de Francisco Martínez Conde). Sevilla: Biblioteca Científico-Literaria, 1895, p. 57.

grado de intensidad de esa representación. Si se produce una pérdida de intensidad, tiene lugar lo que Herbart denomina *Hemmung* o “detención”, quedando esa representación en el nivel inconciente. Si ese grado de intensidad es fuerte y propicia que las representaciones queden en un estado de “oposición recíproca”, tal representación pasará a la conciencia, que quedaría definida así como unidad de representaciones conscientes. A este planteamiento se reduce la relación entre el joven Unamuno y Herbart, que podemos interpretar como una influencia positiva, puesto que lo hace el vasco es servirse de Herbart, vía Ribot, para ilustrar su propio planteamiento del funcionamiento interno de la conciencia, en el que tenía gran interés de cara a su abordaje del problema del conocimiento.

III.2.1.14. Lotze

La posible influencia que sobre el joven Unamuno pudo ejercer el filósofo Rudolf Hermann Lotze transcurrió, al igual que en el caso de Herbart, vía Ribot y su *Psicología alemana contemporánea*, cuyo capítulo cuarto está dedicado a dicho autor. Asimismo, la biblioteca personal de Unamuno conserva también una obra de Lotze,⁵⁴² que posiblemente adquirió durante la época de preparación de las oposiciones de Psicología, Lógica y Ética, en torno a 1886.

Rudolf Hermann Lotze (1817-1881) era doctor en medicina y filosofía, lo cual justifica que entre sus escritos alternase obras de metafísica, de estética y de psicología fisiológica. Su principal ocupación se orientó a reivindicar la legitimidad de la filosofía de cara al problema del conocimiento ante el creciente empuje de las ciencias particulares, que pretendían hacerse con la voz del problema. En ese afán por proteger la autonomía del conocimiento, Lotze propuso una integración entre las ciencias y la filosofía, partiendo de que regresar a una posición metafísica clásica no resolvería nada. En ese sentido, desconfiaba del idealismo metafísico como temía al materialismo mecanicista. Su propuesta consistía, pues, en filtrar los datos de las ciencias con el pensamiento filosófico, lo que implicaba partir de los hechos, pero sin renunciar a remontarse al ideal. Dicha propuesta estaba, por tanto, en la línea de otros intentos contemporáneos de edificar una metafísica desde bases positivistas. En esa tendencia se inscriben también sus trabajos en el campo de la psicología, donde Lotze se obstinó en no separar las investigaciones psicológicas de las hipótesis metafísicas. De hecho, según

⁵⁴² LOTZE, Hermann. *Principes Généraux de Psychologie Physiologique* (traduite par Auguste Penjon). Paris: Librairie Germer Baillière, 1881. CMU u-595.

sostiene Ribot, en Lotze, “el ideal de la psicología consiste elevarse a una ontología pura, pero que entretanto debemos contentarnos con la explicación de lo cognoscible por lo incognoscible, lo positivo por lo supuesto, el hecho por lo imaginario;...”⁵⁴³ Ahí podemos ubicar su obra *Medicinische Psychologie oder Physiologie der Seele - Psicología médica o Fisiología del alma-* (1852), una suerte de tratado de psicología fisiológica en el que Lotze partía de una concepción unitaria del alma y de su interacción con el cuerpo en el proceso del conocimiento. En este proceso, el sujeto recibe impresiones externas, el alma las asimila e interpreta a partir de su propia consistencia y desde la interacción con el cuerpo, y en correspondencia con eso, produce sus propias afecciones.

Por otra parte, precisamente en esta obra está recogida su teoría de los “signos locales”, que constituye, según Ribot, la principal aportación de Lotze a la psicología y fue, además, su punto de conexión con el joven Unamuno. No en vano, la única mención que le dedica en sus escritos juveniles, recogida en el *Cuaderno XXIII*, es relativa a dicha teoría.

El alma es una función del cuerpo, del organismo, es el cuerpo que se siente.

Colocándonos en un punto de vista objetivo podemos explicar la conciencia por el choque del mundo externo con nuestro organismo.

El hombre se siente como movable, como movimiento, tiene la noción innata e inconciente de fuerza. El movimiento reflejado sobre sí mismo es la fuerza, fuerza es el movimiento que se siente. La conciencia se origina de la oposición. Cuando a nuestro organismo se opone un cuerpo, es decir, cuando al movimiento interno se opone un movimiento externo, aquél se hace conciente como opuesto a éste, y nace la idea de materia o cuerpo.

Fuerza es el movimiento interno, materia el movimiento externo, el yo en cuanto movimiento fuerza, el no-yo en cuanto movimiento materia.

La noción de espacio se reduce igualmente a la de movimiento y presupone la intuición primitiva del movimiento interno, la noción innata de fuerza.

El movimiento espontáneo es fuerza en cuanto interno, materia en cuanto externo. La reflexión reduce ambas nociones a la noción de movimiento.

La fuerza de los signos locales de Lotze presupone esta noción inconciente de fuerza, el organismo que se siente en cuanto movimiento. (CXXIII, 7-9)

En primer lugar, hay que insistir en que la fuente desde la que el joven Unamuno accedió a este planteamiento es la *Psicología alemana contemporánea* de Ribot, cuyo cuarto capítulo está dedicado a este autor y, en concreto, a esta cuestión. De hecho, el capítulo se titula: “Lotze: teoría de los signos locales”. En el mismo, podemos encontrar varios textos que ilustran las notas recogidas por Unamuno sobre Lotze y su teoría de

⁵⁴³ RIBOT, Théodule. *Psicología alemana contemporánea* (traducción de Francisco Martínez Conde). Sevilla: Biblioteca Científico-Literaria, 1895. p. 117. En su versión original : “l’idéal de la psychologie consisterait à devenir l’ontologie pure, mais qu’en attendant il faut se contenter d’expliquer le connaissable par l’inconnaissable, le positif par le supposé, le fait par l’imaginaire;...” RIBOT, Théodule. *La psychologie allemande contemporaine*. Paris: Libraire Germer Baillière, 1879, p. 73. CMU, u-113.

los signos locales.⁵⁴⁴ Desde ahí, podemos deducir que el propósito de Lotze con esta teoría no era otro que determinar cómo adquirimos la noción de “exterioridad”, es decir, la noción de “espacio” con la cual operamos en todo proceso perceptivo. Con vistas a ello, Lotze intentó penetrar la naturaleza del alma en su conexión con el cuerpo, a fin de

⁵⁴⁴ “Quoique Lotze abuse bien peu des explications tirées de l’inconscient, il incline cependant à leur attribuer ici un assez grand rôle [...] Dans la vie ordinaire, quand nous rapportons une excitation cutanée à un point déterminé de la peau, en vertu d’une association fondée sur l’expérience, nous avons encore une conscience assez nette du signe local. Mais, dans la plupart des cas, il n’en est pas ainsi. «Quand nous localisons dans le domaine de la vue des points colorés perçus simultanément, la raison de cette localisation échappe totalement à la conscience, et les signes locaux que nous supposons encore ici agissent toujours à son insu.» C’est un cas analogue à celui des mouvements réflexes qui ne parviennent à la conscience qu’à titre de faits accomplis. «La localisation dans l’espace appartient donc à ce que l’âme exécute d’une manière inconsciente par le fait de la mécanique de ses états intérieurs.»” *Ibidem*, pp. 87-88. “Aunque Lotze no se muestra aficionado a sacar explicaciones de lo inconsciente, se inclina, sin embargo, a atribuirles en este punto bastante importancia; [...] En la vida ordinaria, cuando referimos una excitación cutánea a un punto determinado de la piel, en virtud de una asociación fundada en la experiencia, tenemos también conciencia bastante clara del signo local. Pero no siempre, ni en la mayor parte de los casos, sucede así. ‘Cuando localizamos en el dominio de la vista puntos colorados percibidos simultáneamente, la razón de esta localización escapa totalmente a la conciencia, y los signos locales que suponemos también en este caso, obran siempre sin que nos demos cuenta de ello.’ Seméjase este caso al de los movimientos reflejos, que no llegan a la conciencia sino a título de hechos consumados. ‘La localización en el espacio pertenece, pues, a lo que ejecuta el alma de una manera inconsciente, por el hecho de la mecánica de los estados interiores.’” RIBOT, Théodule. *Psicología alemana contemporánea* (traducción de Francisco Martínez Conde). Sevilla: Biblioteca Científico-Literaria, 1895, pp. 132-133. “La formation du champ de vision n’est possible que par un ensemble de signes locaux. Ces signes locaux ne peuvent venir ni des mouvements dus aux muscles moteurs de l’oeil, ni de la seule constitution histologique de la rétine, [...] La raison qui distingue entre elles les excitations des points particuliers de la rétine ne peut se trouver que dans leurs rapports avec les appareils moteurs. Chaque impression pour chaque point particulier amène un mouvement particulier (ou une tendance au mouvement) qui produit un certain état psychique: cet état est ce qui constitue proprement le signe local. Lotze attribue à ces actes un caractère en général inconscient, sans se dissimuler d’ailleurs les difficultés inhérentes à une pareille hypothèse. Enfin, l’excitation, le mouvement et l’impression psychique consécutive s’étant répétés un grand nombre de fois, il en résulte pour nous une connaissance complète de la topographie de notre rétine, de la position de tous ces points ; ce qui rend possible une localisation immédiate, même pour l’oeil au repos. Ce processus se rapproche beaucoup des réflexes par sa origine (excitation), sa fin (réaction motrice), son automatisme et son caractère inconscient. Por conclure par une phrase même de Lotze: «C’est de la combinaison des excitations de la rétine avec ces impressions inconscientes que leur associent dans l’âme les tendances au mouvement, qu’il faut déduire la coordination des points dans notre champ visuel.»” RIBOT, Théodule. *La psychologie allemande contemporaine*. Paris: Librairie Germer Baillière, 1879, pp. 92-93. CMU, u-113. “La formación del campo de la visión sólo es posible por un conjunto de signos locales, los cuales no pueden provenir de los movimientos debidos a los músculos motores del ojo, ni solamente de la constitución histológica de la retina, [...] La razón que distingue entre sí las excitaciones de los puntos particulares de la retina, sólo puede encontrarse en las relaciones de estos puntos con los aparatos motores. Cada impresión en cada punto particular da por resultado un movimiento particular (o una tendencia al movimiento), que produce un determinado estado psíquico, y este estado es el que constituye propiamente el signo local. Lotze atribuye, en general, a estos actos un carácter inconsciente, sin que desconozca, por otra parte, las dificultades inherentes a semejante hipótesis. En fin, la excitación, el movimiento y la impresión psíquica consecutiva repitiéndose un gran número de veces, nos da por resultado un conocimiento completo de la topografía de nuestra retina, de la posición de todos sus puntos; lo que hace posible una localización inmediata, aun estando el ojo en reposo. Este proceso se parece mucho a los reflejos por su origen (excitación), su fin (reacción motriz), su automatismo y su carácter inconsciente. Concluiremos con una frase del mismo Lotze: ‘Es preciso deducir la coordinación de los puntos en nuestro campo visual de la combinación de las excitaciones de la retina con esas impresiones inconscientes que les asocian en el alma las tendencias al movimiento.’” RIBOT, Théodule. *Psicología alemana contemporánea* (traducción de Francisco Martínez Conde). Sevilla: Biblioteca Científico-Literaria, 1895, pp. 138-139.

determinar el funcionamiento de las sensaciones, partiendo de que hay en la naturaleza del alma elementos por los cuales esta no solo es capaz de operar con la noción de espacio, sino que es ella misma quien genera la noción de espacio. Ahora bien, ello no implica que el espacio sea anterior a la experiencia, pues se trata de un dato primitivo y el alma no puede operar con él antes de haber recibido ninguna impresión sensible. La intuición del espacio, pues, sería resultado de la combinación de reacciones elementales innatas del alma que le pertenecen a priori, pero de las que no cobra conciencia hasta que no entra en juego la experiencia. De hecho, la “localización del espacio” pertenece a lo que el alma ejecuta inconsciente y mecánicamente. Una vez admitido que el alma genera la idea de espacio, restaría averiguar cuáles son los principios que le sirven de guía en esta idea general del espacio, para atribuir a cada sensación un lugar determinado. De este modo, como ha subrayado Ribot: “Lotze sólo trata de explicar la génesis empírica de las intuiciones del espacio;...”⁵⁴⁵ Alcanzar esa génesis empírica de la intuición del espacio consistiría, pues, en llegar a la “sensación localizada” que conserva su individualidad y que, junto a otras, forma la “extensión”, puesto que más que una sensación sentida, lo que hay es una sensación “localizada”. Ahí es donde entraría su concepto de “signo local”, que viene a ser la marca que diferencia a cada impresión de las demás. De ahí que subraye Helio Carpintero sobre la teoría de Lotze:

Incluso en la percepción de lo espacial hay ya una construcción: la teoría de los “signos locales”, único punto que se recuerda por lo general de la obra de Lotze, supone que en la estimulación sensorial hay junto al aspecto cualitativo -táctil, visual, etc.- un segundo proceso o elemento, correspondiente al elemento receptor, que proporciona un “signo local” de la estimulación. De esta forma las sensaciones, que son reacciones psíquicas o espirituales ante estímulos físicos, [...] por asociación no consciente van construyendo la representación de la exterioridad objetiva. Lotze establece así el carácter estructural de la percepción, donde se integran sensaciones elementales y un “orden absolutamente independiente del contenido de esas sensaciones”.⁵⁴⁶

En suma, la influencia de Lotze sobre el joven Unamuno fue una influencia parcial, pero que no debemos obviar al participar en su planteamiento del problema del conocimiento, fuertemente contagiado por sus estudios de psicología.

III.2.1.15. Eduard von Hartmann

La relación del joven Unamuno con Eduard von Hartmann, a diferencia de la que mantuvo con otros autores próximos a la psicología que hemos ido mencionando, sí

⁵⁴⁵ RIBOT, Théodule. *Psicología alemana contemporánea* (traducción de Francisco Martínez Conde). Sevilla: Biblioteca Científico-Literaria, 1895, p. 123. “Il est donc bien entendu qu’il ne s’agit pour Lotze que d’expliquer la *genèse empirique* des intuitions d’espace.” RIBOT, Théodule. *La psychologie allemande contemporaine*. Paris: Librairie Germer Baillière, 1879, p. 79. CMU, u-113.

⁵⁴⁶ CARPINTERO, Helio. *Historia de la psicología*, vol. I. Valencia: Now Llibres, 1986, p. 83.

fue directa, en concreto, a través de su obra *Philosophie des Unbewussten -Filosofía de lo Inconsciente-* (1869), que figura en su biblioteca personal en una edición francesa.⁵⁴⁷ Este ejemplar lleva además impreso el sello “Miguel de Unamuno – BILBAO”, por lo que lo más probable es que la adquiriese estando en Bilbao, de cara a la preparación de las oposiciones de Psicología, Lógica y Ética. Conserva múltiples anotaciones, especialmente el segundo volumen, lo cual constata la detenida lectura a que debió someterla. Aunque lo que realmente verifica la influencia de Hartmann sobre el joven Unamuno es la recurrencia a dicha obra en su *Filosofía Lógica*, donde el capítulo “Lo consciente y lo inconsciente” se desarrolla en diálogo con la *Filosofía de lo Inconsciente*, y en un diálogo no crítico, sino aseverativo. De hecho, comienza el capítulo diciendo: “Recomiendo la lectura de la “Filosofía de lo Inconsciente” (“Philosophie der Unbenwussten”) de Hartmann. En esta obra y en las demás de su escuela puede verse lo que he de decir más por extenso y mejor dicho.” (FL, 57)

Antes de adentrarnos en esa relación, conviene subrayar a propósito de Eduard von Hartmann (1842-1906) que empezó su carrera como físico y matemático, pero acabó dedicándose fundamentalmente a la filosofía. En este campo, declarándose enemigo de las soluciones especulativas, Hartmann sostiene que el idealismo no puede subsistir en la forma abstracta de herencia kantiana, sino que debe abrirse a los progresos alcanzados por las ciencias naturales. Desde ahí, su filosofía de la naturaleza se proponía unir las ciencias naturales con la especulación metafísica, partiendo de un criterio empirista y operando con métodos inductivos. En este sentido, García Casanova define a Hartmann como “un autor que trata de compaginar el determinismo mecanicista de las ciencias naturales con un fundamento Absoluto, el Inconsciente, para explicar que todo es producto de una inteligencia superior...”⁵⁴⁸ Efectivamente, el Inconsciente es el principio central de la filosofía de Hartmann, tal y como desarrolla en la citada *Filosofía de lo Inconsciente*, su obra de mayor repercusión. Es ahí donde sostiene que los fenómenos de la Naturaleza se explican a partir de un Inconsciente creador, que es incondicionado y alberga dos atributos fundamentales, la Idea y la Voluntad, lo cuales transitan en su despliegue desde lo irracional al triunfo de la razón. El Inconsciente es, pues, el principio de que todo procede y que todo lo explica, y la misión de la filosofía consiste descubrir las diversas etapas de su evolución. Este

⁵⁴⁷ HARTMANN, Eduard Von. *Philosophie de l'Inconscient* (traduit par E. Nolen), 2 vols. Paris: Librairie Germer Baillière, 1877. CMU, u-1803/1804.

⁵⁴⁸ GARCÍA CASANOVA, Juan Francisco. El hegelianismo de la inédita Filosofía Lógica de Unamuno. *Anales del Seminario de Metafísica -Universidad Complutense de Madrid-*, 1993, nº 27, p. 172.

planteamiento lo hace Hartmann relativo también al hombre, de manera que el alma humana, como el instinto de los animales, son expresiones de ese mismo principio. Es decir, que desde el Inconsciente se explica tanto el ser o la existencia, como el pensamiento humano. Sobre este punto, subraya además que si en el hombre la conciencia es análisis racional, negación y combinación, la inconsciencia es fuerza creadora y positiva. Esto explica, por otra parte, que el problema gnoseológico lo resuelva en un “realismo trascendental”, admitiendo con el realismo corriente la existencia de los objetos y sus relaciones, y admitiendo también con los trascendentalistas que la cosa en sí no puede ser conocida de manera inmediata.

Llevados estos planteamientos al campo de la psicología, donde Hartmann desarrolló buena parte de sus trabajos, incidió sobre todo en los orígenes orgánicos de la conciencia y de todos sus procesos. En esa línea, concluye que entre lo absolutamente inconsciente y lo plenamente consciente existe lo “realmente” consciente, cuyo asiento son los centros nerviosos inferiores y las células cerebrales. Ahora bien, toda la actividad consciente del organismo reposa, a su juicio, sobre una actividad inconsciente, siendo el inconsciente no un grado inferior de la vida consciente sino, por el contrario, la expresión de una fuerza vital superior y dotada de finalidad. Precisamente en este último punto, el dotar al inconsciente de finalidad, es donde el joven Unamuno marca sus distancias con Hartmann desde la *Filosofía Lógica*: “Lo que no puedo admitir es el hacer como Hartmann una realidad de lo Inconsciente y lo que es más, suponer finalidad.” (FL, 59) Si, según Hartmann, de lo Inconsciente derivan tanto los fenómenos de la Naturaleza como la actividad psíquica del hombre, Unamuno niega que a esta última puede suponersele “finalidad” y niega también que se pueda dotar de realidad a lo Inconsciente. De ese modo, reconoce y recoge el legado de Hartmann en lo relativo al problema del conocimiento, pero niega la extensión que hizo del concepto de lo Inconsciente hacia el orden de lo real. Por lo demás, reafirma las tesis de Hartmann en lo que se refiere a la relación entre lo consciente y lo inconsciente, y lo hace apelando a la noción de “umbral de la conciencia” de Herbart para determinar que lo que provoca que las percepciones lleguen a la conciencia o se queden en la inconsciencia es su grado intensidad. Sobre este punto, escribe Unamuno en la *Filosofía Lógica*:

Aunque no lleguen a ser conscientes, las impresiones que quedan por bajo del límite de la conciencia se almacenan en el organismo, producen ideas inconcientes, que obran unas sobre otras, reaccionan, se combinan y producen razonamientos inconcientes, cuyo resultado llega a la conciencia. Esto es el instinto, el hacer una cosa sin darnos cuenta de por qué la hacemos. El instinto no es más que un acto reflejo inconciente, quiero decir con reflejo una reacción al mundo exterior.

Mientras se desarrolla el curso de nuestras ideas concientes, desarróllase también el de las inconcientes. (FL, 58-59)

En este fragmento hay varios elementos que tienen su fuente inequívocamente en la *Filosofía de lo Inconciente* de Hartmann. En primer lugar, podemos encontrar ahí la alusión a esas “impresiones” que se almacenan por haber quedado bajo del límite de la conciencia y que son las que producen las “ideas inconcientes”. También encontramos ahí el desarrollo del proceso que siguen esas ideas entre sí, generando los “razonamientos inconcientes” que luego llegarán a la conciencia.⁵⁴⁹ En segundo lugar, cuando define al “instinto” en el fragmento citado como “acto reflejo inconciente”, la fuente es asimismo Hartmann.⁵⁵⁰

Otra posible línea de influencia sobre el joven Unamuno de Hartmann y, en general, de los autores psicologistas que leyó entonces está en el lenguaje y los conceptos empleados en sus análisis del proceso del conocimiento. Esta posible influencia, a mi juicio, se hace aquí especialmente visible al referirse Unamuno a los orígenes orgánicos de la conciencia y de todos sus procesos, pues concuerda con la tesis de Hartmann relativa a que, entre lo absolutamente inconciente y lo plenamente consciente, existe lo realmente consciente, cuyo asiento son los centros nerviosos inferiores y las células cerebrales.⁵⁵¹

⁵⁴⁹ Sobre este punto, el ejemplar de la biblioteca personal de Unamuno contiene varios subrayados, que hemos puesto en cursiva: “*Tout à coup, au sein de cette paix que goûte l’Inconscient avec lui même, surgit la matière organisée, dont l’action, suivant une loi nécessaire, provoque la réaction de la sensibilité, et impose à l’esprit étonné de l’individu une idée qui semble tomber du ciel, car il ne sent en lui-même aucune volonté de la produire. [...] L’idée est émancipée de la volonté: elle pourra s’opposer à elle dans l’avenir comme une puissance indépendante, et la soumettre à ses lois après avoir été jusqu-là son esclave. L’étonnement de la volonté devant cette révolte contre son autorité jusque-là reconnu; la sensation qui fait l’apparition de l’idée au sein de l’inconscient, voilà ce qu’est la conscience.*” HARTMANN, Eduard Von. *Philosophie de l’Inconscient* (traduit par E. Nolen), vol. II. Paris: Librairie Germer Baillière, 1877, p. 42. CMU, u-1803.

⁵⁵⁰ “Le instinct est une activité qui poursuit un but sans en avoir conscience.” HARTMANN, Eduard Von. *Philosophie de l’Inconscient* (traduit par E. Nolen), vol. I. Paris: Librairie Germer Baillière, 1877, p. 88. CMU, u-1803. “La comparaison que nous établissons entre l’instinct et l’activité réflexe doit nous mettre aussi résolument en garde contre la tentation de regarder la finalité immanente des mouvements réflexes comme le produit d’une pensée consciente, agissant dans les centres nerveux. Notre théorie est parfaitement d’accord avec ce que l’observation nous apprend sur les mouvements réflexes, dont le cerveau est l’organe central. Le commencement et la fin du processus psychologique, à savoir la perception de l’excitation et la volonté du mouvement, arrivent à la conscience de l’organe, mais non les agents intermédiaires qui doivent cependant concevoir l’idée du but poursuivi. La seule explication que soit possible, après notre exposition du sujet, c’est de considérer les mouvements réflexes comme les actes instinctifs des centres nerveux inférieurs. Ce son, en un mot, des idées absolument inconcientes, qui provoquent l’apparition de la volonté du mouvement réflexe [...] à la suite de la perception, consciente dan le même sens, de l’excitation.” *Ibidem*, p. 157.

⁵⁵¹ El texto de la *Filosofía Lógica* dice así: “Un movimiento o vibración externa obra sobre el organismo, llega al cerebro por los nervios, fíjase en una célula donde se convierte en movimiento interno, he aquí una idea. Si este movimiento recibido por no alcanzar cierta intensidad no entra en el nexo de ideas, sentimientos y deseos que llamamos yo, es un hecho inconciente. Si esta vibración llega a la célula, se

Un último punto de influencia posible es el concepto de “inspiración” que emplea Unamuno en la *Filosofía Lógica*: “El límite de la conciencia es variable, un estado anormal de excitación hace al hombre más sensible. Por un aumento de intensidad cerebral debido a cualquier causa se muestra a la conciencia todo un mundo que se agitaba bajo ella, esto es la inspiración.” (FL, 61-62) En la misma línea, escribe Hartmann en la *Filosofía de lo Inconsciente*: “De tout ce qui nous concluons que l’idée inconsciente est toujours associée à une volonté inconsciente. N’oublions pas, toutefois, que l’idée inconsciente est autre chose que l’idée qui se manifeste à nous dans la conscience, à titre de conception ou d’inspiration de l’Inconscient...”⁵⁵²

Para terminar cabe añadir, siguiendo a Fernández Turienzo, que de esta noción hartmanniana de lo Inconsciente como principio del cual todo procede y que todo lo explica, pudo Unamuno empezar a concebir la fe como “contrarracional”.⁵⁵³ Sin desmentir esta hipótesis, que sería más bien relativa al Unamuno posterior a la crisis del 97, entendemos que donde realmente se verifica la influencia de Hartmann sobre el joven Unamuno es en su planteamiento gnoseológico, en concreto, en la relación que traza entre lo consciente y lo inconsciente, como hemos visto.

III.2.1.16. Wünder

Dentro de las influencias que Unamuno recibió durante su periodo de formación desde la psicología, otro autor de peso fue Wilhelm Wünder. En su etapa de estudiante ya pudo tener noticia de este autor, tanto en la Universidad Central como en el Ateneo, por la vía de los positivistas y los krausopositivistas. De hecho, de estos últimos surgieron en España las primeras investigaciones sobre Wünder y la psicología fisiológica. Ahora bien, aunque debió ser entonces cuando Unamuno empezó a familiarizarse con Wünder y

convierte allí en movimiento interno (estático o equilibrado), pero pasa de cierta intensidad, ya la célula no recibe mayor tensión, y el resto de la vibración recibido rompe el equilibrio y en forma de movimiento externo o dinámico obra sobre las demás células, hay acciones y reacciones, se establecen resultantes, analogías, y de aquí nace la red de representaciones relacionadas que llamamos conciencia.” FL, 60-61. Asimismo, en Hartmann encontramos un texto muy similar en su intención y su lenguaje: “La pensée consciente résulte toujours des vibrations cérébrales qui affectent l’esprit inconscient de l’individu, et provoquent en lui la réaction nécessaire. Toujours les qualités sensibles dérivent de cette réaction; et les éléments qu’elles fournissent servent à la construction du monde de nos représentations conscientes.” HARTMANN, Eduard Von. *Philosophie de l’Inconscient* (traduit par E. Nolen), vol. II. Paris: Librairie Germer Baillière, 1877, p. 51. CMU, u-1803.

⁵⁵² *Ibidem*, p. 15.

⁵⁵³ “la fe ha de ser por fuerza contrarracional. ‘Widernünftig’ había dicho ya von Hartmann que era la acción de la voluntad cósmica, lo que Unamuno leyó muy temprano.” FERNÁNDEZ TURIENZO, Francisco. El sentimiento trágico de Unamuno: Historia del texto y dialéctica de la razón y la fe. En *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno* (edición de Dolores Gómez Molleda). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1989, p. 307.

con los avances que estaba abriendo en el campo de la psicología desde la psicología fisiológica, no se adentraría en su lectura hasta su regreso a Bilbao, en concreto, a raíz de la preparación de sus oposiciones de Psicología, Lógica y Ética. En ese sentido, ha incidido Rafael Chabran en que “su interés por la psicología fisiológica no brotó del krausopositivismo sino de un interés independiente.”⁵⁵⁴

Antes de entrar en su relación de influencia sobre el joven Unamuno, conviene señalar que Wilhelm Wünder (1832-1920) es considerado el padre de la psicología moderna, debido a los avances que promovió en los campos de la psicología fisiológica y de la psicología experimental. Su objetivo era transformar la psicología en una ciencia explicativa, superando la fase descriptiva en que se encontraba. Desde ahí, marcó Wünder el salto a la psicología experimental, insistiendo en que a la observación interior, que solo puede suministrar descripciones, hay que sumar la experimentación. Determinando como objeto de la psicología el estudio de la realidad inmediata de la experiencia, es decir, el contenido de la conciencia en su constitución inmediata, sus renovadores planteamientos de cara a ese objetivo lograron acoplar elementos del positivismo, del idealismo, de la naciente psicología moderna y de las ciencias naturales, todo con vistas a hacer de la psicología una ciencia autónoma. En esa dirección, uno de sus más firmes propósitos consistía en liberar a la psicología de supuestos metafísicos, a fin de explicar los procesos psíquicos desde los mismos procesos psíquicos y siguiendo la metodología experimental de las ciencias naturales, especialmente las investigaciones de la biología y la fisiología en torno al sistema nervioso humano. Se trataba de hallar la causa de lo psíquico en lo psíquico mismo. Para ello, había que reconocer la existencia de una causalidad psíquica independiente y operar con una metodología experimental, pues solo desde la experiencia, a juicio de Wünder, se puede caminar desde los hechos de conciencia, que son el punto de partida, al fondo inconsciente, donde se elabora la vida consciente a partir de los impulsos procedentes de las impresiones exteriores. Lo inconsciente, pues, es el objetivo de fondo de la psicología de Wünder, al considerarlo el campo donde se generan las asociaciones de nuestros estados de conciencia, y la experimentación constituye el medio para determinar a los fenómenos psíquicos en sus elementos simples y en sus mecanismos de relación. En síntesis, el fin de la psicología fisiológica, según Wünder, consiste en

⁵⁵⁴ CHABRAN, Rafael. Unamuno y la psicología moderna. *Arbor*, marzo 1998, nº 627, p. 342.

“encontrar los hechos psíquicos elementales, partiendo de los hechos fisiológicos a que están unidos.”⁵⁵⁵

Como advertíamos al comienzo de este capítulo, cuando por vez primera podemos tener constancia de la relación entre Wünder y Unamuno es a partir de la preparación del vasco para las oposiciones de Psicología, Lógica y Ética, en las que empleó como materiales de consulta, además de apuntes propios, los *Principles of Psychology -Principios de Psicología-* (1855) de Spencer y la obra de Wünder, *Grundzüge der physiologischen Psychologie -Fundamentos de Psicología fisiológica-* (1873).⁵⁵⁶ Ahora bien, entonces no pudo utilizar la edición de esta obra de Wünder que se conserva en su biblioteca personal, pues la que presentó como material de consulta en los ejercicios de aquellas oposiciones era de 1874, mientras que la de su biblioteca es de 1893,⁵⁵⁷ y las oposiciones tuvieron lugar entre 1886 y 1888. En todo caso, la influencia de Wünder en la preparación de este programa de Psicología, Lógica y Ética es muy importante, como revela el cuaderno manuscrito donde está recogido, especialmente a partir de los añadidos que le fue incorporando Unamuno, en los que la presencia de Wünder es más que notable.⁵⁵⁸ De ahí podemos deducir la fuerte influencia que el autor alemán ejerció sobre estas primeras incursiones de Unamuno en el campo de la psicología, donde Wünder era inequívocamente una de sus referencias.

En sus cuadernos de juventud también aparece el nombre de Wünder, en concreto, en dos momentos del *Cuaderno XXIII* y de la *Filosofía Lógica*, y en ambos casos, a propósito de la distinción wünderiana entre “noción y concepto”.⁵⁵⁹ Tal

⁵⁵⁵ RIBOT, Théodule. *Psicología alemana contemporánea* (traducción de Francisco Martínez Conde). Sevilla: Biblioteca Científico-Literaria, 1895, p. 276.

⁵⁵⁶ EREÑO ALTUNA, José Antonio. Cronología y programas de las oposiciones de Unamuno. *Letras de Deusto*, enero-marzo 2001, nº 90, vol. 31, p. 203.

⁵⁵⁷ WÜNDER, Wilhelm. *Grundzüge der physiologischen Psychologie*. Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1893. CMU, u-2243.

⁵⁵⁸ Entre estos añadidos, en la Lección 10 del programa, junto al punto 6 que se titula “La percepción táctil del espacio”, anota Unamuno: “Teoría de las energías específicas: Wünder, I, 6, 394 etc.” UNAMUNO, Miguel de. *Programa de Psicología, Lógica y Ética*, p. 10. CMU, caja 68/13. Más adelante, en la Lección 21, cuyo primer punto era “Formación de las nociones primitivas referentes al mundo externo”, anota bajo la cabecera: “Importantísima. Wünder, Lotze, Mill, Spencer.” *Ibidem*, p. 16. Asimismo, en la Lección 74, cuyos últimos puntos titula, “Monismo - Materialismo - Refutación de estos sistemas-”, anota Unamuno: “Vide Wünder, II, 395-396.” *Ibidem*, p. 46. Por último, cabe añadir que en un índice de las diferentes lecciones del programa que incorpora al final del cuaderno para indicar referencias bibliográficas por temas, el nombre de Wünder aparece vinculado a las lecciones 15, 17, 18, 19, 21, 22, 23, 31, 32 y 35: “15 – Sueño, Wünder, 202. / [...] 17 – Wünder. I. 416. / 18 – Wünder II 349. / 19 – Wünder. II 349. / [...] 21 – Sensac. reposo. W. I, 221, 419. II. Cap. XI. / 22 – Sensac. inconc. de equilibrio. Wünder. I. 221. 307... / 23 – W. I. 307... 430... / [...] 31 – Wünder. 343. / 32 – Wünder. 343. / [...] 35 – Frenología: Wünder. I. 232...” *Ibidem*, p. 63.

⁵⁵⁹ En el *Cuaderno XXIII*, escribe: “he explicado la formación de la representación universal y lo que es el concepto universal, distinguiendo la idea del tipo de la imagen del tipo, o como las llama Wünder, la

distinción de Wünder entre noción y concepto parte de que existen tres clases de formas psíquicas compuestas: “nociones complejas”, que se forman a partir de percepciones simples diversas y que reúnen a la mayoría de nuestras representaciones y estados de conciencia; “nociones generales”, que se forman a partir de percepciones simples con analogía entre sí; y “formas de intuición”, que son el tiempo y el espacio. Sin embargo, la alusión de Unamuno se dirige a la distinción que abrió Wünder entre “noción general” y “concepto”, correspondiendo la “noción general” a un esquema de las nociones particulares que sintetiza, y el “concepto”, a un “postulado” que nos proporciona la ley de los fenómenos. Por un lado, el “concepto” (*begriff*) sería relativo a una pura función lógica, a una “idea-tipo” o “ideal del tipo”, dice Unamuno. Por otro lado, la “noción” sería relativa al “contenido” al que significa ese concepto, siendo por eso denominada “imagen-tipo” o “imagen del tipo”. Esta última, la “noción” pondría en relación distintos hechos en la conciencia, mientras que el “concepto” tendría un valor lógico en el sentido de relacionar unos conceptos con otros. Sobre estas bases, Nazzareno Fioraso ha calificado la influencia de Wünder sobre el joven Unamuno como “limitada” a la distinción entre idea y tipo.⁵⁶⁰ Por nuestra parte, le daríamos la razón si nos ceñimos a las citadas menciones a Wünder en el *Cuaderno XXIII* y en *Filosofía Lógica*. Más aún si observamos que la fuente aquí fue la *Psicología alemana contemporánea* de Ribot, que dedica el capítulo VII a “Wünder y la psicología fisiológica”, y el apartado V del mismo, a la distinción entre noción y concepto a que apela aquí Unamuno.⁵⁶¹ Sin embargo, si

noción del concepto (Begriff). [...] / ¿Qué es el concepto puro? La idea de un vocablo, una pura función lógica, cuyo contenido es la noción. La idea-tipo sólo tiene un valor relativo en cuanto función lógica combinable con otras, y su contenido es la imagen-tipo. / El vocablo, la palabra o signo es el signo de la idea-tipo, y éste abstraído de su contenido no es más que un vocablo, un signo. / El lenguaje es por lo tanto un álgebra, pero un álgebra cualitativa. [...] / La imagen-tipo es la relación de varios hechos en la conciencia, la idea-tipo esta relación en cuanto opuesta a otra.” CXXIII, 12. Haciendo uso de este texto, recoge en la *Filosofía Lógica*: “Esta distinción entre tipo e idea es la distinción del psicólogo Wünder entre noción y concepto. / [...] ¿Qué es la idea universal, el concepto puro, como la llama Wünder? La idea de un vocablo, una pura función lógica, cuyo contenido es el tipo o noción. Desde que el tipo o noción entra en combinación y en juego lógico se reduce a idea pura. El vocablo, la palabra o signo es el signo de la idea-tipo, y ésta abstraída de su contenido no es más que un vocablo. / El lenguaje es un álgebra, pero un álgebra cualitativa. / [...] La noción es la relación de varias representaciones en la conciencia, el concepto ésta relación en cuanto opuesta a otras.” FL, 91-93.

⁵⁶⁰ “L’influenza di Wünder è piuttosto limitata, quindi, e si ferma a questa distinzione tra tipo ed idea, che non avrà ulteriori sviluppi nel pensiero gionavile unamuniano.” FIORASO, Nazzareno. *El giovane Unamuno. Genesi e maturazione del suo pensiero filosofico*. Milano: Mimesis, 2008, p. 126.

⁵⁶¹ RIBOT, Théodule. *La psychologie allemande contemporaine*. Paris: Librairie Germer Baillière, 1879, pp. 215-297. CMU, u-113. El texto al que se refiere Unamuno, es posible que sea el siguiente: “Des perceptions simples naissent les formes psychiques composées. Elles se ramènent à trois classes: les notions complexes; les notions générales; les formes de l’intuition, c’est-à-dire le temps et l’espace. / Les notions ou perceptions complexes sont formées para la réunion des perceptions simples, appartenant à des espèces diverses. En réalité, la plus grande partie de nos représentations et de nos états de conscience appartiennent à cette classe, puisqu’elles répondent à des objets réels, concrets, complexes. / Les notions

nos fijamos en el cuaderno que recoge el programa de Psicología, Lógica y Ética, vemos que la presencia del psicólogo alemán es más importante de lo que a primera vista pudiese parecer. En todo caso, la influencia de Wünderl sobre el joven Unamuno se cierne fundamentalmente en sus incursiones en el campo de la psicología, siendo especialmente visible en el Programa de Psicología, Lógica y Ética, y en ciertas puntualizaciones terminológicas, como acabamos de ver. De modo que su influencia es

générales son formées d'un certain nombre de perceptions simples, mais qui ont entre elles une grande analogie et qui concordent quant à la plus grande partie de leurs éléments (exemple : homme, arbre). Tout état psychique étant d'autant plus facile à reproduire qu'il a été déjà plus souvent dans la conscience, il en résulte que ces éléments analogues doivent posséder une plus grande force de reproduction. Une impression sensorielle suscitera ces éléments déjà souvent reproduits. «Les lois de la reproduction suffisent ainsi à expliquer la genèse des notions générales, et il n'y a aucune raison de l'attribuer, avec l'ancienne psychologie, à une faculté particulière d'abstraction.» / L'auteur distingue la notion générale, du *concept* (*Begriff*). Le concept n'existe pas, comme la sensation ou la perception, à titre de forme psychologique déterminée. Il n'a dans notre conscience qu'un seul substitut : le mot, parlé ou écrit. C'est ce qui explique pourquoi le concept abstrait ne peut exister chez l'animal ni chez l'homme pendant la première enfance, tandis que l'existence des notions générales est possible. La notion générale n'est, à proprement parler, qu'un schéma des notions particulières qu'elle résume. Le concept est quelque chose de plus : il constitue une connaissance scientifique ; il nous donne la loi des phénomènes. Il est, dit M. Wundt, un *postulat*. «Lorsqu'on résout complètement une notion générale en ses éléments particuliers, on voit que plus cette notion est étendue, plus sa compréhension de tous les objets rentrant dans le schéma est insuffisante. On remarque en même temps que, si indéterminée que soit, dans ses contours, la notion générale avant qu'on la résolve en faits particuliers, cependant chacun des éléments qu'elle contient peut changer, sans que la notion générale cesse d'exister. Ainsi se produit le postulat d'une notion générale qui : 1° ne contienne schématiquement que les éléments communs à toutes les perceptions particulières subordonnées ; 2° qui puisse, si on la résout complètement par l'analyse, s'étendre à toutes ces perceptions particulières. Un postulat de cette sorte est ce que nous nommons un concept.» RIBOT, Théodule. *La psychologie allemande contemporaine*. Paris: Librairie Germer Baillière, 1879, pp. 255-257. CMU, u-113. “De las percepciones simples nacen las formas psíquicas compuestas, que se reducen a tres clases: nociones complejas, nociones generales, y las formas de intuición, es decir, el tiempo y el espacio. / Las nociones ó percepciones complejas se forman por reunión de percepciones simples, pertenecientes a diversas especies. A esta clase pertenece la parte mayor de nuestras representaciones y estados de conciencia, puesto que corresponden a objetos reales, concretos, complejos. / Las nociones generales se forman de un cierto número de percepciones simples, pero que tienen entre sí gran analogía y concuerdan en la mayor parte de sus elementos (ejemplo: hombre, árbol). Siendo todo estado psíquico tanto más fácil de reproducir cuantas más veces ha estado en la conciencia, resulta que estos elementos análogos debe poseer gran fuerza de reproducción. Así, una impresión sensorial evocará estos elementos, ya con frecuencia reproducidos. ‘Las leyes de la reproducción bastan de este modo para explicar la génesis de las nociones generales, las que no hay razón ninguna para atribuirles, con la antigua psicología, a una facultad particular de abstracción.’ / El autor distingue la noción general, del *concepto* (*Begriff*). El concepto no existe, como la sensación ó la percepción, a título de forma psicológica determinada, ni tiene en nuestra conciencia otro sustituto que la palabra, hablada o escrita. Esto nos explica por qué carecen de conceptos abstractos el animal y el hombre durante su infancia, en tanto que poseen nociones generales; porque la noción general no es, hablando con propiedad, otra cosa que un esquema de las nociones particulares que sintetiza, mientras que el concepto es algo más, constituye un conocimiento científico, nos da la ley de los fenómenos; es, dice Wundt, un postulado. ‘Cuando una noción general se resuelve completamente en sus elementos, se ve que, cuanto mayor es su extensión, es menor su comprensión de los objetos que entran en el esquema. Nótese al mismo tiempo que, por indeterminada que sea en sus contornos la noción general antes de resolverla en hechos particulares, cada uno de los elementos que contiene puede cambiar sin embargo, sin que la noción general deje de existir. Así se produce el postulado de una noción general que: primero, no contiene esquemáticamente más que los elementos comunes a todas las percepciones particulares subordinadas; segundo, que puede, resolviéndola completamente por el análisis, extenderse a todas esas percepciones particulares. Un postulado de esta clase es lo que llamamos concepto.’” RIBOT, Théodule. *Psicología alemana contemporánea* (traducción de Francisco Martínez Conde). Sevilla: Biblioteca Científico-Literaria, 1895, pp. 315-317.

destacable más que en sus escritos propiamente filosóficos, en sus trabajos sobre psicología, en los que acepta y hace suyos los planteamientos wundtianos. En ese sentido, a propósito de la influencia de Wünderst sobre el joven Unamuno, sostiene Rafael Chabran que “no cabe duda que las ideas del joven Unamuno en cuanto a psicología eran profundamente de índole ‘materialista’, o sea, de acuerdo con la psicología experimental más avanzada de la época.”⁵⁶²

III.2.1.17. Schopenhauer

La relación del joven Unamuno con Arthur Schopenhauer (1788-1860), al igual que sucede con otros pensadores, traza una línea en la que primero aludirá a su filosofía desde referencias indirectas, derivadas de otras lecturas, de sus clases en la Universidad Central..., y a partir de 1891, desde referencias directas. Tenemos constancia de que fue entonces cuando empezó a leer directamente a Schopenhauer por dos cartas a Pedro Múgica de finales de 1891, en las que reconoce estar leyendo a Schopenhauer.⁵⁶³ De la primera de las cartas se desprende, además, que estaba leyéndolo probablemente en la edición de *Die Welt als Wille und Vorstellung -El mundo como voluntad y representación-* (1818-44) que se conserva en su biblioteca personal.⁵⁶⁴ Esto encajaría, por otra parte, con el hecho de que las referencias a Schopenhauer de los cuadernos de notas anteriores a 1891 sean menciones y referencias indirectas, mientras que en los cuadernos posteriores, las referencias y citas son directas, como se puede apreciar en *Filosofía II*. El artículo “Principales influencias extranjeras de mi obra” (1901), también reafirma esta hipótesis, pues tras referirse a sus tempranas lecturas de Hegel y Spencer, escribe: “Bastante más tarde leí a Schopenhauer, que llegó a encantarme y que ha sido, con Hegel, de los que más honda huella han dejado en mí.” (OCE, IX, 817) Podemos afirmar, por tanto, que Unamuno conocía la filosofía de Schopenhauer desde sus años de formación en la Universidad Central, si bien su lectura directa no la emprendió hasta 1891, siendo a partir de entonces cuando podemos hablar de una influencia de peso en la conformación de su filosofía.

Dentro de los estudios unamunianos, pocos han sido los investigadores que se han adentrado en la relación entre Unamuno y Schopenhauer, a excepción de Pedro

⁵⁶² CHABRAN, Rafael. Unamuno y la psicología moderna. *Arbor*, marzo 1998, nº 627, p. 335.

⁵⁶³ En la primera de ellas, fechada el 4-X-1891, escribe Unamuno: “He traído parte de mis libros, pero lo más he dejado en Bilbao. Ahora estoy leyendo a Schopenhauer.” EPM, 153. En la segunda carta, del 23-XI-1891, reitera: “Tengo mucho que leer. Estoy ahora a la vez con mi Schopenhauer.” EPM, 155.

⁵⁶⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 2 vols. Leipzig: Philipp Reclam, 1890. CMU, u-4048/4049.

Ribas,⁵⁶⁵ que se ocupó de dicha relación, pero a propósito de la madurez intelectual de Unamuno. Nazzareno Fioraso ha sido prácticamente el único que se ha ocupado de la influencia que Schopenhauer sobre el joven Unamuno, concluyendo que se trata de una influencia limitada.⁵⁶⁶ Es nuestra intención, pues, reconstruir esa relación a partir de estas menciones que el joven bilbaíno dedicó a Schopenhauer en sus cuadernos de notas. La primera alusión aparece en el *Cuaderno XVII* y se trata, como veníamos anticipando, de una referencia indirecta.

El mito de Ormuz y Ahriman es de hondo sentido, parece que somos el campo de batalla de Dios y Satán que bajan a nuestro pobre espíritu como a arena en que vengar sus viejos resentimientos. El hombre tiende por una parte a la nada, al no ser, el Nirvana budista renovado por Schopenhauer, el dulce no hacer nada, y tiende por otra parte a lo Absoluto, al ser todo, abrazarlo todo, saberlo todo, poseerlo todo, viene de la nada y va a Dios como dicen los teólogos católicos, y aunque para mí la Nada y Dios son puras ideas no por eso deja de ser verdad la afirmación sentada. O todo o nada, este es el grito que lanza en todas partes y en todos tiempos la conciencia humana por más que vistan a dicha enseña de mil colores distintos y abigarrados. (CXVII, 70-71)

Unamuno se apoya aquí en Schopenhauer en dos direcciones. En primer lugar, a propósito del “mito de Ormuz y Ahriman”, cuya referencia posiblemente deriva de *El mundo como voluntad y representación*, donde dicho mito es aludido en dos ocasiones.⁵⁶⁷ En segundo lugar, a partir de la apelación de Schopenhauer al “Nirvana budista”, que tiene su explicación en tanto que, según el planteamiento desarrollado en dicha obra, detrás del sufrimiento del ser humano está la “voluntad” como su única causa, por lo cual, este ha de buscar la manera de liberarse de la voluntad para deshacerse del dolor que padece. De cara a ese objetivo, Schopenhauer propone dos vías: el arte y la filosofía práctica. En esa segunda vía, una posibilidad es la ética y otra la *aesthetica* que, entendida como abnegación de la voluntad, es la vía por la que el

⁵⁶⁵ Cfr. RIBAS, Pedro. Unamuno y la cultura alemana. Convergencia con Schopenhauer. En *Volumen Homenaje Cincuentenario Miguel de Unamuno* (edición de Dolores Gómez Molleda). Salamanca: Casa-Museo Unamuno, 1986, pp. 275-294.

⁵⁶⁶ “L’influenza schopenhaueriana sul giovane Unamuno [...] è abbastanza limitata. Si tratta, da parte dello spagnolo, più di un apprezzamento generico che di una effettiva ricerca di stimoli o appoggi teorici.” FIORASO, Nazzareno. *El giovane Unamuno. Genesi e maturazione del suo pensiero filosofico*. Milano: Mimesis, 2008, p. 115.

⁵⁶⁷ “La luz es lo más grato de las cosas: se ha convertido en el símbolo de todo lo bueno y salvífico. En todas las religiones significa la salvación eterna, y las tinieblas la condenación. Ormuz vive en la más clara luz, Ahrimán en la noche eterna.” SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo como voluntad y representación* (traducción, introducción y notas de Pilar López de Santamaría), vol. I. Madrid: Trotta, 2004, p. 254. “La religión zenda se halla en cierta medida en un término medio, ya que, frente a Ormuz, encuentra un contrapeso pesimista en Ahrimán. De esta religión zenda surgió la religión judía, tal y como ha demostrado fundadamente J. G. Rhode en su libro *La tradición sagrada del pueblo zenda*: de Ormuz surgió Jehová y de Ahrimán, Satán, aunque este desempeña en el judaísmo un papel casi secundario y casi hasta desaparece;...” SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo como voluntad y representación* (traducción, introducción y notas de Pilar López de Santamaría), vol. II. Madrid: Trotta, 2004, pp. 680-681.

hombre alcanza un estado de paz y serenidad inmune al dolor y capaz de frenar los impulsos de la voluntad. Lo que queda en este caso en el hombre es “la nada” y esto es lo que llevó a Unamuno a la apelación al “nirvana budista”, que aparece en diferentes ocasiones a largo de *El mundo como voluntad y representación* en tanto que “negación de la voluntad”.⁵⁶⁸

La siguiente mención del joven Unamuno a Schopenhauer la encontramos en el *Cuaderno XXIII*, donde trae a colación el concepto de “libertad” del filósofo alemán, pero para posicionarse frente a él.

Respecto a la libertad, el otro elemento suprasensible, advertiré lo que dice Schopenhauer. Este dice que el hombre es libre de hacer lo que quiere pero no de querer. Yo creo lo contrario, el acto extremo no es libre, está sujeto a la necesidad de todo, el querer hacerlo es libre, el simple querer; desde que el querer se manifiesta su manifestación externa es necesaria. (CXXIII, 45)

A mi juicio, lo que está detrás de este comentario es la idea de “voluntad” en el hombre, tal y como la desarrolla Schopenhauer en *El mundo como voluntad y representación*. Según este, la voluntad constituye la “cosa en sí” de los fenómenos, es decir, la raíz de todas las representaciones que está más allá del ámbito de la representación y es incognoscible e irracional, pues no está sometida al principio de razón suficiente. Lo que plantea Schopenhauer es que en el mundo fenoménico se desarrolla la parodia de la voluntad, pues la voluntad en sí misma no puede querer nada concreto. Sin embargo, al participar del mundo fenoménico, el querer de la voluntad parece hacerse viable, aunque en realidad es ficticio y está condenado a la insatisfacción. Así, el querer en el hombre siempre oscila entre el dolor y el tedio, pues la esencia de su vida es el sufrimiento. Si no consigue lo que quiere, se frustra y aparece

⁵⁶⁸ “Sin embargo, esa consideración es la única que nos puede consolar de forma duradera cuando, por una parte, hemos conocido que el sufrimiento incurable y la miseria infinita son esenciales al fenómeno de la voluntad, al mundo; y, por otra, una vez suprimida la voluntad, vemos extinguirse el mundo y no quedar ante nosotros más que la nada. Así pues, de esa forma, examinando la vida y la conducta de los santos, [...] hemos de ahuyentar la tenebrosa impresión de aquella nada que se cierne como el término final de toda virtud y santidad, y que tememos igual que los niños la oscuridad; ello en lugar de eludir el tema, como hacen los hindúes por medio de mitos y palabras carentes de sentido como la reabsorción en el *Brahma* o el *Nirvana* de los budistas. Nosotros, antes bien, lo reconocemos abiertamente: lo que queda tras la total supresión de la voluntad es, para todos aquellos que están aún llenos de ella, nada.” SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo como voluntad y representación* (traducción, introducción y notas de Pilar López de Santamaría), vol. I. Madrid: Trotta, 2004, pp. 474-475. “morir voluntariamente, a gusto, alegre, es privilegio del resignado, de aquel que ha suprimido y negado la voluntad de vivir. Pues sólo él quiere morir realmente y no en apariencia, por lo que no necesita ni reclama una permanencia de su persona. La existencia que conocemos la abandona con gusto: lo que tendrá a cambio es, a nuestros ojos, nada; porque nuestra existencia, en comparación con aquello, no es nada. La creencia budista lo llama *nirvana*, es decir, extinción.” SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo como voluntad y representación* (traducción, introducción y notas de Pilar López de Santamaría), vol. II. Madrid: Trotta, 2004, p. 562. “los budistas, con total franqueza, designan el tema de forma puramente negativa, como el *nirvana*, que es la negación de este mundo o del *sansara*. Pues nirvana se define como la *nada*;...” *Ibidem*, p. 665.

el dolor, y si lo consigue, se aburre y llega el tedio, siendo la dinámica de la voluntad perpetua insatisfacción y continuo sufrimiento. Aun así, dentro de este mundo fenoménico, los actos de voluntad del hombre, desde su apariencia de libertad, son particulares, es decir, se caracterizan por la alteridad: cada hombre quiere algo distinto. Sobre esta base, asienta Schopenhauer que la voluntad no quiere nada en concreto, sino que se trata de un simple querer.⁵⁶⁹ A eso mismo parece referirse el comentario de Unamuno, si bien para adoptar la posición contraria, determinando que el hombre no es libre, sino que está “sujeto a la necesidad de todo”. Solo es libre en su voluntad de “querer”, pero en cuanto ese deseo se traslada a la acción y pasa a querer algo concreto, deja de ser libre.

No será esta, por otra parte, la última cita de Schopenhauer en relación a cuestiones ética que utilice Unamuno. En el cuaderno donde está recogido su programa para las oposiciones de Psicología, Lógica y Ética, entre los añadidos que incorporó a la versión inicial de dicho programa, sitúa en la cabecera el bloque “Moral”, una cita del filósofo alemán: “Predicar la moral es cosa fácil; fundar la moral, he aquí lo difícil.

⁵⁶⁹ En *El mundo como voluntad y representación* podemos rastrear varios textos que recojan esta tesis: “El principio de razón es la forma general de todo fenómeno y el hombre en su obrar ha de estar sometido a él, igual que todos los demás fenómenos. Pero, dado que en la autoconciencia la voluntad es conocida inmediatamente y en sí, en esa conciencia se encuentra también la conciencia de la libertad. Mas se pasa por alto que el individuo, la persona, no es la voluntad como cosa en sí sino un *fenómeno* de la voluntad determinado ya como tal e introducido en la forma del fenómeno: el principio de razón. De ahí procede el asombroso hecho de que cada uno se considere *a priori* totalmente libre incluso en sus acciones individuales, y piense que a cada instante podría comenzar una nueva vida, lo que significaría convertirse en otro. Solo *a posteriori*, a través de la experiencia, descubre para asombro suyo que no es libre sino que está sometido a la necesidad;...” SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo como voluntad y representación* (traducción, introducción y notas de Pilar López de Santamaría), vol. I. Madrid: Trotta, 2004, p. 166. Otro texto de esta misma obra dice: “el hombre se diferencia de todos los demás fenómenos de la voluntad en que la libertad, es decir, la independencia respecto del principio de razón que corresponde únicamente a la voluntad en cuanto cosa en sí y contradice el fenómeno, en el caso del hombre tiene también la posibilidad de aparecer en aquel, y entonces se presenta necesariamente como una contradicción del fenómeno consigo mismo. En este sentido se puede llamar libre no solo a la voluntad sino incluso al hombre, y distinguirlo así de todos los demás seres. [...] Pues ante todo hemos de guardarnos del error de pensar que el obrar del hombre individual y determinado no está sometido a ninguna necesidad, [...] Prescindiendo, como se dijo, del caso antes mencionado y que se ha de considerar una excepción, la libertad de la voluntad como cosa en sí no se extiende inmediatamente a su fenómeno, ni siquiera cuando este alcanza el máximo grado de visibilidad; es decir, que no se aplica al animal racional con carácter individual, a la persona. Este nunca es libre aunque sea el fenómeno de una voluntad libre: pues es precisamente el fenómeno ya determinado de su libre querer; y al ingresar este fenómeno en la forma de todo objeto, el principio de razón, despliega la unidad de aquella voluntad en una multiplicidad de acciones que no obstante, debido a la unidad extratemporal de aquel querer en sí mismo, se presenta con la regularidad de una ley natural. Sin embargo, puesto que es aquel querer libre lo que se hace visible en la persona y en toda su conducta, siendo a esta lo que el concepto a la definición, cada uno de sus actos individuales se ha de imputar también a la voluntad libre y como tales se presentan a la conciencia: de ahí que, como se dijo en el libro segundo, cada cual se considere *a priori* (es decir, según su sentimiento originario) libre también en sus acciones individuales, en el sentido de que en cada caso dado le sería posible cualquier acción; y solamente *a posteriori*, por experiencia y reflexión, se percata de que su obrar resulta necesariamente de la coincidencia del carácter con los motivos.” *Ibidem*, pp. 344-345.

Schopenhauer”⁵⁷⁰ La cita pertenece a su obra *Ueber den Willen in der Natur -Sobre la voluntad en la naturaleza-* (1836), obra que el propio Unamuno tradujo casi una década después para la editorial La España Moderna.⁵⁷¹

Dentro del planteamiento epistemológico del joven Unamuno, Schopenhauer también va a estar presente en una de sus cuestiones centrales, como es el “punto de partida”. Según hemos visto ya aquí, el punto de partida del intento unamuniano de reconstruir la metafísica pasa por los “hechos”. Pues bien, en la *Filosofía Lógica*, el pensador bilbaíno va a insistir en esto, pero complejizado su noción de “hecho” a partir de Schopenhauer. En ese sentido, podemos leer en este cuaderno: “El punto de partida son los hechos, la representación que dice Schopenhauer.” (FL, 20) La obra de referencia es nuevamente *El mundo como voluntad y representación*, donde el filósofo germano había desarrollado su tesis relativa a que el fundamento del mundo es la “voluntad” en tanto que “cosa en sí”, aunque para el hombre, el mundo solo existe como “representación”. Esto implica que los objetos de conocimiento no tienen realidad subsistente por sí misma, sino que son “fenómenos” resultado de sus condiciones de posibilidad: espacio, tiempo y causalidad. Así pues, Schopenhauer entiende la representación como fenómeno, al igual que Unamuno, pero referida al mundo de las apariencias o “mundo como representación”, tras el cual se ubica el “mundo como voluntad” o el mundo de las esencias, es decir, de la “cosa en sí”, que es velada por las representaciones mismas y que constituye el verdadero fundamento del mundo. Sobre esa base, el concepto schopenhaueriano de representación consiste en que “todo lo que existe, existe en tanto que objeto de representación para un sujeto”, y en que en el mundo como representación todo se rige por el principio de razón suficiente: “nada existe sin una razón suficiente por la cual más bien sea que no sea”. Schopenhauer unificó así sensibilidad y entendimiento, partiendo de que la pura sensación no proporciona conocimiento y de que toda intuición es intuición intelectual. Desde ahí, sostiene que el conocimiento se produce cuando la sensibilidad recibe las intuiciones dentro del espacio y del tiempo, y el entendimiento aplica la ley de causalidad a tales intuiciones. En esta línea, afirma Schopenhauer al comienzo de dicha obra como la “verdad más cierta” y como “punto de partida” lo siguiente: “Ninguna verdad es, pues,

⁵⁷⁰ UNAMUNO, Miguel de. *Programa de Psicología, Lógica y Ética*, p. 43. CMU, caja 68/13.

⁵⁷¹ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre la voluntad en la naturaleza* (traducción de Miguel de Unamuno). Madrid: La España Moderna, 1900. Cabe añadir que la traducción que hizo Unamuno aquí de ese mismo texto es diferente: “De aquí el que sea fácil predicar moral, pero difícilmente fundamentarla.” SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre la voluntad en la naturaleza* (traducción de Miguel de Unamuno). Madrid: Alianza, 2003, p. 197.

más cierta, más independiente de todas las demás y menos necesitada de demostración que esta: que todo lo que existe para el conocimiento, o sea, todo este mundo, es solamente objeto en referencia a un sujeto, intuición de alguien que intuye; en una palabra, representación.”⁵⁷² Por un lado, esto nos conduciría a la sospecha de que el joven Unamuno no entendió bien el concepto de “representación” de Schopenhauer, pues dicho concepto no se reduce a los hechos sensibles sino que incluye la participación del entendimiento, mientras que el vasco estaba desarrollando aquí un concepto de representación fundado simplemente en los hechos.⁵⁷³ Sin embargo, si nos atenemos a que lo que buscaba era el “punto de partida” del conocimiento, tal sospecha se desvanece, pues Schopenhauer matiza más adelante que la primera manifestación del entendimiento es la “intuición del mundo real”, y que el “punto de partida lo constituye la mera afección sensorial”, es decir, los hechos tal y como los percibimos por los sentidos, las “representaciones”, que es el término que emplea el alemán y que trae a colación Unamuno.⁵⁷⁴ Tanto uno como otro, pues, sostienen su concepción del conocimiento en que el punto de partida son los datos proporcionados por los sentidos, sobre los que opera después el entendimiento para formar la intuición. No obstante, cabe precisar que el joven bilbaíno acierta al observar que el punto de partida en

⁵⁷² SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo como voluntad y representación* (traducción, introducción y notas de Pilar López de Santamaría), vol. I. Madrid: Trotta, 2004, p. 51.

⁵⁷³ Sobre este punto, ha llamado la atención García Casanova, subrayando cómo Unamuno “en esta ocasión, igual que en tantas otras por mor de su actitud ecléctica, echa mano de un criterio de autoridad al que sólo sigue en el punto que le interesa reforzar, olvidando que tal cita tendría que encuadrarse en un contexto más general del pensamiento del autor mencionado.” GARCÍA CASANOVA, Juan Francisco. *El hegelianismo de la inédita Filosofía Lógica de Unamuno. Anales del Seminario de Metafísica - Universidad Complutense de Madrid-*, 1993, nº 27, p. 168.

⁵⁷⁴ “La primera, más simple y siempre presente manifestación del entendimiento es la intuición del mundo real: esta consiste en el conocimiento de la causa a partir del efecto, y por eso toda intuición es intelectual. Pero nadie podrá llegar a ella si no conociera inmediatamente algún efecto del que servirse como punto de partida. Tal punto de partida lo constituye la acción sobre los cuerpos animales. En esa medida, estos son los *objetos inmediatos* del sujeto: la intuición de todos los demás objetos está mediada por ellos. Los cambios que experimenta cada cuerpo animal son conocidos inmediatamente, esto es, sentidos; y al referirse inmediatamente ese efecto a su causa, nace la intuición de esta como *objeto*.” SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo como voluntad y representación* (traducción, introducción y notas de Pilar López de Santamaría), vol. I. Madrid: Trotta, 2004, p. 60. “Así pues, el cuerpo es aquí para nosotros objeto inmediato, es decir, aquella representación que constituye el punto de partida del conocimiento del sujeto, en la medida en que ella misma, junto con sus cambios inmediatamente conocidos, precede a la aplicación de la ley de la causalidad ofreciéndole así sus primeros datos. [...] Pero efecto y causa existen solo para el entendimiento, que no es más que su correlato subjetivo. Mas el entendimiento nunca podría llegar a aplicarse si no tuviera nada de lo que partir. Tal punto de partida lo constituye la mera afección sensorial, la conciencia inmediata de los cambios del cuerpo, en virtud de la cual ese objeto es inmediato. [...] Los meros cambios que los órganos sensoriales padecen de fuera a través de la acción específicamente adecuada a ellos, se pueden ya denominar representaciones en la medida en que esas acciones no suscitan dolor ni placer, es decir, no tienen significado inmediato para la voluntad y, sin embargo, son percibidas, o sea, no existen más que para el *conocimiento*:...” *Ibidem*, pp. 67-68.

Schopenhauer son los hechos sensibles, pero se confunde al no matizar la dimensión intelectual del concepto de representación de este, si bien, como acabamos de ver, es el propio Schopenhauer quien rodea de cierta ambigüedad la exposición de su concepto de representación.

En el cuaderno *Filosofía II*, las referencias a Schopenhauer pasan a ser directas, fruto de la lectura de *El mundo como voluntad y representación* que realizó en 1891 ya desde Salamanca. La única mención que encontramos aquí hace referencia a un texto concreto de dicha obra, del cual cita incluso su paginación, que se corresponde con la del ejemplar que se conserva en su biblioteca personal. Dice así: “Opinión de Schopenhauer acerca de la historia y que no es ciencia, véase Schopenhauer II, 515.”. (FII, 10)⁵⁷⁵ En este caso, Unamuno no juzga a Schopenhauer sino que simplemente

⁵⁷⁵ El texto al que se refiere es el siguiente: “In jeder Art und Gattung von Dingen sind die Tatsachen unzählig, der einzelnen Wesen unendlich viele, die Mannigfaltigkeit ihrer Verschiedenheit unerreichbar. Bei einem Blicke darauf schwindelt dem wißbegierigen Geiste: er sieht sich, wie weit er auch forsche, zur Unwissenheit verdammt. – Aber da kommt die *Wissenschaft*: sie sondert das unzählbar Viele aus, sammelt es unter Artbegriffe und diese wieder unter Gattungsbegriffe, wodurch sie den Weg zu einer Erkenntnis des Allgemeinen und des Besondern eröffnet, welche auch das unzählbare Einzelne befaßt, indem sie von allem gilt, ohne daß man jegliches für sich zu betrachten habe. Dadurch verspricht sie dem forschenden Geiste Beruhigung. Dann stellen alle Wissenschaften sich nebeneinander und über die reale Welt der einzelnen Dinge, als welche sie unter sich verteilt haben. Über ihnen allen aber schwebt die Philosophie als das allgemeinste und deshalb wichtigste Wissen, welches die Aufschlüsse verheißt, zu denen die andern nur vorbereiten. – Bloß *die Geschichte* darf eigentlich nicht in jene Reihe treten; da sie sich nicht desselben Vorteils wie die andern rühmen kann: denn ihr fehlt der Grundcharakter der Wissenschaft, die Subordination des Gewußten, statt deren sie bloße Koordination desselben aufzuweisen hat. Daher gibt es kein System der Geschichte wie doch jeder andern Wissenschaft. Sie ist demnach zwar ein Wissen, jedoch keine Wissenschaft. Denn nirgends erkennt sie das Einzelne mittelst des Allgemeinen, sondern muß das Einzelne unmmittelbar fassen und so gleichsam auf dem Boden der Erfahrung fortzukriechen; während die wirklichen Wissenschaften darüber schweben, indem sie umfassende Begriffe gewonnen haben, mittelst deren sie das Einzelne beherrschen und wenigstens innerhalb gewisser Grenzen die Möglichkeit der Dinge ihres Bereiches absehn, so daß sie auch über das etwan noch Hinzukommende beruhigt sein können. Die Wissenschaften, da sie Systeme von Begriffen sind, reden stets von Gattungen; die Geschichte von Individuen. Sie wäre demnach eine Wissenschaft von Individuen; welches einen Widerspruch besagt. Auch folgt aus ersterem, daß die Wissenschaften sämtlich von dem reden, was immer ist; die Geschichte hingegen von dem, was nur einmal und dann nicht mehr ist. Da ferner die Geschichte es mit dem schlechthin Einzelnen und Individuellen zu tun hat, welches seiner Natur nach unerschöpflich ist; so weiß sie alles nur unvollkommen und halb.” SCHOPENHAUER, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, vol. II. Leipzig: Philipp Reclam, 1890, pp. 515-516. CMU, u-4049. “En cada clase y especie de cosas los hechos son innumerables, los seres individuales, infinitos en número, la variedad de sus diferencias, inabarcable. Al mirarlo, el espíritu ávido de saber se marea: se ve condenado a la ignorancia, por mucho que investigue. – Pero entonces viene la *ciencia*: separa lo que es incontable en número, lo une bajo conceptos de clase y estos a su vez bajo conceptos de especie, con lo que abre el camino al conocimiento de lo general y lo especial, que incluye también las innumerables cosas individuales, ya que vale para todas sin que haya que examinar cada una por sí misma. De este modo, la ciencia promete descanso al espíritu que investiga. Luego, todas las ciencias se colocan una junto a otra y por encima del mundo real de las cosas individuales que se han repartido entre ellas. Pero sobre todas ellas flota la filosofía como el saber más general y, por ello, más importante, que promete las claves que los demás sólo preparan. – La *historia* es la única que no puede entrar en esa serie, ya que no puede gloriarse del mismo privilegio que las otras: pues le falta el carácter fundamental de la ciencia, la subordinación de los conocimientos, en lugar de la cual ha de mostrar una mera coordinación de los mismos. Por eso no hay ningún sistema de la historia como lo hay de las demás ciencias. Es, por

remite a su comparación entre la historia y la ciencia, que el alemán contrapone en tanto que la ciencia se define como “sistema de conceptos”, mientras que la historia, al trabajar sobre lo individual y de forma asistemática, constituye “un saber, pero no una ciencia.” Por otra parte, cabe destacar que esta idea de la imposibilidad de la historia como ciencia se mantendrá en el Unamuno maduro, como sostienen Pascual Mezquita y Nazzareno Fioraso.⁵⁷⁶

Esta es la última mención a Schopenhauer que encontramos en los escritos del joven Unamuno. No obstante, a lo largo de esta década de los 90, continuó leyendo y estudiando al pensador alemán, e incluso traduciéndolo. A propósito de esto último, la editorial La España Moderna publicó en 1900 una edición de la obra de Schopenhauer *Sobre la voluntad en la naturaleza*, traducida por Unamuno,⁵⁷⁷ el cual, llevaba trabajando en dicha traducción desde 1896. Esto explica, por otra parte, que Schopenhauer esté tan presente en los ensayos unamunianos de esta época, como el titulado “Quijotismo” (1895), donde llega a escribir: “El mundo lo llevamos dentro de nosotros, es nuestra representación;...” (OCE, VII, 1192) La resonancia de Schopenhauer no puede ser más clara, como ha desvelado Pedro Ribas al sostener acerca de esta coincidencia: “Creo que es precisamente en esta perspectiva donde

consiguiente, un saber, pero no una ciencia. Pues en modo alguno conoce lo individual por mediación de lo general sino que tiene que captar lo individual inmediatamente y, por así decirlo, continuar la guerra en el campo de la experiencia; mientras que las verdaderas ciencias flotan por encima, ya que han alcanzado conceptos comprensivos mediante los cuales dominan lo individual y, al menos dentro de ciertos límites, prevén la posibilidad de las cosas pertenecientes a su dominio, de modo que pueden estar tranquilas también respecto de lo que ha de suceder. Las ciencias, dado que son sistemas de conceptos, hablan siempre de especies; la historia, de individuos. Sería, por consiguiente, una ciencia de individuos, lo cual expresa una contradicción. Además, de lo dicho en primer lugar se sigue que las ciencias en su conjunto hablan de aquello que existe siempre; la historia, en cambio, de lo que existió una sola vez y nunca más. Puesto que además la historia tiene que ver con lo estrictamente particular e individual, que es inagotable por naturaleza, todo lo conoce solo de manera imperfecta y a medias.” SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo como voluntad y representación* (traducción, introducción y notas de Pilar López de Santamaría), vol. II. Madrid: Trotta, 2004, pp. 490-491.

⁵⁷⁶ Pascual Mezquita, aun sin apelar a esta cita, ha sugerido diferentes puntos de coincidencia entre las concepciones de la historia de Unamuno y Schopenhauer: “1. Niega científicidad a la historia: ésta nunca puede ser analizada desde el punto de vista científico-positivista. / 2. Ateleología histórica: la historia no tiene otro fin fuera de ella misma. / 3. Oposición al materialismo positivista, que no entiende la guerra como lucha incesante e inherente a la propia naturaleza de las cosas: [...] / 4. Oposición al optimismo racionalista, que atribuye a la razón humana poderes quasi-infinitos para resolver toda duda, toda penuria, todo conflicto humano...” PASCUAL MEZQUITA, Eduardo. En torno a las lecturas historicistas del primer Unamuno. CCU, XXX, 35. Por su parte, Fioraso escribe: “In Unamuno resterà sempre questa diffidenza nei confronti della possibilità di una storia come scienza: la sua filosofia della storia, infatti, è una filosofia della coordinazione e della connessione degli eventi in cui il significato non è da cercarsi nelle ‘grandi onde’ della storia, ma nel ‘fondo eterno’ che a queste fa da supporto.” FIORASO, Nazzareno. *El giovane Unamuno. Genesi e maturazione del suo pensiero filosofico*. Milano: Mimesis, 2008, pp. 114-115.

⁵⁷⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre la voluntad en la naturaleza* (traducción de Miguel de Unamuno). Madrid: La España Moderna, 1900.

adquiere relevancia el pensamiento de Schopenhauer en Unamuno, especialmente en toda esa veta ‘nivolesca’ desde la que el mundo parece perder consistencia y en la que Unamuno equipara la realidad de los personajes de ficción con la de los históricos.”⁵⁷⁸

Sobre estas bases, podemos deducir que la influencia de Schopenhauer sobre el joven Unamuno no fue decisiva hasta la década de 1890, cuando se inició en su lectura, su estudio y su traducción. A partir de aquí, el filósofo alemán estará muy presente en la madurez intelectual de Unamuno, donde, a pesar de que no lo cita en exceso, se puede percibir una clara proximidad entre sus planteamientos y los de Schopenhauer, como ha subrayado también Pedro Ribas, estableciendo su principal punto de convergencia en la “concepción onírica del universo” que abrazan tanto Schopenhauer como el Unamuno posterior a 1900.⁵⁷⁹

III.2.1.18. Taine

Dentro de las influencias del positivismo en el joven Unamuno, además de Spencer y Ardigò, desempeñó un importante papel el francés Hyppolite Taine (1828-1893), autor de obras filosóficas entre las que podemos destacar: *Le positivisme anglais. Étude sur J. Stuart Mill -El positivismo inglés. Estudio sobre J. Stuart Mill-* (1864), *Philosophie de l'art -Filosofía del arte-* (1865-69) y *De l'Intelligence -De la Inteligencia-* (1870). Asimismo, Taine escribió también estudios históricos y literarios, como *Histoire de la littérature anglaise -Historia de la literatura inglesa-* (1863) y *Les origines de la France contemporaine -Los orígenes de la Francia Contemporánea-* (1876-93). Tanto en uno como en otro campo, su obra se caracterizó por su actitud crítica hacia los métodos historicistas, frente a los cuales, reivindicó un positivismo determinista radical. Precisamente desde ahí desarrolló sus estudios literarios e históricos, siguiendo un método que partía de los datos de la observación, y estaba basado en la descripción y el análisis. De este modo, Taine interpretó la historia, la literatura y el arte atendiendo, según el criterio positivista, a factores económicos,

⁵⁷⁸ RIBAS, Pedro. Unamuno y la cultura alemana. Convergencia con Schopenhauer. En *Volumen Homenaje Cincuentenario Miguel de Unamuno* (edición de Dolores Gómez Molleda). Salamanca: Casa-Museo Unamuno, 1986, p. 289.

⁵⁷⁹ *Ibidem*, pp. 291-292. En otro estudio, ha escrito Pedro Ribas sobre esta relación: “Si Unamuno se aproxima a algún filósofo alemán, no es tanto a Hegel, al que conocía poco, sino a Schopenhauer, al que sí conocía bastante más y al que admiraba por su concepción de la tragedia y por algunas ideas sobre la moral, especialmente la compasión como base de ella. Pero en general, la crítica de Schopenhauer al optimismo ilustrado, a la idea de progreso, se mueve en una línea que el Unamuno de los grandes ensayos comparte en buena medida, aunque el español rechaza el sistematismo al que sigue aferrado Schopenhauer y se separe también de la consideración de la muerte y del destino personal.” RIBAS, Pedro. *Para leer a Unamuno*. Madrid: Alianza, 2002, p. 129.

políticos, sociales, geográficos... Ahí se inscribe una de sus principales aportaciones, su “teoría del medio ambiente”, desde la cual sostenía que el medio físico que rodea a cualquier región o país es el factor decisivo en su devenir histórico y cultural.

Unamuno dedicó a Taine numerosas referencias a lo largo de su vida, transitando de una inicial admiración a un tono cada vez más crítico, paralelo a su alejamiento del positivismo, al igual que le ocurrió con Spencer. Sospechamos que debió empezar a leerlo en torno a 1890, pues fue entonces cuando el nombre de Taine empezó a aparecer en sus escritos. Así, en el *Cuaderno sin título*, lo menciona junto a Comte, Littré y Ribot, dentro una relación de autores de la escuela positivista francesa. (CST, 27) No obstante, donde se hace patente que fue entonces cuando Unamuno se convirtió en admirador de Taine es en una carta a Pedro Múgica de julio de 1890:

¡Taine! El coloso francés, el pensador fuerte y rudo, la verdadera cabeza de genio que tienen en Francia; su ‘Histoire de la Littérature Anglaise’, su obra ‘L’Intelligence’, y sobre todo sus ‘Origines de la France contemporaine’, una historia de la revolución francesa, es lo más grande, lo más serio, lo más hondo que se ha hecho; la verdad pura... (EPM, 118)

No deja de resultar curioso que ninguna de estas tres obras, que parecen ser las que con mayor fuerza despertaron el entusiasmo de Unamuno por Taine, figuren en su biblioteca personal, donde, sin embargo, se conservan otras dos obras del filósofo francés: *L’Idéalisme anglais: étude sur Carlyle -El idealismo inglés: estudio sobre Carlyle-* (1864) y *Philosophie de l’art -La filosofía del arte-* (1865-69).⁵⁸⁰ Al margen de esto, entre todas las obras de Taine que pudo leer Unamuno, la más influyente fue *Los orígenes de la Francia Contemporánea*, como deja ver en la citada carta a Pedro Múgica y como reiterará en una carta posterior a Marcel Bataillon del 1-VIII-1922, donde reconoce la influencia que ejerció el pensador galo sobre sus ensayos de *En torno al casticismo* (1895) y sobre su novela *Paz en la guerra*.

Pero lo que sin duda influyó más en algunas páginas de esos ensayos fue Taine. Toda aquella descripción de Castilla, paisaje, etc. responde a las de Taine de los Países Bajos. Leía yo mucho a Taine entonces. [...] Ciertamente, ciertísimo que el Pachico Zabalbide de *Paz en la guerra* es un auto-retrato. En esta misma novela histórica -o mejor historia novelesca- hay la influencia de Taine. No sabe usted bien el efecto que me hizo *Les Origines de la France contemporaine*.⁵⁸¹

Precisamente a esta obra aludió también en el *Cuaderno XXXI*, si bien en este caso con objeto de someter a análisis crítico una de las tesis allí defendidas por Taine:

El Sr. Taine se irrita contra la Revolución; él, positivista, condena a los hombres que quisieron moldear la sociedad a sus ideas, faltos del sentido histórico; como si no fuera tan

⁵⁸⁰ TAINÉ, Hippolyte. *L’Idéalisme anglais: étude sur Carlyle*. Paris: Germer Baillièrre, 1864. CMU, u-314. TAINÉ, Hippolyte. *Philosophie de l’art*, 2 vols. Paris: Librairie Hachette, 1885. CMU, u-308/309.

⁵⁸¹ Por otra parte, en una carta a Marcel Bataillon del 1-VIII-1922 también reconoce que Taine fue una importante influencia de su obra *En torno al casticismo* (1895): UNAMUNO, Miguel de. *Epistolario inédito*, vol. II (edición de Laureano Robles). Madrid: Espasa-Calpe, 1991, pp. 120-121.

necesario como cualquier hecho, como la existencia de prejuicios hereditarios, la existencia de gentes faltas de sentido histórico y práctico que procuran moldear la sociedad a su gusto y dejan rastro de su acción. (CXXXI, 6)

En primer lugar, hay que tener en cuenta que en *Los orígenes de la Francia Contemporánea*, Taine había analizado el periodo histórico francés que va desde el Antiguo Régimen, pasando por los reinados de Luis XIV a Luis XVI, hasta los albores de la Revolución Francesa, con el propósito de detectar los acontecimientos internos que propiciaron el estallido de esta. Para dicho análisis, su punto de vista fue netamente positivista, como prueba el que apoyase su trabajo en gran cantidad de datos extraídos de todo tipo de documentos, oficiales y no oficiales, que previamente había recopilado. Perseguía con ello alcanzar una visión más amplia de la realidad e imprimirle a su reconstrucción de la historia una rigurosa objetividad científica, según era pauta metodológica entre los historiadores positivistas.⁵⁸² Precisamente eso es lo que hizo Unamuno en el proceso de elaboración de *Paz en la guerra*, como ya vimos y como él mismo declara en la carta a Marcel Bataillon que acabamos de citar. En cuanto al comentario crítico que dedicó al escritor francés en el fragmento citado del *Cuaderno XXXI*, se basa en que Taine había criticado a los ideólogos de la Revolución Francesa, es decir, aquellos ilustrados que “quisieron moldear la sociedad a sus ideas, faltos de sentido histórico.” Adonde apunta el pensador vasco es a la tesis sostenida por Taine

⁵⁸² El mismo Taine, en el Prólogo de *Los orígenes de la Francia contemporánea*, especifica la metodología seguida a la hora de elaborar esta obra: “Los franceses del Antiguo régimen están muy cerca de nuestras miradas, pues todos nosotros, en nuestra juventud, hemos podido frecuentar el trato de los supervivientes de este mundo desvanecido, y algunos de sus palacios subsisten todavía, con sus habitaciones y sus muebles intactos. Con sus cuadros y sus estampas les seguimos en su vida íntima, vemos sus trajes, sus actitudes y sus gestos, y su literatura, su filosofía, sus ciencias, sus gacetas y sus correspondencias, nos permiten reconstruir todo su pensamiento y hasta su conversación familiar. Infinitas *Memorias*, salidas desde hace treinta años de los archivos públicos o privados, nos conducen de salón en salón, como si estuviéramos presentes. Diversas cartas y diarios de viajeros extranjeros comprueban y completan, con descripciones sueltas, los autorretratos de aquella sociedad, la cual ha dicho cuanto a ella se refería, excepto lo que suponía vulgar y familiar a los contemporáneos, lo que le parecía técnico, enojoso y mezquino, lo que se refería a la provincia, a la burguesía, al campesino, al obrero, a la administración y al hogar. Yo he tratado de suplir esas omisiones, y no contentándome con un limitado círculo de franceses distinguidos e ilustrados, conocer Francia. Merced a la amabilidad del señor Maury y a las valiosas indicaciones del señor Boutarie, me ha sido posible examinar una multitud de documentos manuscritos: la correspondencia particular de gran número de intendentes, directores generales, contratistas, magistrados, empleados y particulares de toda especie y de todo género durante los últimos treinta años del Antiguo régimen; los informes y *Memorias* sobre las diferentes partes de la casa real, los expedientes y las actas de los Estados generales en ciento setenta y seis volúmenes; la correspondencia de los comandantes militares en 1789 y 1790, las cartas, *Memorias* y estadísticas que contenían los cien cartones del Comité eclesiástico; la correspondencia, en noventa y cuatro legajos, de las administraciones de departamentos y municipios con los ministros, durante el periodo de 1790 a 1799; los informes de los consejeros de Estado en comisión a fines de 1801; la correspondencia de los prefectos bajo el Consulado, bajo el Imperio y bajo la Restauración, hasta 1823, y tantos otros documentos, tan instructivos y tan desconocidos, que verdaderamente parece aún inédita la historia de la Revolución...” *Ibidem*, pp. 10-11.

relativa a que los ilustrados vivían en sus ideas filosóficas y ajenos a la verdadera realidad del pueblo, que lo componían hombres rudos, acostumbrados a penosos trabajos y totalmente exentos de ideas políticas. Desde ahí, Taine tachó de ilusorio el proyecto ilustrado, por ser inconsecuente con la realidad del pueblo, y por haber construido un edificio ideológico sobre la “razón racionante” del siglo XVIII y sobre un lenguaje abstracto, ajeno a la realidad y aniquilador de todo ápice de singularidad y vida. A juicio de Taine, la Revolución no hizo sino prolongar esa tendencia, de manera que el pacto social de Rousseau viene a ser para él otro medio de sometimiento del individuo, al igual que lo fue el Estado monárquico del Antiguo Régimen. Es precisamente Rousseau el teórico de la Revolución francesa al que con mayor rigor ataca, aduciendo los motivos apuntados de desvinculación de su proyecto con la realidad del pueblo. Esta ha sido, al menos, nuestra lectura de *Los orígenes de la Francia contemporánea*, dentro de la cual, hemos localizado diversos textos que apunta a la crítica recogida por Unamuno en su *Cuaderno XXXI*.⁵⁸³

⁵⁸³ Es posible que el texto de *Los orígenes de la Francia contemporánea* al que se refiere aquí Unamuno a propósito de la raíz ilustrada de la Revolución Francesa sea el siguiente: “De la adquisición científica que se ha estudiado, elaborada por el espíritu que se acaba de estudiar, nació una doctrina que pareció una revelación, y que, a título de tal, pretendió tomar el gobierno de las cosas humanas. En los albores de 1789, existe la creencia de que se vive en el siglo de las luces, en la edad de la razón; de que antes el género humano estaba en la infancia; de que en la actualidad ha llegado a la mayor edad. Al fin la verdad se ha manifestado, y por la primera vez va a empezar su reinado sobre la tierra. Su derecho es supremo, puesto que es la verdad, debiendo reinar sobre todos, porque es universal por naturaleza. Por estas dos creencias, la filosofía del siglo XVIII se parece a una religión, [...] Tiene el mismo ardor en la fe, en la esperanza, en el entusiasmo; el mismo espíritu de propaganda y de dominación; la misma rigidez y la misma intolerancia; la misma ambición de refundir al hombre y de modelar toda la vida humana con arreglo a un tipo preconcebido. La nueva doctrina tendrá también sus doctores, sus dogmas, su catecismo popular, sus fanáticos, sus inquisidores y sus mártires. Hablará en igual tono que las anteriores, como legítima soberana a quien la dictadura pertenece desde su nacimiento, y contra la cual toda rebelión es un crimen o una locura, pero difiere de las anteriores en que se impone en nombre de la razón, en vez de imponerse en nombre de Dios.” *Ibidem*, pp. 197-198. Asimismo, a propósito de la “falta de sentido histórico” de los ideólogos ilustrados de la Revolución, hemos localizado un texto posible: “Merced a la costumbre, la perfección y el ascendiente de la conversación cortés, han impreso al espíritu francés la forma clásica, la cual, combinada con el nuevo bagaje científico, produce la filosofía del siglo XVIII, el descrédito de la tradición, la pretensión de refundir todas las instituciones humanas con arreglo a la sola razón, la aplicación de los métodos matemáticos a la política y a la moral, el catecismo de los derechos del hombre y todos los dogmas anárquicos y despóticos del Pacto social. / Una vez que la quimera ha nacido, la reciben como un pasatiempo de salón; juegan con el monstruo pequeño, inocente todavía, ornado de cintas como un cordero de égloga; no se les ocurre que jamás pueda llegar a convertirse en una bestia rabiosa y formidable; la atienden, la miman y después la dejan que salga a la calle. Allí, entre una burguesía que el gobierno indispone comprometiendo su fortuna, que los privilegiados molestan reprimiendo sus ambiciones, que la desigualdad hiere atacando a su amor propio, la teoría revolucionaria crece con rapidez, adquiere un vigor repentino, y al cabo de algunos años, se encuentra dueña absoluta de la opinión. En estos instantes, y llamado por aquélla, surge otro coloso, un monstruo de millones de cabezas, un bruto aterrador y ciego, todo un pueblo alborotado, exasperado y súbitamente desencadenado contra el gobierno, cuyas exacciones le desnudan; contra los privilegiados, cuyos derechos le quitan el pan, sin que los campos, abandonados por sus naturales patronos, puedan contar con una autoridad presente; sin que en las provincias, doblegadas a la centralización mecánica, quede un grupo independiente; sin que en la sociedad, disgregada por el despotismo, puedan formarse centros de

Por otra parte, como pruebas de la alta estimación en que tenía por entonces Unamuno a Hyppolite Taine, podemos traer a colación dos cartas de estos años en las que lo menciona de forma favorable. En la primera, fechada el 23-XI-1891 y dirigida a Pedro Múgica, tras referirse al positivista Roberto Ardigò como “filósofo portentoso, tan alto como el más alto hoy”, añade lo siguiente: “A mí me parece que puede figurar al lado de los más profundos de hoy, del inglés Spencer, del francés Taine, del alemán Wundt...” (EPM, 155) La segunda es una carta a Juan Arzadun del 17-VI-1892, en la que informa a este del nuevo proyecto de obra filosófica en que anda embarcado, su *Nuevo discurso del método*, y menciona de nuevo a Taine:

Así que concluya mi novela, empezaré a ordenar mis apuntes de filosofía. Aspiro a que sea el trabajo accesible a cualquier *lector culto e instruido*, aunque no esté familiarizado con los estudios filosóficos, a hacerlo vivo y ameno, a hacer, en fin, filosofía seria, pero en la mayor profundidad que pueda yo alcanzar se une a la mayor belleza de forma y amenidad de exposición; algo como lo que hacen Renan y Taine (y aún Spencer) porque eso de hacer libros de filosofía repletos de fraseología técnica y de citas recónditas, debe quedar para los que creen, que un mote nuevo es una explicación,...⁵⁸⁴

Se trata de una mención importante, pues recoge lo que Unamuno más admiraba de Taine, su estilo de escritura. Ahí, más que en sus planteamientos filosóficos positivistas, considero se debe establecer el principal nivel de influencia del pensador francés sobre el joven bilbaíno. En esa línea, Demetrios Basdekis ha subrayado esta temprana atención de Unamuno hacia Taine, interpretando que en las obras del filósofo francés encontró “la justificación ideal de todos sus ideales de juventud”, es decir, de su positivismo y de su teoría del determinismo social. Por nuestra, insistimos en que lo fundamental fue la influencia en el estilo de escritura, sobre lo cual, Basdekis también ha llamado la atención: “al primer Unamuno le encanta desmedidamente Taine, tanto, sin duda, por su contribución al determinismo social, como por su prosa seductora...”⁵⁸⁵

Sin embargo, este tono laudatorio hacia Taine no lo mantendrá siempre, como advertíamos al comienzo de este capítulo. Conforme Unamuno se fue adentrando en su madurez y, sobre todo, a partir de la crisis del 97, que determinó su alejamiento del

iniciativa y de resistencia; sin que en la clase alta, desarmada de su misma humanidad, se encuentre un político libre de ilusiones y capaz de acción; sin que tantas buenas voluntades y claras inteligencias puedan defenderse contra los dos enemigos de toda libertad y de todo orden, contra el contagio del sueño democrático, que perturba los mejores cerebros, y contra las irrupciones de la brutalidad populachera, que pervierte las mejores leyes.” *Ibíd.*, pp. 366.

⁵⁸⁴ UNAMUNO, Miguel de. *Epistolario americano (1890-1936)*, (edición, introducción y notas de Laureano Robles). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1996, pp. 36-37.

⁵⁸⁵ BASDEKIS, Demetrios. El populismo del primer Unamuno. En *La crisis de fin de siglo: ideología y literatura*. Barcelona: Ariel, 1975, p. 248.

positivismo, sus juicios hacia Taine se volvieron incisivamente críticos. Así, en el ensayo “Maese Pedro” (1902), escribe sobre él:

Nada me sorprende que Taine me engañara, pues no conozco escritor más hábil para falsificar la realidad con datos exactos y verdaderos. Cada una de las noticias que da está escrupulosamente compulsada, certificados los hechos que aduce, los detalles son exactos, pero están noticias y detalles de tal modo seleccionados y agrupados, se da tal maña en la perspectiva, que el conjunto resulta casi siempre la justificación de una tesis previa. Es un caso típico de falsificación con noticias verdaderas, caso tan común en la historia. (OCE, I, 1025)

Vemos, pues, que aquella metodología positivista que él mismo había apuesto en práctica en *Paz en la guerra* (1897), es ahora objeto de repulsa por su parte. Siguiendo esta misma línea, donde la actitud crítica de Unamuno hacia Taine alcanzó mayor vehemencia fue en el artículo “Taine, caricaturista” (1907). No en vano, le acusa aquí de no creer ni en la individualidad ni en el alma, buscando tan solo aquellos “tipos sociales” en que se afanó la metodología de la novela naturalista francesa. Asimismo, le acusa de partir de teorías abstractas para componer sus propias teorías, con lo cual, paradójicamente operaba en sentido contrario a la metodología positivista, que postulaba partir de la realidad fenoménica, del hecho, y desde ahí, formular las leyes y teorías relativas a esos mismos hechos.

Taine no sintetiza, sino que escoge los rasgos que concuerdan con la idea apriorística que se ha forjado de un individuo y los pone de relieve, dejando en la penumbra o en la sombra los demás. Los hombres no son para Taine hombres, sino casos de ejemplificación de teorías abstractas. [...]

En rigor, Taine no creía ni en la individualidad ni en el alma personal, y sus personajes, si se mira, carecen de alma.

[...] en los personajes de Taine suelen estar excluidas las diferencias. Les sirven para demostrar una tesis. [...] Los hechos que expone Taine son un revestimiento de conceptos previos: no salen las ideas de los hechos, sino que vienen éstos, hábilmente seleccionado a corroborar aquéllas.

[...] Taine era a su modo un soberano artista, sabía dar la pincelada pintoresca, sabía reproducir la impresión concreta. Pero es cuando concurrían a corroborar su tesis; en otro caso prescindía de ellas.

[...] Nadie pone en duda las severas virtudes de estudioso y de hombre de Taine, ni la acendrada sinceridad de sus ideas. Puede un hombre ser estudioso, sincero y amante de la verdad y ser falsificador y caricaturista. Su genio mismo le impulsaba a ello. (OCE, III, 590-593)

El motivo de este giro tan brusco en la opinión de Unamuno sobre Taine es el mismo que operó en la transformación de su percepción sobre Spencer. Ambos cambios estuvieron motivados en tanto que Spencer y Taine simbolizaban el positivismo que Unamuno abrazó en su juventud, y participaron activamente en la forja de su “intelectualismo”. Una vez que el pensador vasco renegó de esa etapa positivista e intentó su conversión religiosa de 1897, al verse tal conversión frustada, sendos autores pasaron a convertirse a sus ojos en malditos, por haber participado en aquel intelectualismo que impidió su retorno a la fe católica. Por ese motivo, entiendo que

Unamuno viró de su fervor inicial hacia Taine a una crítica ácida y violenta por momentos. A pesar de ello, considero que Taine fue una importante influencia en esta etapa de formación del pensador vasco, ante todo, un referente por su estilo de escritura, que intentó llevar a sus propios proyectos filosóficos y literarios.

III.2.1.19. Ardigò

Roberto Ardigò (1828-1920) fue uno de los autores positivistas a los que Unamuno se acercó más tardíamente dentro de esta etapa de juventud, al igual que le sucedió con Taine. Debió empezar a leerlo a finales de 1891, una vez instalado en Salamanca, según atestigua una carta a Pedro Múgica fechada el 23-XI-1891:

Tengo mucho que leer. Estoy ahora a la vez con mi Schopenhauer, [...] Max Muller y con las 'Opere Filosofiche' de Roberto Ardigò, un pensador italiano, ex sacerdote católico, positivista convencido hoy, filósofo portentoso, tan alto como el más alto hoy. A mí me parece que puede figurar al lado de los más profundos de hoy, del inglés Spencer, del francés Taine, del alemán Wundt, y aun les lleva alguna ventaja en algún respecto. Es hombre bien nutrido de ciencias positivas, química, física, historia natural, etc., etc. (EPM, 155)

Del testimonio de esta carta se desprende la alta estimación en que al poco tiempo de leerlo, situó Unamuno a Ardigò, por lo que podemos considerarlo su primer gran descubrimiento intelectual en la villa helmántica. Por otra parte, el que esta lectura tuviera lugar en Salamanca se explica en tanto que su compañero en la Universidad, Pedro Dorado Montero, que fue quien le instó a leer a Ardigò, había pasado en 1885 una temporada con una beca de estudios en la Universidad de Bolonia, donde tuvo la oportunidad de conocer de cerca los planteamientos positivistas de Ardigò, de gran éxito entonces en el ámbito jurídico de Italia. De hecho, la edición de las *Obras filosóficas* del filósofo italiano sobre la que trabajó Unamuno pertenece al Fondo Dorado Montero del archivo de la Casa-Museo Unamuno de Salamanca.⁵⁸⁶

Roberto Ardigò inició su trayectoria en el seno de la Iglesia Católica, realizando carrera eclesiástica y llegando a ser canónigo de Mantua. Sin embargo, tras una serie de problemas con la Curia romana y después de atravesar una dolorosa crisis espiritual, en 1871 abandonó los hábitos sacerdotales para dedicarse al estudio y la enseñanza de la filosofía. De 1881 a 1909, ejerció como catedrático de Historia de la Filosofía de la Universidad de Padua y se convirtió en el principal defensor del positivismo en Italia, asumiendo como referente a Herbert Spencer, cuya filosofía conoció en profundidad y sometió a una elaborada revisión. Al igual que Spencer, Ardigò no defendió un

⁵⁸⁶ ARDIGÒ, Roberto. *Opere filosofiche*, 6 vols. Mantova: Luigi Colli editore, 1882. CMU, u/dm-902/907.

positivismo dogmático sino más bien metaempírico, como prueba el que elaborase el proyecto de una “metafísica positivista” basada en la identidad de lo físico y lo psíquico, y en la divinización del “hecho” entendido como “todos los hechos”. También de cara a ese objetivo, Ardigò asumió de Spencer la teoría de “lo Incognoscible”, si bien añadiéndole ciertos matices y empleando la denominación de “lo todavía desconocido”.

Volviendo a la influencia de Ardigò sobre Unamuno, además de en la citada carta a Múgica, el nombre del filósofo italiano volvió a aparecer en la serie de artículos “Tiempos antiguos”, publicada en *El Nervión* entre septiembre y noviembre de 1891. Aquí, el joven profesor vasco volvía a remitir a su entusiasta lectura: “estoy obsesionado por la lectura del portentoso Ardigò, el primer pensador sin duda de la Italia contemporánea y a quien yo pongo tan alto como cualquier otro que hoy viva, sin excluir a Heriberto Spencer.”⁵⁸⁷ Como vemos, la alta estima en que tenía al filósofo italiano es tal que lo ubica a la altura que Spencer, considerado entonces en el ambiente intelectual europeo la máxima figura del positivismo decimonónico.

No obstante, donde esta influencia de Ardigò sobre el joven Unamuno se hace más evidente es en el cuaderno *Filosofía II*, en el que aparece citado en multitud de ocasiones, hasta el punto de que buena parte de los contenidos de este cuaderno son citas traducidas que fue extractando de las *Obras filosóficas* de Ardigò, en concreto, de los volúmenes I y II de la citada edición de Dorado Montero. Ahí están recogidas cuatro obras del filósofo italiano, que fueron en las que se centró Unamuno: *La formazione naturale nel fatto del sistema solare -La formación natural en el fenómeno del sistema solar-* (1877), *La psicologia comme scienza positiva -La psicología como ciencia positiva-* (1870), *L'Inconoscibile di H. Spencer e il positivismo -El Incognoscible de H. Spencer y el positivismo-* (1880) y *Lo studio della storia della filosofia -El estudio de la historia de la filosofía-* (1881).

Aunque el análisis de los contenidos de *Filosofía II* lo reservaremos para más adelante, sí hemos estimado conveniente anticipar aquí algunas de las cuestiones que el joven filósofo vasco empezó a abordar en este cuaderno guiado por Ardigò. En el texto, se puede fácilmente adivinar que Unamuno acude a él fundamentalmente con vistas a reforzar algunos de sus planteamientos positivistas, como observa Rafael Chabran.⁵⁸⁸

⁵⁸⁷ EREÑO ALTUNA, José Antonio. “Tiempos antiguos” y “Tiempos nuevos” (1891-1892) de Unamuno, o la primera redacción de *Recuerdos de niñez y mocedad* (1908). *Letras de Deusto*, enero-marzo 1999, nº 82, vol. 29, p. 250.

⁵⁸⁸ “Ardigò offered Unamuno more ammunition for his positivist stockpile which already included Spencer, Taine and Wundt. His interest in Ardigò was very strong.” CHABRAN, Rafael. *The young*

En esa dirección, recoge de Ardigò sus concepciones relativas al “hecho” en cuanto criterio de certeza y a la autosuficiencia de los hechos como principio explicativo de los hechos mismos, que el propio Unamuno ya había afirmado en cuadernos anteriores a propósito del hecho como punto de partida y de que no hay que buscar las razones de los hechos fuera de los hechos mismos.⁵⁸⁹ Este es quizás su principal punto de encuentro, pues desde esa misma autosuficiencia explicativa de los hechos combatió Ardigò todo planteamiento casualista o finalista tendente a salvar en la divinidad o en lo absoluto la contingencia de las cosas.⁵⁹⁰ Otro de los puntos de la filosofía de Ardigò donde fijó su vista el joven Unamuno fue la teoría del “caso”, que definió como “la ecuación del infinito” y a la que acudió igualmente para refutar tanto el casualismo como el finalismo por intentar salvar la contingencia de las cosas refiriéndola a la divinidad o el absoluto.⁵⁹¹ Desde ahí, escribe parafraseando a Ardigò:

El caso es una consecuencia de la infinitud. La necesidad es la ecuación de lo determinado. La casualidad es la ecuación del infinito. El primer determinante está excluido de

Unamuno. His intellectual development in Positivism and Darwinism (1880-1884). Tesis Doctoral, Universidad de California -San Diego-, 1983, p. 152.

⁵⁸⁹ En ese sentido, escribía Unamuno en *Filosofía II*: “Los hechos han de explicarse con los hechos. El orden no tiene su razón fuera del orden mismo. La razón de un distinto la da el orden.” FII, 14. Se trata de un fragmento que podría parecer del joven Unamuno, pues apenas varía con respecto a otros textos suyos de cuadernos anteriores. Sin embargo, se trata de la versión resumida de un texto recogido en *La formazione naturale nel fatto del sistema solare* de Ardigò: “L’ordine, che invano è negato dai casualisti, e a ragione è affermato dai finalisti (poichè è un dato positivo o della esperienza), non ha la sua ragione fuori dell’ordine stesso realmente effettuato. Ha cioè la sua ragione in ciò, che, se un distinto, in sè, è l’ordine determinato dalla sua costituzione, questa costituzione, per necessità di natura, non può darsi, se non in quanto dà l’ordine; e se un distinto, relativamente ai precedenti, è l’ordine determinato dalla virtualità loro, questa virtualità, per necessità di natura, non può darsi, se non in quanto dà l’ordine.” ARDIGÒ, Roberto. *Opere filosofiche*, vol. II. Mantova: Luigi Colli, 1882-1894, p. 254. CMU, u/dm-903.

⁵⁹⁰ En este sentido, escribía Unamuno en *Filosofía II*: “Según se va descubriendo la naturalidad de las causas, la providencia se retira, hasta recogerse en el principio de todos los principios.” FII, 14. Del mismo modo, podemos leer en Ardigò: “Scoperta la causa prossima di un fatto naturale, e quindi smentita la soprannaturalità prima attribuitagli, la provvidenza la si porta indietro; cioè in precedenza della detta causa. Scoperta di nuovo la naturalità anche di essa, tocca alla provvidenza di farsi più indietro ancora. E da ultimo per sottrarsi assolutamente ad ogni possibile avvenire smentita di fatto, ha dovuto accontentarsi di indietreggiare fino oltre quello, che fu detto, *il principio di tutti i principii*.” ARDIGÒ, Roberto. *Opere filosofiche*, vol. II. Mantova: Luigi Colli, 1882-1894, p. 252. CMU, u/dm-903.

⁵⁹¹ “Ardigò combate casualismo y fatalismo o finalismo. Advierte que para salvar la contingencia innegable de las cosas los finalistas la refieren a la divinidad poniéndola en su libertad de querer, que es fundar la contingencia en la *impercrustabilità dell’infinito*. El fatalismo, llamando necesario a cada singular fenómeno dado, viene a determinar el equivalente absoluto del cual sale, así que éste deja de ser infinito.” FII, 14-15. Este texto, como vemos, también lo toma de Ardigò: “Il casualismo cerca di evitare la difficoltà, negando addirittura il fatto dell’ordine, legge necessaria della natura; ma la negazione del reale è il falso; e conseguentemente il casualismo è falso. Il finalismo afferma la predisposizione certa, e quindi non casuale, dell’ordine esistente, mediante l’equivalente della predestinazione divina; ma questa è esclusa dalla scienza; e conseguentemente anche il concetto finalistico. Oltrecchè il finalista, per pur salvare la contingenza, innegabile nelle cose, deve portarla nella stessa divinità, ossia nella libertà del suo volere, che, infine, se non è una contraddizione (come è realmente nel suo sistema), è un riconoscere indirettamente, la contingenza essere fondata nella *impercrustabilità dell’infinito*. Il fatalismo, chiamando necessario il singolo fenomeno dato, viene con ciò a determinare l’equivalente assoluto dal quale scaturisce, sicchè questo cessa di essere infinito;...” ARDIGÒ, Roberto. *Opere filosofiche*, vol. II. Mantova: Luigi Colli, 1882-1894, p. 257. CMU, u/dm-903.

la naturaleza y así lo contingente se presenta tal. De aquí la *empiricità* de la certeza de los fenómenos naturales.⁵⁹² (FII, 14)

En este punto, cabe añadir que Unamuno asumió de Ardigò su concepción de la relación causa-efecto, entendida a partir de la noción del “todo” como conjunto; concepción que está presente en el filósofo positivista italiano al concebir el “hecho” como “todos los hechos”.

Otra de las teorías más significativas de Ardigò fue la concepción del proceso del universo como un paso de lo indistinto a lo distinto,⁵⁹³ a la cual llegó desde su revisión de la teoría spenceriana sobre el tránsito de lo heterogéneo de la materia a lo homogéneo de la forma, y que no era sino una versión matizada de esta. No en vano, Unamuno acudió a la definición de lo “Indistinto” de Ardigò con vistas a cuestionar y buscar una alternativa la teoría de lo “Incognoscible” de Spencer. Esto explica que leyese su obra *L’Inconoscibile di H. Spencer e il positivismo -El Incognoscibile de H. Spencer y el positivismo-* (1880), donde Ardigò había sometido a revisión la noción de lo “Incognoscible” como origen de lo real argumentando que la investigación científica nos conduce de unos hechos a otros y, desde ahí, a las relaciones recíprocas entre los hechos, es decir, hacia la unidad de lo múltiple concebida como totalidad y que antecede a toda distinción recíproca. Precisamente a este respecto empleó Ardigò el concepto de lo “Indistinto” como idea regulativa, pero que regula no solo la experiencia inmediata

⁵⁹² “Un puro caso, e non la necessità dei fatalisti. E ciò senza menomare per nulla l’assoluta naturalità del fenomeno, ossia la sua determinazione mediante ciò che è intrinseco alle cose stesse operante. È una conseguenza del principio della infinità, nella quale il nostro pensiero deve campare un fenomeno dato qualunque. La necessità è, per così dire, la equazione del determinato; e il pensiero la pone ovunque si consideri un sistema definito di cose e di operazioni. Vi sono dati i termini, e quindi il rapporto osservato apparisce necessariamente dipendente dai termini stessi: perchè un fenomeno singolo la scienza lo trova sempre conseguire necessariamente dagli altri prossimi, che lo determinano. E questa è la legge della naturalità. La casualità invece è, per così dire, *la equazione dell’infinito*. Il primo determinante della natura, la quale ha il centro da per tutto e la circonferenza in nessun sito, è escluso assolutamente, e quindi anche il dato fondamentale, per istabilire la equazione col fenomeno determinato; sicchè questo nella mente si presenta, come naturale sì, perchè necessario verso i contigui sempre immancabilmente, ma in pari tempo come casuale, o contingente, o senza gli equivalenti della sua determinazione, verso l’infinito ambiente, nel mezzo del quale è campato. / E da ciò la ragione della *empiricità* della certezza del fenomeno naturale.” *Ibidem*, p. 256. A esto añade justo después, citando ya directamente de Ardigò: “La necessità assoluta dà la certezza apodittica, o razionalmente anteriore al fatto, e indipendente dalla sua osservazione. La casualità assoluta dà il miracolo, ossia il fenomeno non naturale. L’empiricità, colla quale è, per legge indeclinabile della mente umana, concepito il fenomeno naturale, che non può essere affermato se non in quanto è già succeduto, e lo attesta l’osservazione, è la sintesi della necessità e del caso. Vale a dire, della necessità delle cause prossime, campate nell’infinito: che, essendo tale, e quindi non determinabile ne’ suoi termini, è assurdo, che si concepisca altrimenti, cioè fuori dello schema della casualità.” *Ibidem*, pp. 256-257.

⁵⁹³ “La idea más original de su sistema es la concepción del proceso del universo como un paso de lo indistinto a lo distinto. Lo indistinto es la unidad originaria, ni subjetiva ni objetiva; lo distinto es el Yo y el no-Yo, y luego los innumerables fenómenos del mundo físico y psíquico.” GEYMONAT, Ludovico. *Historia de la Filosofía y de la Ciencia* (introducción y edición de Pere Lluís Font), vol. III. Barcelona: Crítica, 1985, p. 225.

sino también lo metaempírico.⁵⁹⁴ Frente a Spencer, el filósofo italiano sostiene que toda representación particular considerada en su distinción de las otras es relativa, sin que ello tenga que suponer que sea relativo el pensamiento total de esa totalidad, y sobre esa base, afirma el joven Unamuno que: “La relatividad se extiende a todo, incluso a lo absoluto.” (FII, 22) Así pues, si para Ardigò, la ciencia consiste en la clasificación de los hechos, el fin de la ciencia es explicar el hecho particular mediante las razones del mismo, es decir, mediante su relación con otros hechos, que es lo que corresponde a la ley. Esto lo suscribe también Unamuno, aunque apoyándose en otra obra de Ardigò, *La psicologia comme scienza positiva -La psicología como ciencia positiva-* (1870), de la que glosa numerosos textos.⁵⁹⁵ Parece claro, pues, que el joven Unamuno encontró en Ardigò un referente para proseguir con el desarrollo de su primera epistemología, que en este cuaderno seguía estando enfocada a establecer en el “hecho” la clave del conocimiento científico.⁵⁹⁶ El filósofo italiano se convirtió así en una de las principales influencias positivistas que recibió Unamuno en su formación, aunque, como advierte Nazzareno Fioraso, se trata de una influencia “limitada en el contenido y en el tiempo”.⁵⁹⁷

Por otra parte, teniendo en cuenta esta importante huella de Ardigò sobre el Unamuno de *Filosofía II*, no deja de ser curioso que prácticamente desapareciese en sus textos de madurez, emergiendo tan solo en esporádicas comparaciones con Spencer, merced a las críticas y objeciones que Ardigò realizó al filósofo británico. Incluso en ese caso, concluye Unamuno que tampoco el filósofo italiano resultaba resolutivo.⁵⁹⁸ Da la impresión que lo que está detrás de estos juicios es el rechazo del Unamuno maduro al positivismo, que no era sino un rechazo de su etapa positivista de juventud. De ahí

⁵⁹⁴ “La razón de la necesidad de la ley, necesaria aunque casual, está en el indistinto.” FII, 22. “La ragione della necessità della Legge è nell’indistinto,…” ARDIGÒ, Roberto. *Opere filosofiche*, vol. II. Mantova: Luigi Colli, 1882-1894, p. 309. CMU, u/dm-903.

⁵⁹⁵ Cfr. FII, 24-25. ARDIGÒ, Roberto. *Opere filosofiche*, vol. I. Mantova: Luigi Colli, 1882-1894, pp. 70-74. CMU, u/dm-902.

⁵⁹⁶ “La ciencia es el conocimiento de los hechos, nada más”. FII, 25. “La scienza nuova ci ha fatto aprire gli occhi alla realtà: ed ora ci accorgiamo, essere ciò che si conosce il solo fenomeno; ma un fenomeno vero ed oggettivo, non immaginario.” ARDIGÒ, Roberto. *Opere filosofiche*, vol. I. Mantova: Luigi Colli, 1882-1894, p. 78. CMU, u/dm-902

⁵⁹⁷ “L’influenza di Ardigò su Unamuno è limitata nei contenuti e nel tempo, dato che si situa precisamente in questo periodo, cioè i primissimi anni Novanta, l’inizio dell’allontanamento di Unamuno dal positivismo, che culmina con la crisi esistencial e religiosa del 1897.” FIORASO, Nazzareno. *El giovane Unamuno. Genesi e madurazione del suo pensiero filosofico*. Milano: Mimesis, 2008, p. 120.

⁵⁹⁸ Con esa intención lo menciona Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida* (1913), donde escribe: “Acertado anduvo aquel positivista italiano, Roberto Ardigò, que, objetando a Spencer, le decía que lo más natural era suponer que siempre fue como hoy, que siempre hubo mundos en formación, en nebulosa, mundos formados y mundos que se deshacían; que la heterogeneidad es eterna. Otro modo, como se ve, de no resolver.” OCE, VII, 249-250.

podemos deducir que Unamuno y Ardigò coincidieron a partir de su adhesión al positivismo, si bien en el italiano este paso fue tardío pero duradero, mientras que en el español fue temprano y efímero, relativo prácticamente a su etapa de formación. En todo caso, fue una importante influencia de su pensamiento en estos primeros compases, como acabamos de ver y seguiremos observando.

III.2.1.20. Protestantismo liberal

Cerraremos este análisis de las diferentes fuentes de formación del pensamiento de Unamuno con su acercamiento al protestantismo liberal. De sobra conocida es la fuerte influencia que el protestantismo liberal ejerció sobre él a partir de la crisis de 1897, o mejor dicho, desde la antesala de la misma. En esta línea, Armando Zubizarreta remonta el origen de esta influencia a comienzos de la década de 1880, haciéndola coincidir con su abandono del catolicismo.⁵⁹⁹ Sin embargo, ni en los textos de Unamuno de esta época, ni en las referencias autobiográficas que hizo sobre la misma encontramos elementos que permitan sostener esa hipótesis. En todo caso, habría tenido un cierto conocimiento de lo que significaba el protestantismo por su temprana lectura de *El protestantismo comparado con el catolicismo* de Balmes, pero sin que ello supusiera una primera aproximación al protestantismo a partir de la cual habría seguido indagando en ello. Fue en los años previos a la crisis del 97 y durante la crisis misma, cuando el filósofo vasco se sometió a una intensa lectura de los autores protestantes liberales en sus variantes alemana (Schleiermacher, Albert Ritschl, Adolf von Harnack, Wilhelm Herrmann, Ernst Troeltsch, Georg Wobbermin, Julius Kaftan, Heinrich Denifle), francesa (Alexandre-Rodolphe Vinet, August Sabatier, Eugène Ménégoz) y norteamericana (William E. Channing, Frederick W. Robertson, Philip Brooks).⁶⁰⁰ Lo que tendríamos que determinar aquí es cuándo estos autores empezaron a aparecer en sus escritos. Esto nos lleva a los primeros años de la década de los 90, en concreto, al artículo “La doble evolución del protestantismo”, que publicó el 25-V-1892 en *La Democracia*, y donde menciona a Manning, Faber y Schleiermacher.⁶⁰¹ En primer

⁵⁹⁹ “Su primera incursión en el protestantismo podrá fecharse hacia 1882, al iniciarse el abandono del catolicismo.” ZUBIZARRETA, Armando. *Tras las huellas de Unamuno*. Madrid: Taurus, 1960, p. 144, nt. 54.

⁶⁰⁰ Para un estudio detallado: Cfr. ORRINGER, Nelson R. *Unamuno y los protestantes liberales (1912). Sobre las fuentes de “Del sentimiento trágico de la vida”*. Madrid: Gredos, 1985.

⁶⁰¹ En este sentido, a propósito de la temprana influencia del protestantismo sobre Unamuno, ha subrayado Manuel M^a Urrutia: “muestra bien a las claras el temprano conocimiento de autores protestantes como Manning o Faber, o bien la consideración elogiosa del filósofo alemán Schleiermacher,

lugar, es interesante subrayar que en dicho artículo, Unamuno deslinda dos tendencias en el protestantismo: “una reaccionaria que le empuja hacia el catolicismo de que brotó”, en la que incluye al anglicanismo y a los teóricos Manning y Faber; y “otra progresista que le impele al racionalismo puro”, donde sitúa a Schleiermacher y al protestantismo liberal. Esta última será precisamente la principal fuente protestante de la que poco tiempo después beberá Unamuno, aunque ya aquí reconoce cierta propensión hacia ella. Las razones que aduce al respecto apuntan a que “unos espíritus protestantes propenden a la iglesia como institución social y a la religión como conjunto de dogmas y oficios de culto en común”, como es el caso de la tendencia reaccionaria que acaba por volver al seno del catolicismo, mientras que los de la rama del protestantismo liberal “van a dar en el cristianismo racionalista”, representado por un “un teólogo racionalista como el gran Schleiermacher”.⁶⁰² Sobre esta rama del protestantismo liberal, añade Unamuno que, al arribar el racionalismo, llevan consigo “el sentimiento y el sentido cristianos [...] alma de la cultura europea y que como no consisten en ideas pueden subsistir en cualquier forma de pensamiento racional, incluso el positivismo más absoluto.”⁶⁰³ Podemos deducir, pues, que acudió a los protestantes liberales alemanes, sobre todo, a Schleiermacher, por su racionalización del dogma cristiano, que él mismo había intentado fallidamente y que será una de las piedras angulares de su problema religioso, tal y como se hace patente en la crisis de 1897.

Otro posible foco de influencia del protestantismo liberal sobre el joven Unamuno podríamos situarlo en su concepto de fe en cuanto “fe creadora”. Esta hipótesis, abierta por Cerezo Galán, parte de que “el protestantismo liberal determinó su concepción dinámica y creadora de la fe.”⁶⁰⁴ Incluso llega a precisar Cerezo Galán que la expresión “fuerza creadora” de la fe, “Unamuno bien pudo tomarla de Lutero, o de algún otro autor del protestantismo liberal, como es el caso de Ritschl...”⁶⁰⁵ Sin embargo, como acabamos de ver, el filósofo vasco empezó a leer a estos autores en los años inmediatamente previos a la crisis del 97, mientras que su noción de fe como “fe creadora” ya había aparecido algunos años, en concreto, en el *Cuaderno sin título* (1891). Por tanto, Unamuno no pudo heredar de los protestantes liberales ese sentido

que tan importantes serán en la ‘cultura religiosa’ de Unamuno.” URRUTIA LEÓN, Manuel María. Un nuevo seudónimo de Unamuno: Héteros. *Letras de Deusto*, Julio-Septiembre 2000, nº 88, vol. 30, p. 230.

⁶⁰² *Ibidem*, p. 256.

⁶⁰³ *Ibidem*, p. 256.

⁶⁰⁴ CERESO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 284.

⁶⁰⁵ *Ibidem*, p. 243.

creador de la fe, sino reencontrarse con él a partir de estos teólogos liberales, cuya autoridad tanto respetó.

A fin de respetar el marco cronológico de este trabajo, dejaremos aquí la relación entre Unamuno y el protestantismo, no sin antes remitir a un artículo de Aranguren, en el que atribuye al pensador vasco el haber emprendido un “ensayo unamuniano de protestantización de España”;⁶⁰⁶ ensayo cuyas raíces bien se podrían ubicar en estos comienzos de la década de 1890.

III.2.2. Devenir filosófico del joven Unamuno en sus textos

Una vez trazada la contextualización filosófica relativa a la etapa de formación de Unamuno y desglosada la influencia de los principales autores y corrientes de pensamiento que participaron en la misma, es hora de pasar a la reconstrucción de su filosofía primera. Para ello, nos serviremos de diferentes documentos escritos entonces, como los programas de oposiciones, sus artículos con una cierta carga filosófica y su epistolario, si bien el núcleo lo constituirán los cuadernos de notas. A partir de ese material, nos adentraremos, siguiendo un itinerario cronológico, en las diferentes cuestiones y disciplinas filosóficas que abordó Unamuno en esta etapa: la metafísica, la teoría del conocimiento, la ética, la estética, la política, el lenguaje, la muerte y la inmortalidad... Asimismo, iremos entreverando en nuestro análisis los juicios al respecto desarrollados desde la crítica unamuniana. No es nuestro objetivo someter aquí a un examen crítico la filosofía primera de Unamuno, sino más bien recomponerla y darle cierto orden, pues en los documentos de origen este discurso filosófico se halla en plena dispersión, salvo contados casos como la *Filosofía Lógica*.

III.2.2.1. De la metafísica a la teoría del conocimiento

En este primer epígrafe, analizaremos la evolución del pensamiento del joven Unamuno desde su recepción de la filosofía tomista en la Universidad Central hasta su enfrentamiento directo con el problema del conocimiento. Lo que acontece aquí, pues, es un tránsito de la metafísica a la gnoseología, pero que no debemos entender a modo de superación de esta por aquella, sino a partir de la articulación de los problemas del ser y del conocer, que es lo que ensaya aquí el joven pensador vasco, siguiendo la tónica de la filosofía moderna.

⁶⁰⁶ Cfr. ARANGUREN, José Luis. Sobre el talante religioso de Miguel de Unamuno. En *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1998, pp. 179-196.

III.2.2.1.1. *Cuaderno V: recepción de la metafísica tomista*

El cuaderno del joven Unamuno que alberga las primeras notas de carácter filosófico es el *Cuaderno V*, datado entre 1881 y 1883, es decir, durante sus años de estudiante en la Universidad Central de Madrid. Hemos de subrayar esta ubicación porque en dicho cuaderno se hace visible que el joven bilbaíno transitaba entonces por un período fundamentalmente de recepción y asimilación en su itinerario intelectual. De modo que no veremos tanto un enfrentamiento directo y personal con las cuestiones filosóficas que se le iban abriendo paso desde sus lecturas y sus clases en la Universidad Central, sino más bien una asimilación de las mismas. En este sentido, resultan especialmente visibles en este *Cuaderno V* las huellas que fueron dejando en Unamuno las lecciones de Metafísica de Juan Manuel Ortí y Lara, que le impartió las asignaturas de Metafísica I y II en la Universidad Central. De hecho, prácticamente se limitó en este cuaderno a poner en claro las cuestiones trascendentales que abordaron su mente desde las lecciones del catedrático, el cual había sido formado en el neotomismo y, a su vez, formaba a sus alumnos en dicha materia desde una perspectiva tomista, sirviéndose como manual de la *Filosofía Elemental* de Zeferino González, como ya vimos. Por otra parte, es probable que Unamuno anduviese ya por entonces respirando ciertos aires de ciencia y modernidad en los círculos intelectuales madrileños que frecuentaba, aunque en este cuaderno apenas asoman posiciones críticas en sentido moderno. Su actitud más bien era de recepción, dedicándose básicamente a recoger y poner en orden las cuestiones con las que entraba en contacto a través de las clases de Ortí y Lara, y que acogía con notable entusiasmo. No en vano, al releer el propio Unamuno las notas que vamos examinar a continuación, anotó lo siguiente: “Cuando escribí lo que antecede estaba sin duda ebrio, ebrio de alcohol metafísico. ¡Cuánta forma!” (CV, 31)

En primer lugar, hemos de advertir que Unamuno parte aquí de una idea de Dios entendido como unidad y origen del ser, lo cual era consecuencia de su formación católica y de su instrucción universitaria en la línea del neotomismo. Desde ahí, explica la existencia del hombre y de todo el universo como fruto de la idea de Dios, es decir, como “realización de la idea divina”, tal y como formulaba la metafísica tomista.

Dicen que somos realización de una idea divina, la idea divina, dicen, se identifica con Dios, luego somos realización de Dios. Y así es.
Somos y es el universo el verbo, la realización de la idea divina.
Cuando muramos, volveremos a idea. [...]
Las cosas suceden como suceden. No hay debía haber sido de otro modo.
¿Qué es la ley? La ley es Dios.
Dicen que se falta a la ley. Pero es un absurdo. Faltar a la ley es dejar de ser. (CV, 20)

Como podemos apreciar, la recepción de la metafísica tomista es clara en este texto. La identidad entre Dios y el ser es la clave del mismo, hasta el punto de declarar que faltar a la ley, es decir, faltar a Dios, implica “dejar de ser”. Carece de sentido, por tanto, toda apelación al “deber ser”, como insiste unas páginas más adelante en este mismo cuaderno: “Las cosas suceden como deben suceder. Dios no está sujeto a ley, porque la ley es él. Y estar sujeto a sí mismo es ser libre.” (CV, 22) La determinación del ser remite así a Dios como principio absoluto de todo lo real, libre y omnipotente, y sito por encima de toda determinación ajena a sí mismo. De ahí deriva la identificación entre el ser y el debe ser. A este respecto, conviene llamar la atención sobre el hecho de que en cuadernos posteriores, e incluso en algunos artículos de su etapa socialista, pese a haberse ya emancipado Unamuno de la perspectiva tomista, siga abogando por este planteamiento determinista, según el cual, las cosas son como son y ni pueden ni deben ser de otro modo.⁶⁰⁷ La explicación se halla en que también el positivismo, que pronto se convirtió para él en una influencia central, también abogaba por este planteamiento. Por esa razón, en otras referencias posteriores a ese principio determinista, desaparecen las apelaciones a Dios, pero el principio como tal permanece, erigiéndose en uno de los núcleos medulares de la epistemología unamuniana. El determinismo será así uno de los pilares sobre los que Unamuno intenta construir su sistema filosófico, tal y como ha observado Nazzareno Fioraso.⁶⁰⁸

Por otra parte, es preciso llamar también la atención sobre el modo en que el vasco hace aquí las veces de abogado de la teodicea de Leibniz y su teoría del “mejor de los mundos posibles”, implícita en la afirmación recogida en este cuaderno relativa a que: “El mal no existe.” (CV, 21) Desde ahí, reafirma el principio leibniciano de la

⁶⁰⁷ En los cuadernos de notas, encontramos varios ejemplos: “Fórmula de la ley del conocer en que se expresan el principio de contradicción y el de identidad: ‘Toda cosa es lo que es y no puede ser lo que no es.’” CXXIII, 40. “Todo es esencial, determinado absolutamente, es como es y no puede ser de otro modo.” FI, 15. “Es todo absoluto porque es lo que es y no puede ser otra cosa.” FI, 31. “Las cosas son como son y no *pueden* ser de otro modo. Lo que *debe* ser es lo que *podrá* ser.” FI, 39. “No existen más que los hechos sensibles, y estos son como son y ni pueden ni deben ser de otro modo que como son.” FL, 5. “Todo hecho es necesario, es lo que es y como no puede ser de otro modo es lo que lo quede ser.” CXXXI, 5. Asimismo, esta tesis también aparece en el artículo “El salario mínimo”, publicado en *La Lucha de Clases*, el 12-XII-1896: “Las cosas son como son, sin que puedan ser de otra manera; desconocer esto es carecer en absoluto de sentido científico, cuyo primer principio es el del determinismo universal. Una cosa es como es y no puede ser de otro modo precisamente por ser como es y no haber que sea de modos diferentes a la vez.” OCE, IX, 679.

⁶⁰⁸ “Questa loro necessita in riferimento al soggetto percepente è indispensabile alla costituzione della filosofia unamuniana: se ogli oggetti potessero essere in maniera differente da come sono, infatti, no ci sarebbe più la possibilità di costruire un sistema attorno ad essi. Questo in quanto una realtà in continuo mutamento renderebbe impossibile la costruzione di una scienza esatta, che nella prospettiva unamuniana necessita di punti di riferimento certi ed incontrovertibili.” FIORASO, Nazzareno. *El giovane Unamuno. Genesi e madurazione del suo pensiero filosofico*. Milano: Mimesis, 2008, p. 149.

determinación divina de todo lo real o “principio de plenitud”, y apela a las limitaciones cognoscitivas del hombre de cara a la comprensión de la totalidad de lo real.

¿Estamos comprendidos en la ley y queremos comprenderla? Absurdo.
La ley es lo que sucede, lo que es. Si nos parece mal, es que juzgamos así. (CV, 23)

No obstante, como deja ver en otros fragmentos de este mismo cuaderno, el centro del interés de Unamuno aquí es la teoría de la creación *ad extra* de los escolásticos. Esta consiste en que la realización de las ideas divinas, de la que depende la existencia de lo real, supone una limitación de esas ideas al pasar de ideas puras a ideas realizadas, es decir, supone una pérdida de su pureza originaria al pasar de la mente de Dios a su realización en el espacio y en el tiempo. Eso es lo que cuestiona Unamuno aquí, como podemos apreciar en el siguiente texto:

La idea como idea es infinita, en cuanto se realiza se limita. Porque realizar una cosa llamamos a limitarla en el tiempo y en el espacio.

No somos Dios en el sentido católico, porque en este sentido Dios es la idea pura, y nosotros somos la idea realizada.

Pero la realización de la idea, si no es Dios, es manifestación de Dios. Y la manifestación de Dios es distinta de Dios. Según nuestro modo de ver sí. Pero concibo que no.

Dios manifestado no deja de ser Dios.

Contradicción llamamos a la limitación, y también la llamamos mal.

Sucedemos conforme Dios quiere que sucedamos.

No somos más que ideas divinas.

¿Qué es morir? Cesar de estar limitado, realizado en tal limitación. Pero la idea permanece.

Existimos en la eternidad e infinidad de Dios.

Somos lo que debemos ser, obramos lo que debemos obrar. (CV, 25-26)

Esa es la matización que hace el joven Unamuno a la teoría escolástica de la creación *ad extra*, sobre la que vuelve a insistir unas páginas más adelante en este mismo cuaderno, si bien ya de una manera explícita:

El verbo o idea divina al informarse se limitó por el tiempo y el espacio.

Y a esta información llaman los escolásticos creación *ad extra*.

¿Qué es eso de *ad extra*? ¿Es que fuera de Dios hay algo?

Somos y nos movemos en Dios.

San Pablo lo dice, no yo. (CV, 31)

En esta última matización, se percibe la prematura actitud de Unamuno tendente al cuestionamiento que, en este caso, destina a sostener que, pese a ser los hombres realización de la idea divina, siguen siendo idea divina. Además, se apoya para ello en San Pablo y el texto bíblico *Hechos de los Apóstoles*.⁶⁰⁹ En definitiva, lo que intenta subrayar Unamuno a lo largo de este cuaderno es que de aquí no se puede inferir que el

⁶⁰⁹ “porque en él vivimos, y nos movemos, y somos, como también algunos de vuestros poetas dijeron: ‘Porque linaje de este somos también.’” Hch, XVII, 28. *La Santa Biblia*. Oxford: Imprenta de la Universidad, 1863, p. 657. CMU, u-5994. En el *Diario Íntimo* (1897), Unamuno volvió a citar este texto: “seamos, vivamos y nos movamos (Seq. 85) en Él (*Hechos*, XVII, 28).” OCE, VIII, 859.

hombre, siendo manifestación de Dios o realización de la idea divina, deje de ser idea divina. Ahora bien, el que el hombre siga siendo idea divina no implica que sea, como Dios, omnisciente, pues la limitación del hombre en tanto que realización de la idea divina radica en sus limitadas capacidades de cara al conocimiento. El problema, a ojos de Unamuno, es que el ser humano está dominado por una desmesurada sed de conocimiento que le empuja a saberse en todos los respectos idea divina y no manifestación limitada, por lo cual, esa sed acaba conduciéndolo a la decepción. En el cuaderno lo expresa en los siguientes términos: “El hombre, que es idea realizada, pugna por salirse de la realización, trata de sobrepasar los límites.” (CV, 27) Ahí está la clave, en que el hombre, que aunque idea realizada sigue siendo idea, vanamente intenta sobrepasar sus limitaciones cognoscitivas. Por eso juzga de manera errónea, por el limitado modo de conocimiento del hombre, como defendía la teodicea leibniziana.

Desde aquí, podemos subrayar otro aspecto decisivo de este cuaderno, como es la estrecha la relación entre el problema del ser y el del conocer. Unamuno lo deja entrever tanto al comienzo del mismo, como a partir de su ecuador, cuando retoma las cuestiones metafísicas, si bien en este segundo momento opera ya desde una perspectiva algo purificada del aire tomista que impregnaba las primeras notas. No obstante, pese a que su planteamiento metafísico registra algunas variaciones en esta segunda parte del *Cuaderno V*, Unamuno persiste en la afirmación de las limitaciones cognoscitivas del ser humano. El principal cambio radica en que ahora apela a ellas desde una perspectiva más moderna, más abierta a la subjetividad, declarando vano desde ahí todo intento de alcanzar la verdad objetiva.

Todos tienen razón y nadie la tiene.

Nadie puede engañarse. Ve las cosas, las combina y deduce. Cada cual tiene la verdad subjetiva, y la expresa. Los demás no le entienden y se burlan. Y pretender poseer la verdad objetiva. Para eso fuera menester salir de nosotros mismos. (CV, 32)

Como subraya más adelante, es el orgullo del ser humano lo que le empuja a persistir en sus ansias de conocimiento, a negar sus limitaciones de cara a la verdad objetiva, que solo está al alcance de Dios. Y ese es el origen, a su juicio, de toda discusión entre los hombres.

Maldito orgullo que nos hincha y envanece. Él es la causa de toda discusión, pues no necesita la verdad que ninguno la defiende. La verdad se basta a sí misma sin apoyo de nadie, y quien discute, solo discute o por vanagloria o por pasión vacía.

Jesús no discutió nunca. Expuso su doctrina, y dejó a la verdad que es fuerte y hermosa que venciera por sí sola. ¿Cómo queremos, nosotros, combatir al error? Dejémosle a la verdad, sola ella combatirá y ella vencerá. Pero el orgullo punza. (CV, 47)

Con este conflicto entre la verdad objetiva y las frustradas tentativas del hombre por hacerse con ella se cierra el *Cuaderno V*, donde hemos podido cómo el joven Unamuno atendió a las cuestiones metafísicas viéndolas cada vez en una más estrecha relación con la teoría del conocimiento.

Antes de cerrar este capítulo, hemos de ocuparnos de una problemática metafísica que también ocupó desde temprano sus inquietudes filosóficas, como es el problema de la nada y su relación con el ser. Dicha problemática apareció por primera vez en el manuscrito “Es nada o no es nada?”, recogido en el *Cuaderno para el uso de “quien bien sepa usarlo”* (1880). La nada aparece aquí definida como “la idea más inexplicable, el misterio más profundo”, y este jovencísimo Unamuno, pues contaba entonces con 15 o 16 años, la aborda a través de una serie de preguntas:

Pues si la nada significa no ser cómo ha de ser?
Cómo ha de existir la negación de la existencia?
Cómo ha de ser la carencia de ser? (EISE, 59)

Es fácil adivinar que el pensador bilbaíno estaba jugando con las paradojas del lenguaje, situadas en la base de todo problema metafísico. Finalmente, resolvió aquí esta problemática desde la comparación de las ideas de “ser” y de “negación”, concluyendo que “la nada no es idea, sino negación de idea.” (EISE, 59) La nada viviría, pues, en la razón, en la mente y solo en ella. Sin embargo, la cosa se complica cuando pone en relación a la nada, en tanto que no-ser, con Dios, en tanto que ser.

Dios es el Ser, por excelencia, eterno é increado, y únicamente él es un ser eterno é increado.

Ahora bien, la nada es increada, porque no puede ser creado lo que no es, y eterna por cuanto antes del mundo ser creado (y no criado) no era el ser sino Dios.

Ahora bien si á la nada le haceis *ser* qué le falta para ser Dios si es *ser eterno é increado*? (EISE, 59)

Me parece especialmente interesante que Unamuno deje abierta esta cuestión, pues constata que el problema de la nada estuvo presente en su inquieta mente desde antes de marcharse a Madrid para estudiar Filosofía y Letras. Asimismo, también lo estaría al regresar a Bilbao cuatro años después. De hecho, en el cuaderno *Notas entre Madrid y Bilbao* (1884-85), volvemos a encontrar ciertas reflexiones en torno a la nada, en las que Unamuno volvía a privilegiar la trascendencia filosófica de esta cuestión.

Los muertos, aunque parezca raro, han sido alguna vez vivos, las viejas jóvenes, las jóvenes niñas, las niñas polvo, el polvo roca o peñasco, la roca o peñasco fuego, el fuego nada, y la nada, ¿qué ha sido? Por donde se ve que sin la nada nosotros seríamos nada, y que a la nada debemos por consiguiente todo cuanto somos. (NMB, 86)

De este modo, elevaba el joven pensador bilbaíno la nada a categoría ontológica, poniéndola en estrecha relación con el ser, y planteando la posibilidad de

que también la nada está en el origen, al igual que el ser, hasta el punto de que sin ella, el ser no podría concebirse. Se trata, por otra parte, de una vieja problemática filosófica que Unamuno hereda de Hegel y que también ocupará a alguno de los más eminentes filósofos del siglo XX, como Martin Heidegger. Si bien, lo que el pensador español nos ofrece aquí es un leve destello de sus inquietudes metafísicas que, como hemos visto, no se cerraban en torno a la idea de ser sino que se abría también en otras direcciones.

III.2.2.1.2. Revisión de la metafísica: del *Cuaderno XVII* a *Apuntes de Filosofía I*

El siguiente paso en nuestro itinerario por estas reflexiones en torno a la metafísica nos lleva al *Cuaderno XVII*, escrito ya en Bilbao tras su periplo madrileño. Aquí nos encontramos a un Unamuno en cierto modo curado de su ebriedad metafísica inicial, pero que no deja de lado las cuestiones que había estado afrontando, sino que las penetra desde una perspectiva crítica y contagiada de positivismo. Las primeras notas de este cuaderno están destinadas a la reflexión sobre las ideas de unidad y pluralidad, tomando como referente al neoplatonismo. Asimismo, siguen estando presentes aquí los residuos de su formación escolástica, pues el tema de su reflexión, las ideas de unidad y pluralidad, venía a ser trasunto de la idea de Dios y su realización a través de sus manifestaciones, que había sido el tema central de sus disquisiciones del *Cuaderno V*, como acabamos de ver. De cara a esta relación entre las ideas de unidad y de pluralidad, Unamuno parte de que la unidad no es el principio de la pluralidad y la diferencia, sino a la inversa: “yo derivo la unidad de la variedad” (CXVII, 36). Desde ahí, abre un diálogo textual con Proclo de Constantinopla a partir de ciertos textos recogidos en el manual de historia de la filosofía de W. G. Tennemann,⁶¹⁰ que es el que solía manejar en esta época. En dicha obra, se subraya cómo Proclo, continuador de la escuela ateniense del neoplatonismo, centró buena parte de sus esfuerzos intelectuales en resolver el problema de la oposición entre la unidad trascendente y sus manifestaciones, es decir, entre lo uno y lo múltiple. Sus conclusiones le llevaron a establecer una “jerarquía del ser” considerada a partir de la actividad emanante desde la unidad suprema, que en su identidad unitaria, entendida como unidad pura, absoluta y sin mezcla de pluralidad, comprendía en sí toda diversidad y se definía a su vez por encima de todo ser, de toda multiplicidad. Así pues, según Proclo, a toda pluralidad corresponde una unidad trascendental, de manera que el todo es uno. De lo contrario, cada parte sería

⁶¹⁰ TENNEMANN, Wilhelm Gottlieb. *Geschichte der Philosophie*, 11 vols. Leipzig: Ed. Johann Ambrosius Barth, 1819. CMU, u-3804/3815.

un todo infinitamente, una multitud indefinida. Veamos el texto de Proclo que Unamuno glosa del manual de Tennemann a este respecto:

A toda pluralidad conviene la unidad (trascendental, entiéndase), pues si no le conviniera, ni el todo sería uno ni cada una de las partes de que consta la pluralidad, sino que cada parte sería también un todo y esto infinitamente, y cada uno de estos indefinidos sería de nuevo una multitud indefinida; esto es imposible, pues, etc. (CXVII, 12)⁶¹¹

A juicio del pensador vasco, de aquí parten todas las pruebas de la existencia de Dios,⁶¹² tema de suma importancia en esta etapa y sobre el que nos detendremos más adelante. De momento, lo que nos interesa observar es su lectura crítica de la filosofía neoplatónica de Proclo en relación a la unidad y la diferencia, desde la cual, Unamuno va a invertir este planteamiento de la unidad como principio de la diferencia, haciendo derivar la unidad precisamente de la pluralidad.

Lo uno es el todo como distinto, o sea el todo (el objeto) en oposición a otro objeto. La unidad es resultado de la pluralidad y no vice-versa como enseñaban los neoplatónicos y enseñan los escolásticos en la noción de substancia como anterior a los accidentes. (CXVII, 12)

Hace así recaer el peso no en lo uno, sino en lo vario y lo múltiple, y desde esa convicción, fuertemente impregnada de positivismo, declara que tanto el esquema neoplatónico como el escolástico se construyen sobre una hipótesis que él rechaza:

Esta hipótesis es la distinción real de lo uno y lo vario, la materia y la forma, los accidentes y la substancia, la existencia y la esencia de los escolásticos.

Niego la distinción, uno y vario son dos puntos de vista de un hecho único. (CXVII, 13)

A continuación, Unamuno compara a Proclo y a Spinoza, entendiendo sus filosofías como dos modos de panteísmo: un “panteísmo neoplatónico” y un “panteísmo moderno”, respectivamente. Al primero lo caracteriza como formalista, en tanto que sitúa “la forma sobre la materia, lo uno sobre la esencia”; “lo uno es la forma del mundo” (CXVII, 13-14). El principio, pues, sería la unidad entendida como forma pura, exenta de materia, y sin la cual, no puede existir el ser. En cambio, el de Spinoza es un panteísmo materialista, que sitúa la materia sobre la forma, la substancia sobre los accidentes. El principio no sería la unidad sino el ser, entendido como esencia.⁶¹³ Desde

⁶¹¹ “Jede Vielheit ist gewissermaßen der Einheittheilhaftig. Denn sonst wäre weder das Ganze, noch ein Theil des Vielen, aus welchem die Vielheit besteht, Eins, sondern jeder Theil wäre ein Vieles ins Unendliche, und es müßte dann ein Unendliches geben, was größer wäre, als ein anderes Unendliche; was sich widerspricht.” TENNEMANN, Wilhelm Gottlieb. *Geschichte der Philosophie*, vol. VI. Leipzig: Ed. Johann Ambrosius Barth, 1819, p. 299. CMU, u-3809.

⁶¹² “He aquí resumidas en pocas palabras todas las pruebas de la existencia de un principio absoluto, Dios, Idea, Substancia o lo que se quiera.” CXVII, 12-13.

⁶¹³ Unas páginas más adelante, añade Unamuno: “Admitida la substancia como entidad real y simple, Spinoza tenía mucha razón. El judío holandés pasó lógicamente de la simplicidad a la unidad, es decir, a la idea de una sola substancia.” CXVII, 36. En efecto, la substancia se define en Spinoza como “aquello que es en sí y se concibe por sí” (*Ethica* I, def. 3), y remite a la unidad, que es Dios en cuanto única substancia. En esa unidad, dirá Spinoza, coinciden esencia y existencia, y de ahí derivan los “modos” de

esta comparativa, Unamuno llega a la conclusión de que se trata de “dos panteísmos inversos, el subjetivo y el objetivo” (CXVII, 14), y añade que el “deísmo” se definiría como la síntesis de ambos, por cuanto Dios es planteado en el deísmo como una forma substancial, como esencia y existencia al mismo tiempo. En suma: “Para los neoplatónicos, el principio es lo uno; para los modernos panteístas, la esencia, el ser; para los deístas, *un ser*.” (CXVII, 14) Si nos atenemos a la perspectiva crítica que estaba asumiendo Unamuno y a su defensa del principio de pluralidad como origen de la unidad, todos estos planteamientos caen por su propio peso, cual era su intención. Al fin y al cabo, lo que perseguía aquí era definir sus posiciones respecto al problema de la unidad y lo hizo desmontando los planteamientos de otros filósofos. Incluso dedicó en este mismo cuaderno unas páginas de delimitar frente a ellos su posición: “Yo no soy materialista, yo tampoco soy espiritualista, porque ni sé qué es materia, ni qué espíritu, pero no soy dualista y creo que basta una sola fuerza para explicar toda clase de fenómenos.” (CXVII, 36-37) A partir de este texto, apela Cerezo Galán a la defensa por parte del joven Unamuno de un “monismo evolucionista” como una “creencia metafísica”.⁶¹⁴

A fin de consolidar sus posiciones, también se ocupó Unamuno de extrapolar su teoría de la unidad como consecuencia de la variedad a una interpretación de la historia de la filosofía, concebida a partir de la contienda entre fuerzas contrapuestas.

El orden no es la variedad en la unidad, es el equilibrio de fuerzas antagonistas. [...] el bien no se concibe sino como opuesto al mal [...] lo relativo como opuesto a lo absoluto. Siempre habrá una escuela de lo relativo que explicará los hechos de un modo reflejo, siempre una escuela de lo absoluto que los explicará de un modo espontáneo. (CXVII, 84-85)

lo real, que no son sino las “afecciones de una substancia, o sea, aquello que es en otra cosa” (*Ethica* I, def. 5). SPINOZA, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico* (traducción de Vidal Peña). Madrid: Orbis, 1984, pp. 47-48. Por otra parte, conviene advertir que esta interpretación materialista del panteísmo de Spinoza ha sido frecuente en la tradición filosófica, siendo destinada a mostrar que en Spinoza la forma no se impone, según el modo platónico, a la materia, sino que deriva de esta, pues la forma radica en el todo. Ahora bien, habría que matizar que el esquema aristotélico materia-forma y sustancia-accidente puede ser aplicado a Proclo, pero no es en rigor aplicable a Spinoza, para quien no existen formas ni cualidades ocultas, y los modos tienen entidad, aún dependiendo de la sustancia. De modo que lo que hace Unamuno es utilizar los términos consolidados en la tradición filosófica para comparar el panteísmo de Proclo con el de Spinoza, acogiéndose al tópico del Spinoza materialista. En todo caso, hay ciertos textos de la *Ética* que podemos vincular con el comentario de Unamuno, como las citadas definiciones de Spinoza de “substancia” y “modo”, equivaliendo esta última a lo que el vasco denomina aquí “accidente”. Siguiendo con el comentario de Unamuno, según Spinoza: “Una substancia es anterior, por naturaleza, a sus afecciones” (*Ethica*, I, prop. 1) y, siendo Dios la única substancia: “Todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse” (*Ethica*, I, prop. 15). *Ibidem*, pp. 49 y 60. Precisamente a eso es a lo que parece referirse Unamuno cuando afirma aquí que Spinoza sitúa “la substancia sobre los accidentes”.

⁶¹⁴ “El monismo es abiertamente defendido por Unamuno, más como una creencia metafísica que como una tesis científico-positiva...” CEREZO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 153.

En la actualidad, añade, tal contienda en la filosofía la protagonizan el idealismo como escuela de lo absoluto y el positivismo en cuanto escuela de lo relativo, de igual modo que en tiempos pretéritos la protagonizaron el materialismo y el espiritualismo.⁶¹⁵ El centro del conflicto, sin embargo, lo ocupa un punto en que coinciden sendas corrientes: “*que hay una substancia pensante.*” (CXVII, 92) En ello han convenido la mayoría de los planteamientos de la historia de la filosofía, si bien el joven Unamuno entiende que convendría analizar esa supuesta evidencia. Finalmente, acaba negándola al definir la substancia como “pura idea, cuya realidad externa envuelve contradicción, un supuesto necesario lógicamente como término puramente ideal, pero sin valor real.” (CXVII, 93) En este punto, puede percibirse la incipiente visión crítica con que empezaba ya a abordar los problemas filosóficos y que, conforme avanzan los cuadernillos, fue medrando en agudeza, como veremos. No en vano, el objetivo que se trazó en su *Filosofía Lógica* no era otro que: “Fijar los límites entre lo real y lo ideal, separar lo que tiene un valor puramente lógico de lo que le tiene real...” (FL, 2)

Por otra parte, a la hora de indagar en las fuentes de este planteamiento sobre la relación entre la unidad y la variedad, un referente posible es Donoso Cortés, aunque en sentido negativo, ya que este en su *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* defendía la idea de unidad como principio de la variedad,⁶¹⁶ mientras que Unamuno procede a la inversa. Ahora bien, se trata de una hipótesis sin sostén textual, pues ni Unamuno menciona aquí a Donoso Cortés, ni el fragmento citado aparece marcado en el ejemplar de su biblioteca. A quien sí menciona de forma explícita en este *Cuaderno XVII* es a Spencer para reafirmar su teoría de la unidad como consecuencia de la variedad. En este caso, el principio de que la unidad se funda en la pluralidad adquiere aquí la siguiente expresión: “Lo heterogéneo de la forma va poco a poco reduciéndose a lo homogéneo de la materia...” (CXVII, 33) Se trata de una inversión del principio spenceriano del paso de lo homogéneo a lo heterogéneo, según el cual, lo heterogéneo deriva de lo homogéneo, es decir, lo múltiple de lo uno.⁶¹⁷ Desde ahí,

⁶¹⁵ “Esta la vieja y eterna lucha de las escuelas, el campo de batalla en que han reñido todas las sectas, todos los pensadores, todas las iglesias, el problema de siempre. Materialista o espiritualista, [...] en este vaivén se ha desarrollado el pensamiento filosófico.” CXVII, 92.

⁶¹⁶ “Y como quiera que la armonía suprema consiste en que la unidad, de donde toda variedad nace y en la que toda variedad se resuelve, se muestre siempre idéntica a sí misma en sus manifestaciones, de aquí es que una misma es siempre la ley en virtud de la cual se hace uno todo lo que es vario.” DONOSO CORTÉS, Juan. *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo considerados en sus principios fundamentales*. Barcelona: [s. n.], 1851, p. 57. CMU, u-616.

⁶¹⁷ Sobre este punto, remitimos al capítulo dedicado a la influencia de Spencer sobre Unamuno. Cfr. pp. 625-626.

sostiene Unamuno que todo proceso de desarrollo sigue dos periodos: uno de ascenso y otro descenso. En el periodo de ascenso, lo homogéneo de la materia se diversifica como variedad extensiva y se va heterogeneizando en la unidad de la forma; y en el de descenso, la armonía vuelve a lo vario, pero ya como “variedad intensiva”, que no deja de ser unidad. No hay un periodo intermedio, sino que la marcha procede de lo cuantitativo a lo cualitativo, de lo vario a lo uno, y la lucha entre la materia y la forma acaba resolviéndose en la victoria de la forma. Pero no culmina aquí el proceso, sino que se reinicia al modo de la dialéctica hegeliana, pasando la forma resultante a ser materia a merced de nuevas formas. Veámoslo en el texto mismo de Unamuno:

Lo heterogéneo de la forma va poco a poco reduciéndose a lo homogéneo de la materia, principio opuesto al de Spencer. Hay en la vida y desarrollo de cualquiera relaciones dos periodos (ascenso y descenso), en el primero lo homogéneo de la materia se va diversificando y heterogeneizando en la unidad de la forma, se va cumpliendo la ley de que la variedad vaya reduciéndose a armonía, y en un segundo periodo lo harmónico vuelve a lo vario, es decir, paso de la variedad a la armonía y retorno de la armonía a la variedad, o mejor a la unidad, entendido esto como variedad intensiva. (CXVII, 33)

Tenemos, pues, que Unamuno basa buena parte de estas primeras incursiones en el terreno de la metafísica en el principio de que la unidad deriva de la pluralidad. Retomaba así una clásica cuestión de la filosofía, que probablemente heredó de su formación escolástica, pero que analiza aquí ya desde una perspectiva positivista. Desde esa tesitura aparece expresado este principio en diferentes momentos del *Cuaderno XVII*, como hemos visto, y así volverá a aparecer en otros manuscritos juveniles como el *Cuaderno XXIII*, donde podemos leer: “De lo uno no puede provenir lo vario, lo homogéneo jamás dará lo heterogéneo” (CXXIII, 43).

Centrándonos ya en el *Cuaderno XXIII*, podemos advertir cómo el joven Unamuno continuó aquí dando vueltas a algunas de las cuestiones tradicionales de la metafísica y afianzándose en una posición próxima en ciertos aspectos al panteísmo. Al menos, sus apelaciones al “Todo” en cuanto causa única de lo real parecen apuntar en esa dirección:

En realidad no hay más que una causa, el Todo, el Universo. Cada hecho depende y es determinado por todos los demás hechos. [...]

Así puede decirse que no hay más que una substancia y una causa, quiero decir una substancia absoluta y una causa absoluta, que es el Todo, el conjunto de los hechos y las ideas, de lo conciente y lo inconciente. (CXXIII, 18-19)

Sin embargo, en ningún momento de sus manuscritos juveniles confiesa Unamuno su adhesión al panteísmo. De hecho, en el cuaderno *Apuntes de Filosofía I*, que pertenece a esta misma época, se desvincula expresamente del “panteísmo” y lo niega en cuanto “identificación de la Causa y la Substancia del Universo”, apoyándose

para ello en el positivismo. El panteísmo, dice aquí: “Es la identificación de la Causa y la Substancia del Universo. Supone a esta Substancia algo metafenómico, absoluto, etc. En realidad, esto es falso, el conjunto de los fenómenos es la verdadera causa y sustancia de cada uno de ellos.” (FI, 27) Como vemos, se impone en el joven Unamuno una perspectiva positivista, desde la cual sostiene que el centro de la metafísica es el Todo entendido como “conjunto de los fenómenos”, quedando cerrada de momento toda posibilidad de apelar a lo que está más allá de los hechos. Por otra parte, conviene subrayar también que en el *Cuaderno XVII* ya se refirió a esta noción del “Todo” bajo la denominación de “Absoluto”: “El Absoluto (con letra mayúscula) es el Todo, y el todo en su verdadero sentido, es decir, como conjunto, no como unidad ni como algo distinto de la suma de todas sus partes.” (CXVII, 95) Siguiendo esa línea, afirma en el *Cuaderno XXIII* que el principio de determinación de lo real es el Todo y que ese Todo se puede concebir como lo Absoluto. Incluso llega a equiparar esa noción de lo Absoluto con Dios. Tengamos en cuenta que, en esta etapa de su trayectoria intelectual, dada la imposibilidad de resolver aquellas cuestiones últimas que están más allá de la razón y de los hechos, Unamuno acabó apelando a la fe en el Absoluto, que no es otra cosa que la fe en Dios. Vemos desde aquí, pues, cómo el determinismo divino heredado de su formación escolástica no dejó de ejercer una fuerte presión sobre sus indagaciones en el terreno de la metafísica. Vaya como anticipo la siguiente afirmación.

Decir que las cosas son como Dios quiere racional y científicamente es no decir nada, pero es evidente que las cosas son como Dios quiere. Decir sucederá tal cosa si Dios quiere es decir sucederá si llega a suceder, pero decir que sucederá lo que tiene que suceder necesariamente es decir que sucederá lo que debe suceder dada la ley, y la ley no se da sin legislador. He aquí resuelta la aparente contradicción de mis ideas, parece a veces que niego a Dios, es que le respeto, y le pongo donde está. A la razón lo que es de la razón, a la fe lo que es de la fe. Vistas las cosas desde arriba, las contradicciones aparentes desaparecen. (CXXIII, 49-50)

Para terminar este capítulo, vamos a atender a otras notas del joven Unamuno sobre metafísica recogidas en el cuaderno *Apuntes de Filosofía I*. Si bien aquí no se adentra en consideraciones teológicas, sí que vuelve a insistir en su visión de lo real a partir del Todo en cuanto única causa, que constituye por ende uno de los planteamientos centrales de su filosofía primera.

Cada cosa existe en el todo y por el todo. El Todo, el Universo es la sustancia y la causa de cada cosa. Cada cosa es efecto de todas las demás y causa de ellas, existe inherente a ellas; existe obrando sobre ellas y recibiendo su acción; es tal para nosotros por analogía y diferencia con todas las demás.

[...] Todo es esencial, determinado absolutamente, es como es y no puede ser de otro modo. (FI, 14-15)

Estamos, en definitiva, ante un Unamuno que deambula entre el positivismo, por su adhesión al régimen de los hechos, y el panteísmo, por su apelación al Todo y su defensa del determinismo. Desde ahí, alcanza dos conclusiones. Por un lado, que: “Todo lo real es esencial”. Y por otro, que: “La esencia es relativa.” (FI, 31) En realidad, sentencia Unamuno, el punto que dirime toda confusión radica en el principio de que “todo es relativo”. Ahora bien, aunque dice que no por ello hay que negar la absolutividad de lo real, entiende que sería una negación legítima desde la perspectiva las posibilidades del conocimiento humano.

Todo es relativo, y todo absoluto. Es todo absoluto porque es lo que es y no puede ser otra cosa. Mejor dicho, lo relativo es necesario, inmutable.

En la ciencia ideal, todo absoluto, necesario, en el *ser*. En el conocer no. (FI, 31)

Todo esto nos lleva a un planteamiento difuso, que no debiera causarnos excesiva extrañeza, sobre todo, teniendo en cuenta que estos cuadernillos no nos ofrecen sino notas dispersas de una filosofía en plena gestación, y que lo que plasma Unamuno en ellos responde a una asimilación de contenidos que ha bebido de diversas fuentes y que, dada la complejidad de la materia, resulta imposible asentar como un planteamiento cerrado y coherente. Tan solo la consistencia y reiteración de ciertas afirmaciones en este conjunto de fragmentos nos permite aventurarnos a dibujar un planteamiento metafísico con varias claves permanentes.

III.2.2.1.3. El viraje a la gnoseología: *Cuaderno XVII* y *Cuaderno XXIII*

Como hemos podido observar al hilo de estas primeras incursiones de Unamuno en el terreno de la metafísica, en los primeros cuadernos, predominan cuestiones como el ser, la unidad, el todo... Sin embargo, paulatinamente fue virando hacia el problema del conocimiento, visto desde una estrecha ligazón con la metafísica, es decir, desde la vinculación entre el ser y el conocer. En el *Cuaderno XVII* es donde encontramos los primeros destellos de este planteamiento, que fue extendiéndose desde ahí a otros cuadernos, hasta alcanzar su desarrollo más definido en la *Filosofía Lógica*. Para sus primeras divagaciones en torno al problema del conocimiento del *Cuaderno XVII*, Unamuno se apoya en las reflexiones metafísicas a las que había ido dando forma hasta entonces. En esa dirección, insiste repetidamente en el principio de que las cosas son como son y ni pueden ni deben ser de otra manera. Ahora bien, esta afirmación se verá filtrada cada vez con mayor fuerza por su recepción de la filosofía positivista. Desde ahí, alcanzó el pensador vasco una de las tesis centrales de su primera epistemología,

como es la axiomaticidad del hecho, que recorrerá buena parte de sus cuadernos de notas. En este *Cuaderno XVII*, aparece expresada en los siguientes términos:

El hecho es axiomático, evidente por sí mismo. Es un axioma que no necesita prueba que hay delante mío un tintero para mí que lo veo, y que lo veo como lo veo, es decir, que la sensación es evidente por sí misma. Tan evidente es esto que los axiomas matemáticos se basan en axiomas de hechos, pues no sería axioma una vez demostrado que los tres ángulos de un triángulo valen dos rectos si no fuera axioma el hecho de que todo triángulo tiene tres ángulos, que es como es. (CXVII, 60)

Esta afirmación de que “el hecho es axiomático”, como decíamos, será una de las constantes de la epistemología del joven Unamuno, estando presente en buena parte de sus cuadernos de juventud.⁶¹⁸ Además, al igual que aquí, será ilustrada con el mismo ejemplo del tintero.⁶¹⁹ En este planteamiento confluyen su formación positivista, que explica la remisión al “hecho”, y también, según García Casanova, una cierta herencia de la tradición aristotélica y del krausismo, que es lo que le lleva a apelar a la “axiomaticidad”.⁶²⁰ No obstante, la huella del positivismo es sin duda predominante, erigiéndose en una de las claves de su primera epistemología la convicción de que “el hecho” ha de ser el punto de partida legítimo de toda indagación gnoseológica.

El principio de que la unidad procede de la pluralidad, Unamuno lo lleva también del terreno de la metafísica al de la teoría del conocimiento, estableciendo otra de las claves de su primera epistemología en el supuesto de que los hechos y las ideas se relacionan por su propia espontaneidad. A su juicio, solo a partir de esta relación interna entre hechos e ideas es posible alcanzar la unidad de conocimiento, que ubica en el “alma”. Ahora bien, matiza que no es el alma quien mueve estas relaciones, sino que son los hechos y las ideas por sí mismos quienes se relacionan. Por otra parte, en esa relación, juega un papel central la razón, entendida como “facultad de combinar”.⁶²¹

⁶¹⁸ “El hecho es axiomático, evidente por sí mismo.” CXVII, 60. “Estoy canso de repetir que el hecho es lo axiomático, en él no cabe la contradicción.” CXXIII, 39. “El hecho es axiomático, evidente por sí mismo.” FL, 21. “Que el hecho existe es axiomático, o no tiene sentido el verbo existir.” FL, 72. “Punto de partida. El hecho, el hecho es axioma, el axioma es hecho.” FII, 4.

⁶¹⁹ “Es un axioma que no necesita prueba que hay delante mío un tintero para mí que lo veo, y que lo veo como lo veo...” CXVII, 60. “un hecho en cuanto hecho no puede ser de otro modo que como es, y el tintero este que veo ahora sobre la mesa no lo puedo ahora ver sobre el suelo.” CXXIII, 3. “Es un axioma que delante mío hay un tintero, que lo veo, y que lo veo como lo veo, es decir, que la percepción es evidente por sí misma.” FL, 21-22. “Yo tengo delante un tintero, es decir, existe en mi conciencia la representación de un tintero, de cuya representación yo no soy causa, ni es tampoco producto de otras representaciones, es decir, ese tintero no tiene causa dentro de mi conciencia, luego la tiene fuera, y esta causa es el hecho que existe fuera de la conciencia.” FL, 82-83.

⁶²⁰ “Unamuno recoge aquí la tendencia comúnmente aceptada de la tradición aristotélica de definir los axiomas mediante la indemostrabilidad y la evidencia, utilizada por el krausismo.” GARCÍA CASANOVA, Juan Francisco. El hegelianismo de la inédita Filosofía Lógica de Unamuno. *Anales del Seminario de Metafísica -Universidad Complutense de Madrid-*, 1993, nº 27, p. 162.

⁶²¹ “No recuerdo más que dos facultades anímicas, inteligencia y razón, la una analizadora, sintetizadora la otra. / Inteligencia es facultad de conocer, razón es facultad de combinar.” CXVII, 26. A partir de esta

Desde ahí, plantea Unamuno que en el camino hacia la unidad del conocimiento concurren dos tipos de series: una serie en tiempo, que implica la variedad de un mismo fenómeno en posiciones diversas y, por tanto, no supone unidad sino que se trata de una “serie varia”; y otra serie en espacio y tiempo, en la que el espacio constituye la unidad que vincula a las diversas posiciones, siendo por tanto una “serie unitaria” (CXVII, 39). Sobre estas bases, sostiene que en el ser humano los estados de conciencia (las posiciones) son varios y se aglutinan en la unidad del “alma”, que hace el papel de ámbito unificador. Esto supone que la “serie anímica” se da en espacio y tiempo, como “serie unitaria”, y se define por tanto como “una”. Pues bien, dada la formación del alma desde la variedad, concluye el pensador vasco que el alma o la conciencia (emplea ambas denominaciones) es extensa.

Es pues la conciencia algo extenso o que se verifica en algo extenso, el organismo, función del cual es.

Tal es la prueba más palpable de la materialidad de lo que llaman alma.

[...] El alma es extensa, pues de lo contrario los hechos de conciencia no formarían unidad en su serie, es decir, que el alma no sería idéntica. (CXVII, 39-40)

Con todo este proceso, Unamuno aspiraba a afirmar la unidad del conocimiento o unidad del juicio, pero sin tener que apelar a una unidad externa que sea la que ponga en conexión a las ideas, pues estas se relacionan según su propia espontaneidad, propiciando de ese modo la unidad del alma o de la conciencia. En este sentido, se había referido unas páginas antes al “juicio espontáneo de interioridad”, definiéndolo como “la relación que establecemos entre los hechos internos al reducir la variedad de dichos hechos a la unidad del sujeto (yo)” (CXVII, 27). Y unas páginas más adelante, afirma en la misma dirección que “el juicio es tan solo una resultante” (CXVII, 44).

En primer lugar el juicio es una relación que resulta de las ideas, y el error viene de suponer un algo (substancia) que produce la relación, siendo así que el principio de la relación o llámesele causa no está fuera de las mismas ideas relacionadas, sino que estas por su propia espontaneidad se combinan y producen el juicio. El alma es el resultado de los estados de conciencia.

El resultado o relación suma de los hechos internos llamamos alma, o sea yo,... (CXVII, 41-42)

Aquí vuelve a estar implícita la tendencia del joven Unamuno por atribuir tanto a los hechos como a las ideas espontaneidad, es decir, capacidad de relacionarse por sí mismos. La insistencia en ello se debe a su renuencia frente a la propensión de la filosofía a suponer una substancia como principio motor de la relación de conocimiento entre hechos e ideas, y a ubicar dicha substancia por encima de los hechos y las ideas

cita, sostiene Charles Moeller que: “El aspecto kantiano de los textos sobre la inteligencia y la razón parece innegable;...” MOELLER, Charles. Miguel de Unamuno o la esperanza desesperada. En *Literatura del siglo XIX y Cristianismo*. Madrid: Gredos, 1964, p. 81, nt. 13.

relacionadas. En síntesis, Unamuno se postula contra la tendencia a buscar la razón de los fenómenos fuera de los fenómenos mismos.

Dirán que atribuyo a las ideas espontaneidad, y si por esto se entiende el poder relacionarse por propia virtud es cierto. Para basar mi doctrina de las relaciones, como quiera que vemos formarse nuevas relaciones, es menester atribuir a los hechos espontaneidad y como los internos (ideas) son hechos, poseéla también. La espontaneidad es un supuesto necesario.

Así como nadie busca fuera de los individuos asociados un alma de la asociación para explicarla, así tampoco busco fuera de las ideas relacionadas un alma que las relacione, pues que ellas por su propia espontaneidad se relacionan, es decir, que no pretendo sacar la variedad de la unidad, sino, fiel a mis principios, procedo en inverso. (CXVII, 44-45)

Vemos aquí, tal y como afirmábamos al principio de este capítulo, de qué manera llevó Unamuno el principio de que la unidad procede de la pluralidad del terreno de la metafísica al de la teoría del conocimiento.

Por otra parte, uno de los autores con los que rivalizó en este cuaderno a propósito de los planteamientos que acabamos de ver es Alexander Herzen,⁶²² cuya filosofía materialista discute a partir de varios pasajes de su obra *Análisis fisiológica del libre arbitrio humano -Fisiología de la voluntad-* (1873). La tesis central de dicha obra consiste en que el hombre es libre para ejecutar lo que desea, pero no para desear lo que desea. Existe en el hombre, por tanto, “voluntad de obrar”, pero no “libertad de querer”. A partir de ahí, Herzen indaga en las razones fisiológicas que determinan a la voluntad, concibiendo el organismo humano como un foco de transformaciones materiales condicionado por accidentes externos y por el temperamento. Precisamente, uno de los pasajes que Unamuno cita de la *Fisiología de la voluntad* está dedicado a deducir el proceso del conocimiento en términos puramente fisiológicos (CXVII, 53-54),⁶²³ a lo cual se opone tachando de “materialismo puro” la tesis de Herzen y subrayando su afirmación de que “las impresiones percibidas por su espontaneidad propia se combinan y de sus coacciones deriva la resultante, el pensamiento. El pensar no es efecto del cerebro sino de las sensaciones...” (CXVII, 54) Con objeto de rebatir este enfoque materialista, uno de los autores en que se apoya Unamuno es Jaime Balmes, al que

⁶²² Alexander Ivanovich Herzen (1839-1910). Psicólogo y fisiólogo, desarrolló la mayor parte de su actividad profesional entre Italia y Suiza, escribiendo en italiano la mayoría de sus obras. Herzen fue uno de los psicólogos del siglo XIX que consultó Unamuno durante sus años de juventud, fundamentalmente de cara a la preparación de las oposiciones de Psicología, Lógica y Ética. Ahora bien, en su biblioteca no se conserva la *Fisiología de la voluntad*, que debió consultar en alguna de las bibliotecas que solía frecuentar.

⁶²³ “La masa encefálica *pesa*, pues, las diferentes impresiones percibidas, las múltiples imágenes resucitadas, y según la mayor ó menor intensidad de unas ú otras, trasmite la excitación hacia las raíces de los nervios motores y determina todas las acciones, sean estas las que quieran, desde la más sencilla hasta la más complicada. Nosotros tenemos conciencia de esas *pesadas* que realiza el cerebro, y las denominamos *pensar*, juzgar, reflexionar ó deliberar, según el carácter del pensamiento y la naturaleza de lo que se piensa.” HERZEN, Alexander Ivanovich. *Fisiología de la voluntad* (traducción de Alejandro Ocina y Aparicio). Madrid: Librería de Francisco Iravedra, 1880, p. 63.

acude con objeto de reforzar su tesis acerca de la simplicidad del alma. Para ello, cita en el *Cuaderno XVII* un fragmento de la *Filosofía Fundamental* de Balmes, que entiende como “un inquebrantable argumento contra aquellos materialistas que suponen a la materia substancia distinta de los hechos o fenómenos que son sus manifestaciones.” (CXVII, 44) El texto de Balmes viene a decir, entre otras cosas, que “ateniéndonos únicamente a la naturaleza de los fenómenos internos, se puede demostrar que el sujeto de ellos es una substancia simple.”⁶²⁴

Antes de cerrar nuestro examen del *Cuaderno XVII*, debemos detenernos en un texto recogido en las últimas páginas del mismo, que Unamuno dedica a aclarar ciertos puntos relativos a las nociones empleadas de “substancia” y “absoluto”. Matiza respecto a ambas que se trata de ideas que expresan relaciones, pero sin valor real, es decir, términos propios de un orden ideal. Tal argumento se ciñe al propósito de estas notas filosóficas, que no es otro que incondicionar el conjunto de los hechos, es decir, el Todo, salvando con ello a los hechos de la contingencia.

En otro lugar he analizado la idea de substancia y demostrado a mi ver satisfactoriamente que es una pura idea, cuya realidad externa envuelve contradicción, un supuesto necesario lógicamente como término puramente ideal, pero sin valor real.

¿Hay una substancia pensante? Lo niego. [...]

Parece absurdo no suponer más que fenómenos, pues se dice que estos son contingentes y relativos. Los hechos son relativos por ser los unos por los otros, pero el conjunto es absoluto, lo absoluto y lo relativo son términos relativos. Las ideas de substancia, absoluto, etc, son puramente internas, sin valor real, formadas para dar valor absoluto a los hechos, y que solo indican que el hombre ha incondicionado en su conciencia lo que es condicionado en la realidad.

El hombre va tras lo absoluto e incondicionado que solo se halla en el conjunto.

La idea de absoluto viene de la consideración de sí mismo, el hombre se forma esta idea conociéndose a sí mismo como subsistente como conjunto, como incondicionado. Toda relación como tal es absoluta, y el hombre ha llegado a esta idea de absoluto por el conocimiento de sí mismo, de su conciencia, única relación que conoce como tal relación pura.

Para incondicionar los hechos y hacer absoluto lo relativo, pusieron debajo de estos las ideas de substancia, espíritu, materia, etc., símbolos que expresan relaciones y se han tomado como algo separado y distinto de lo relacionado.

El conocimiento va de lo espontáneo a lo reflejo, del conocimiento de lo relacionado al de las relaciones, y según se cumple este progreso van perdiendo su valor las ideas puras y cuanto la conciencia se haga más objetiva más claro aparecerá la absolutividad de los hechos y se irá viendo que los hechos no suponen nada más allá, que los unos se apoyan a los otros, que son relativos los unos para los otros y que son absolutos cada uno en sí. (CXVII, 93-95)

Este texto deja a las claras la intención de Unamuno de salvar a los hechos de la contingencia, de cara a lo cual, aprovecha para atacar a otra de sus influencias fundamentales de juventud, Hegel. En ese sentido, encontramos en este *Cuaderno XVII* la siguiente afirmación: “Hegel se asustó sin duda de las consecuencias de su sistema y puso la Idea como base para lo que no necesita base. Toda ciencia es una fenomenología y nada más.” (CXVII, 95) Desde ahí, como advertimos en el capítulo dedicado a la

⁶²⁴ Cfr. pp. 559-561.

influencia de Hegel sobre el joven Unamuno, habría que matizar la diferencia entre la *Fenomenología del espíritu* (1807) y la *Ciencia de la Lógica* (1816), y subrayar que el joven Unamuno, según se desprende del texto citado, se sabría partidario más bien de la primera, donde Hegel trazó un camino metodológico que partía de los hechos hacia la Idea, mientras que en la *Ciencia de la Lógica* era la Idea el presupuesto de donde se partía.⁶²⁵ Aunque lo que realmente determina que el vasco llegase a esa conclusión es la fuerte dosis positivista que entonces impregnaba su pensamiento.

En el *Cuaderno XXIII*, Unamuno vuelve a insistir en estas máximas relativas a la teoría del conocimiento apuntadas en el *Cuaderno XVII*, precisándolas y, al mismo tiempo, empezando a cuestionarlas. Uno de sus propósitos aquí sigue siendo salvar a los hechos de la contingencia, y para ello, su primer interlocutor es David Hume, al que acude con vistas a adentrarse en la distinción entre necesidad y contingencia. Hume había basado su teoría del conocimiento en la división de las percepciones en impresiones e ideas, subrayando que las ideas derivan siempre de las impresiones originarias, de modo que cada idea tiene su impresión correspondiente y viceversa. Ahora bien, Hume distinguió asimismo entre dos clases de conocimiento: el de “relaciones de ideas”, que constituye el dominio del conocimiento cierto, basado en las operaciones con contenidos ideales y fundado en el principio de no contradicción; y el de las “cuestiones de hechos”, basado en la experiencia. Partiendo de ahí, consideraba que las proposiciones sobre hechos son contingentes y solo probables, mientras las proposiciones sobre relaciones de ideas, que sería el caso de los principios matemáticos, son necesarias y ciertas. Unamuno, cuyo objeto no era otro que salvar a los hechos de la contingencia, se vio a este respecto enfrentado con el filósofo británico, ante el cual aduce que también los hechos pueden contemplarse como necesarios.

Se llama necesario a aquello cuyo opuesto no se concibe y contingente en el caso contrario.

De aquí deducen que los principios matemáticos son necesarios y los hechos contingentes, y estos tienen menos evidencia que aquellos, porque se concibe su opuesto. Tal es la doctrina de Hume.

Pero yo estoy tan cierto de que tengo en la mano un objeto que llamo pluma como que de $2+2=4$. (CXXIII, 2-3)

No se quedará aquí el pensador vasco, sino que al citado ejemplo de la pluma, añade el ya clásico dentro de sus manuscritos juveniles ejemplo del tintero.

En efecto, dada la idea del 2 y la del cuadrado matemático, su relación $2^2 = 4$ es necesaria, y no se concibe de otro modo. En cambio yo no concibo que el tintero que veo sobre la mesa no esté sobre ella. El hecho aquí es que en este momento presente y en tal lugar veo el

⁶²⁵ Cfr. p. 582.

tintero y es claro que no concibo que dado este hecho pueda ser de otro modo. Dado el hecho no puede ser sino como es, como dadas las ideas no pueden ser sino como son. Pero me dirán que lo necesario no son las ideas sino su relación, a lo que contesto que todo hecho y toda idea es relación. Por otra parte, al juzgar que un hecho es contingente lo hacemos porque tenemos la *idea* de aquel hecho en otra relación, pero aquí comparamos el hecho con su idea. Es decir, porque a lo espontáneo podemos oponer lo reflejo llamamos a aquél contingente, pero un hecho en cuanto hecho no puede ser de otro modo que como es, y el tintero este que veo ahora sobre la mesa no lo puedo ahora ver sobre el suelo. [...]

En realidad, necesario es aquello cuyo opuesto no se concibe y contingente lo contrario, de donde se ve que la distinción entre necesario y contingente es puramente lógica y resulta también de aquí que todo principio excogitado para reducir lo contingente a lo necesario será puramente lógico. Y es un error y un abuso de extralimitación de las facultades dar valor real a una distinción lógica y llevar dicha distinción, que sólo vale en lo reflejo, a lo espontáneo.

De ahí que cuando se dice los hechos son contingentes, luego exigen un hecho necesario, se discurre mal. Debe decirse la idea del hecho es contingente, luego precisa la idea de un hecho necesario, cuya idea nunca pasa de idea. (CXXIII, 3-4)

Vemos pues, cómo Unamuno vuelve a apelar a uno de los principios fundamentales de su primera epistemología, que en el *Cuaderno XVII*. Me refiero a su afirmación de que las ideas expresan relaciones, pero sin valor real, es decir, que se trata de términos propios de un orden ideal o lógico. Ahí es donde sitúa la distinción entre lo necesario y lo contingente abierta por Hume, que no niega, pero sí matiza que se trata de una distinción puramente lógica, sin valor real, únicamente válida en lo reflejo y que, por ende, no se puede llevar a lo espontáneo, al régimen los hechos. En esta dirección, afirma unas páginas después: “El principio de necesidad es una ley del pensamiento que está fuera de la experiencia, es un principio axiomático a priori.” (CXXIII, 3-4)

Unamuno centra también buena parte de las páginas de este cuaderno dedicadas al problema del conocimiento a consolidar su afirmación de que el punto de partida de toda indagación gnoseológica son los hechos; afirmación que vuelve a adquirir aquí el carácter de “axioma”. “Estoy canso de repetir que el hecho es axiomático, en él no cabe la contradicción,...” (CXXIII, 39) Dicho axioma, si bien es en los cuadernos *Apuntes de Filosofía I* y *Filosofía Lógica* donde encontró un desarrollo teórico más preciso, ya se venía esbozando desde cuadernos anteriores, como el *Cuaderno XVII* y este *Cuaderno XXIII*. En estos textos, Unamuno va a insistir en esa línea fenomenista a la hora de abordar el problema del conocimiento, como podemos verificar en la siguiente afirmación: “Solo existe lo que se percibe por los sentidos, y lo que es es, es como es y ni debe ni puede ser de otro modo que como es. Este es el resumen y quinto extracto de toda mi filosofía.” (CXXIII, 40) A partir de afirmaciones como esta, Ereño Altuna se ha referido al procedimiento del joven Unamuno en estas primeras reflexiones filosóficas como un “fetichismo del hecho”, que fue lo que le llevó a la reducción del problema del conocimiento y de la ciencia misma al régimen de los hechos.

Para escapar a las borracheras y fantasías idealistas del romanticismo, Unamuno parece haber hecho suyo el lema ‘la ciencia se hace con hechos’, es decir, un ideal de ciencia que se puede llamar empirista y baconiano. Inspirarse en las ciencias de observación a las que se convierte en modelo de conocimiento; hacer de la ciencia una especie de nuevo sacerdocio que exige [...] la devoción incondicional e impersonal a los hechos, [...]; desconfiar de las ideas e hipótesis generales, [...]; poner en primer lugar de la escena a los hechos, [...]; evitar, por lo tanto, en nombre del ideal de la objetividad perfecta, los efectos perversos de las pasiones y del espíritu de partido, o finalmente la idea, típicamente positivista, de una ciencia acumulativa, que se haría poco a poco,...

Volviendo sobre el *Cuaderno XXIII*, otro de los apoyos de que se sirve aquí Unamuno es el filósofo español Juan Luis Vives, de cuya obra *De prima philosophia - Sobre la filosofía primera-* (1531), toma la siguiente cita: “Naturaliter dicuntur iudicari quae ab omnibus eodem modo et semper, ut quae usurpantur a sensibus. Quod naturaliter est, non potest esse ex falso.” Es decir: “Llamamos natural al juicio que es siempre y para todos el mismo, como es el que versa sobre las cosas que conocemos por los sentidos. Lo que es natural no puede ser falso.”⁶²⁷ Esta infalibilidad del testimonio de los sentidos es lo que le conduce a Vives, con vistas a reforzar su afirmación sobre la axiomaticidad del régimen de los hechos.

Por otro lado, el filósofo vasco también considera aquí de capital importancia distinguir entre el “hecho” y la “idea del hecho”. A este respecto, adscribe “el hecho” a lo inconsciente y espontáneo, y la “idea del hecho” a lo consciente y reflejo, y subraya que uno y otro toman cuerpo en la “sensación” y en la “percepción”, respectivamente.

Hay dos direcciones científicas, la descendente y la ascendente. La una baja del hecho, la otra sube de él. En ambas es lo inmediato, lo espontáneo el punto de partida.

En la descendente se analiza el hecho y se vuelve a reconstruirlo, se procede por diferencias.

En la ascendente se sintetizan los hechos y se procede por analogías.

Es decir, que en la una partimos del hecho conciente (conocido) a sus determinaciones inconcientes (desconocidas); en la otra, del hecho a la idea, mejor dicho, de la idea del hecho.

Por bajo del hecho está lo inconciente, el hecho es lo inconciente-conciente, en cuanto inconciente hecho (espontáneo), en cuanto conciente idea del hecho (hecho reflejo) como inconciente sensación, como conciente percepción. La idea es lo puramente conciente. Es decir que en el paso de lo puramente inconciente a lo puramente conciente, de la Nada al Ser, hallamos lo inconciente-conciente, el hecho, el Werden.”⁶²⁸ (CXXIII, 21-22)

⁶²⁶ UNAMUNO, Miguel de. *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca* (estudio introductorio, edición y notas de José Antonio Ereño Altuna). Bilbao: Beitia, 1997, p. 47.

⁶²⁷ Conviene subrayar, como el propio Unamuno hace expreso en el manuscrito, que la cita no la toma directamente de Vives sino de la obra de Menéndez Pelayo *La Ciencia Española*: “Vives, en el libro I *De prima philosophia*, declara *natural é infalible* el testimonio de los sentidos y de la experiencia: *Naturaliter dicuntur iudicari quae ab omnibus eodem modo et semper, ut quae usurpantur a sensibus. Quod naturaliter est, non potest esse ex falso*; que, traducido, es: ‘Llamamos natural al juicio que es siempre y para todos el mismo, como es el que versa sobre las cosas que conocemos por los sentidos. Lo que es natural no puede ser falso.’” MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino. *La Ciencia Española*. Madrid: Imprenta Central a cargo de Víctor Saiz, 1879, p. 302. Asimismo, hemos de mencionar que esta misma cita de Vives la vuelve a recoger en el cuaderno *Filosofía Lógica* (FL, 20-21).

⁶²⁸ Aunque aquí no lo menciona explícitamente, Unamuno está haciendo referencia a la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, donde figura esta identificación del Ser y la Nada. Puesto que ese aspecto ya lo hemos

Como vemos, la exclusiva radicalidad que Unamuno otorga al “hecho” en el proceso del conocimiento no deja lugar a dudas: “El hecho debe explicarse por el hecho, o renunciar a toda explicación reconociendo los límites de la ciencia.” (CXXIII, 24) Con esta afirmación cierra sus reflexiones del *Cuaderno XXIII* en torno al problema del conocimiento, que contrastan con otras reflexiones recogidas en las últimas páginas del mismo, donde empieza a atisbar la tentación de sobrepasar el límite de los hechos. No obstante, dejaremos esta cuestión de momento en suspenso por tratarse de un asunto reservado para el epígrafe “Los límites de la razón y las tentaciones de la fe”, donde será desarrollado en profundidad.

III.2.2.1.4. Proyecto de una metafísica positivista: *Apuntes de Filosofía I* y *Filosofía Lógica*

Entre 1885 y 1886, Unamuno intensificó extraordinariamente sus reflexiones en torno a la metafísica, la epistemología y la teoría del conocimiento, como acabamos de analizar desde el *Cuaderno XVII* y el *Cuaderno XXIII*, y como evidencian asimismo los cuadernos *Apuntes de Filosofía I* y *Filosofía Lógica*, todos ellos redactados en el periodo comprendido entre esos años. A continuación, nos centraremos en el análisis de estos dos últimos, tomando en consideración que *Apuntes de Filosofía I* hizo las veces de borrador de *Filosofía Lógica*.⁶²⁹

Empezando por *Apuntes de Filosofía I*, la articulación con la problemática gnoseológica que acaparaba por entonces el horizonte intelectual de Unamuno, como hemos visto en el capítulo anterior, se hace evidente desde sus primeras notas:

Punto de partida.

El punto de partida son los *hechos*, entendiendo por *hecho* lo mismo una representación sensible que una idea (hecho intelectual).

En cada fenómeno están combinados el hecho real y puramente externo y la idea que de él tenemos. Conocer es clasificar y conocer un hecho es incluirle en tal idea. (FI, 1)

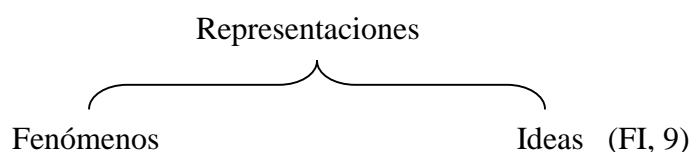
En primer lugar, hemos de subrayar la apelación al “punto de partida”, que se repetirá en los cuadernos de notas cada vez que el joven Unamuno aborde su intento de reconstrucción de la metafísica.⁶³⁰ Ese “punto de partida”, en cuanto primer paso del

analizado en el capítulo dedicado a la influencia de Hegel sobre el joven Unamuno, remitimos al mismo. Cfr. pp. 584-586.

⁶²⁹ Esta condición de “borrador” ha sido subrayada también por Zubizarreta, al observar que en “estas *Notas de Filosofía* aparece gran parte del material de *Filosofía Lógica*.” ZUBIZARRETA, Armando. *Tras las huellas de Unamuno*. Madrid: Taurus, 1960, p. 28.

⁶³⁰ Esta idea del punto de partida, Cirilo Flórez la relaciona con “la crítica nietzscheana de la modernidad”, en el sentido de que lo que el pensador vasco acomete, como tantas otras filosofías de su tiempo, es una redefinición del proyecto de la modernidad, una vez puestas en pie sus debilidades y su

proceso del conocimiento, lo sitúa en “el testimonio inmediato de los sentidos” (FI, 3), al igual que había hecho en los cuadernos anteriores, si bien precisando aquí con mayor rigor los conceptos de que estaba haciendo uso. En esa dirección, matiza que el “hecho” o “fenómeno” incluye tanto a la representación sensible como a la idea de esa representación que tenemos en nuestra mente y que forma parte de un “complejo de representaciones”. Asimismo, en este afán de precisión terminológica, desarrolla a lo largo del cuaderno de diferentes esquemas como el siguiente, relativo al concepto de “representación”.



A partir de este esquema, Unamuno sostiene que: “El punto de partida es la representación, que podemos distinguir en ella, hechos sensibles y externos, fenómenos los llamaré, e ideas.” (FI, 8-9) La “representación”, pues, es el nuevo concepto que, a modo de sustituto de la noción de “hecho”, demarca el punto de partida del conocimiento, aglutinando por un lado a los hechos o fenómenos entendidos como representaciones sensibles, y por otro, a las ideas de esas representaciones. Ahora bien, no debemos entender desde aquí a los fenómenos y las ideas en cuanto parcelas aisladas, pues el propio Unamuno insiste en la estrecha relación que los une dentro del proceso del conocimiento como “materia” y “forma” del mismo, respectivamente: “Todo fenómeno es una idea pues nos aparece y nos aparece como idea. Toda idea es un hecho incoado. [...] El fenómeno es la materia, la idea la forma del conocimiento, o sea de la representación.” (FI, 9)

Continuando con este procedimiento de precisión terminológica, el joven pensador vasco se detiene también en las dos nociones que en la tradición filosófica han predominado como protagonistas del proceso del conocimiento, el sujeto y el objeto. Ambos se distinguen a partir del denominado “complejo de representaciones”, es decir, del ámbito donde la idea o “hecho intelectual” se articula con el “hecho sensible”. Allí, corresponde al sujeto ser el “soporte de las representaciones”, relativo al mundo de las

fracaso. “El planteamiento unamuniano del punto de partida de la filosofía está íntimamente relacionado con la crítica nietzscheana de la modernidad.” FLÓREZ MIGUEL, Cirilo. Unamuno, la Generación del 98 y la crisis de la filosofía en la Europa finisecular. En *Filosofía Hispánica Contemporánea: El 98* (edición de Roberto Albares, Antonio Heredia Soriano y Ricardo Piñero). Salamanca: Universidad de Salamanca, Fundación Gustavo Bueno y Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana, 2001, p. 132.

ideas, y al objeto, ser la materia de las representaciones mismas, relativo al mundo de los hechos sensibles.⁶³¹ Sendas parcelas, desde su articulación en el proceso del conocimiento, suponen la consumación del mismo: “el objeto se identifica con la representación, el número con el fenómeno, detrás de éste nada conocemos” (FI, 4). Tendríamos, por tanto, que el punto de partida del conocimiento es la “representación”, entendida como articulación entre hechos e ideas, si bien, dentro de la representación, el hecho antecede a la idea, es decir, la dimensión sensible a la intelectual. A esta precisión terminológica, de índole positivista, es a la que parece apuntar aquí Unamuno, tanto con el concepto de representación como con la distinción entre sujeto y objeto.

La otra gran clave de este planteamiento epistemológico es la identificación entre el ser y el conocer, a partir de la cual, reduce la metafísica a la teoría del conocimiento, como había venido anunciado en cuadernos anteriores y como, en definitiva, había sido la pretensión de la epistemología moderna.

Ser una cosa es aparecérsenos o poder aparecérsenos. Es todo lo que se nos aparece o puede aparecérsenos, sea como hecho externo, sea como idea. [...]

Existir es ser en espacio y tiempo determinados, es obrar un objeto. Existe una cosa en cuanto obra; existe una idea en cuanto obra en nosotros y puede traducirse en hechos. La existencia de la idea proviene de que es la fase intelectual de un hecho fisiológico, que como tal obra en nosotros y puede obrar al exterior. La idea es pues un hecho, así como todo hecho puede llegar a ser idea.

[...] Se habla de las cosas como son fuera del fenómeno en que las conocemos, pero las cosas son fenómenos y el fenómeno no puede existir fuera de sí. Todo proviene de la manía de buscar algo uno, inmutable. Uno e inmutable es el todo y nada más.

El punto de partida no es la representación, sino las representaciones, no es el todo como unidad, sino el conjunto de las partes como pluralidad. (FI, 4-6)

Antes de detenernos adentrarnos en la distinción entre estas nociones de “ser” y “existir”, convendría subrayar la importancia de la concepción del “todo” como pluralidad, que Unamuno empleó primero en orden a la metafísica, para llevarla posteriormente al terreno de la teoría del conocimiento. Al igual que en cuadernos anteriores, también aquí refuta la afirmación de que “todo” procede de la unidad, si bien lo hace a propósito del proceso del conocimiento, incidiendo en que conocemos no a partir de la simple observación sensible de un hecho, sino a partir de la integración de ese hecho en el conjunto de la representaciones o hechos intelectuales, concebido aquí como un “todo”. Ese es el “todo” al que se refiere, que no se define como unidad sino como “pluralidad”. A eso apunta Unamuno cuando afirma reiteradamente que “el punto de partida son los hechos”, matizando que, de cara a la articulación de la metafísica con

⁶³¹ “Dentro de la Representación total o complejo de representaciones es donde se diversifican la noción de objeto y la de sujeto; llamando objeto al mundo de los hechos sensibles y sujeto al mundo de las ideas.” FI, 1.

la teoría del conocimiento, es conveniente hablar de “los hechos” antes que de “el hecho”, pues se trata de subrayar la idea de pluralidad frente a la de unidad. En cuanto a la distinción entre “ser” y “existir” con que comenzaba el fragmento citado, concibe el “ser” como relativo a aquello “que se nos aparece o puede aparecérsenos”, es decir, como relativo al conocimiento, y el “existir” como aquello que “obra” sobre un sujeto y está por encima del conocimiento, por lo que sería relativo al terreno de la metafísica. Se trata de una distinción central, pues seguirá insistiendo sobre ello en este cuaderno con objeto de dotar de una mayor precisión conceptual a la diferenciación entre ser y existir a partir de su relación con la distinción entre el hecho y la idea. Al fin y al cabo, el objetivo de fondo era articular metafísica y teoría del conocimiento.

Existir es obrar; ser es distinguirse.

La representación sensible *existe* y es; primero existe, luego es (es conocido, nos aparece), la idea *es* y existe; primero *es*, se distingue de otras, después obra y se manifiesta. La representación existe en espacio y tiempo, y es en idea, la idea existe en el hecho y como hecho. (FI, 13)

Antes de seguir adelante, conviene retomar también una afirmación del comienzo de este cuaderno, según la cual: “Conocer es clasificar y conocer un hecho es incluirle en tal idea.” (FI, 1) Por un lado, se reafirma aquí la insistencia de Unamuno en la conveniencia de no hablar de “representación” sino de “complejo de representaciones”, pues es ahí donde se produce esta inclusión del hecho en la idea. Por otro lado, partiendo de esta consideración, establece que conocemos, es decir, clasificamos “por oposición y semejanza” (FI, 7), y que conocemos “según analogía y diferencia” (FI, 8), siendo el marco de esta operación el “raciocinio inconciente”. Se trata de una tesis central de su planteamiento epistemológico, sobre la cual ya había incidido en el *Cuaderno XXIII* y volverá a hacerlo en el artículo “Del elemento alienígena en el idioma vascongado” (1886).⁶³² Ahora bien, en este último, lleva dicha tesis del terreno filosófico al de la filología, afirmando así la necesidad de partir de los hechos en toda investigación.⁶³³ Podemos deducir, pues, que estamos ante una de las bases de la epistemología del joven Unamuno, que además tendría consecuencias no solo en sus escritos filosóficos sino también en sus indagaciones filológicas. Sin

⁶³² En el cuaderno, escribe: “La ley primera del conocer es la de la oposición en la semejanza y la semejanza en la oposición.” CXXIII, 39. Y en el citado artículo, afirma que “la ley primordial del conocer es la ley de la oposición y la semejanza.” OCE, IV, 127. A esto, añade poco después: “La ciencia es la generalización e integración creciente del conocimiento; el reducir las ideas a ideas más generales y explicar un hecho es referirlo a otros hechos, generalizarlo. Conocer es clasificar.” OCE, IV, 128.

⁶³³ “Hoy que la corriente experimentalista lleva la ciencia Dios sabrá a dónde, crece y arraiga la filología, [...] se acumulan hechos, y de ellos se deja deducir la ley. [...] el papel de hombre de ciencia debe ser más pasivo que activo, refrenar la imaginación y aguzar el análisis.” OCE, IV, 120-121.

embargo, en su madurez se retractará don Miguel de esta tesis, aludiendo al “vicio de clasificacionismo”.⁶³⁴

Por otra parte, de esta tesis basada en que “conocer es clasificar” y en que conocemos “según analogía y diferencia”, deriva Unamuno una primera conclusión, que será central en el orden epistemológico: “*Todo conocimiento es relativo.*” (FI, 6) Con ello, estaba negando la posibilidad de un conocimiento absoluto al alcance del ser humano,⁶³⁵ aduciendo que este solo puede conocer por relaciones, según “oposición y semejanza” y “analogía y diferencia”. Este planteamiento, además, permanecerá en textos de juventud posteriores, como la *Carta a Juan Solís*.⁶³⁶ Aunque donde alcanza un desarrollo más preciso es en *Apuntes de Filosofía I*. De hecho, unas páginas más adelante, vuelve Unamuno a abordar esta tesis, nuevamente al hilo de la distinción entre ser y existir, y con vistas a negar la posibilidad de un conocimiento absoluto.

Las cosas *existen* con relación unas a otras y a nosotros; nosotros con relación a ellas. Lo que no conocemos no es que no exista para nosotros sino que nosotros no existimos para ello.

[...] Lo inconcebible no puede ser; lo imposible no puede existir; pero como para ser hay que existir, aunque solo sea como idea, y para existir hay que ser, lo inconcebible y lo imposible en la ciencia absoluta se identifican; en la nuestra no, porque *existen* muchas cosas que para nosotros *no son* tales. En cambio, todo lo concebible es posible, pero solo como idea.

El ideal como término humano; el ideal, la ciencia absoluta y la perfecta adaptación.

El pensar (ser) y el existir. Identificación del ser y el existir en la ciencia absoluta, en la cual sólo será lo que exista y existirá lo que sea; sólo tendremos por concebible lo posible.

¿Es asequible la ciencia absoluta?

Infinita complejidad del mundo.

La metafísica es la ciencia que determina las condiciones de la ciencia absoluta.

La realidad científica es el fenomenismo; la idealidad, la racionalización de todo. (FI, 21-23)

Adonde quiere llegar Unamuno es a ese concepto de “ciencia absoluta” que representa el ideal del conocimiento humano y que, siendo ideal, es inalcanzable para el hombre, pues está más allá de sus posibilidades cognoscitivas. A lo que ha de ceñirse el conocimiento humano, pues, es al ámbito de lo relativo. Ahora bien, esto no implica que

⁶³⁴ En esos términos se expresa en una carta a Marcelo Rivas Mateos del 1-I-1918: “este vicio de clasificacionismo, es la manía de clasificar por clasificar, sin fin ulterior. Diríase que se padece aquel error fundamental de la filosofía mecanicista de Spencer; el error de que conocer es clasificar. Con lo que se quita al conocimiento su origen intuitivo.” UNAMUNO, Miguel de. *Epistolario inédito*, vol. II (edición de Laureano Robles). Madrid: Espasa-Calpe, 1991, p. 63.

⁶³⁵ “Conocimiento absoluto, esto es, desligado sería aquel que para ser conocido no exigiera otro conocimiento. / Esto sólo podría ser de dos maneras; o conociéndolo todo en un conocimiento único, en un acto de conocer, el todo como conjunto de todas sus menudas partes, un conocimiento como los teólogos suponen ser el divino, cosa que no es preciso demostrar no la encontramos en hombre alguno. O conocer algo sin referirlo a otro, en sí, sin presuponer otro conocimiento. Esto segundo no puede darse.” FI, 6-7.

⁶³⁶ “Conocer es distinguir, o sea clasificar. Se dice que se conoce una cosa cuando se la distingue de las demás, cuando se la clasifica según género y especie siguiendo sus analogías y diferencias. [...] Para conocer es pues menester que el objeto conocido tenga cualidades que no tienen los demás, o no tenga las que los demás tienen. [...] / De aquí se sigue que no se puede conocer una cosa sino relacionándola con las demás, que todo objeto de conocimiento es relativo.” CJS, 1.

la articulación entre la metafísica y la teoría del conocimiento no sea posible. Se trata de marcar sus límites, quedando circunscrita la metafísica como ciencia absoluta a lo ideal, mientras la teoría del conocimiento humano fijaba sus límites en lo real. Sobre estas bases, el joven filósofo vasco plantea la posibilidad de la ciencia absoluta como inasequible e invoca a la radicalidad del hecho como único punto de partida legítimo del conocimiento. Se posicionaba así, aun sin mencionarlo expresamente, frente a las vanas pretensiones del idealismo alemán y de todo idealismo cifrado en la aspiración a un Absoluto. A partir de estas bases esgrimidas en torno a la relatividad del conocimiento, Unamuno edifica su concepto de verdad, que plantea como consecuencia de una correcta clasificación, ejecutada según analogía y diferencia, fundada en representaciones, y exenta de toda idealidad. “La verdad se basa en la certeza. Conocimiento verdadero es el conexasiónado con los demás, deducido de lo cierto.” (FI, 15) Por otra parte, puesto que conocer consiste en clasificar, el error no puede derivar sino de una “mala clasificación”. Pero el pensador vasco va a ir un poco más lejos al hundir las raíces del error en la egoísta propensión del hombre a abarcarlo todo; propensión que choca con sus intrínsecas limitaciones cognoscitivas.

Nuestro intento es completar el conocimiento, establecer conexión entre todas nuestras ideas.

Hay un proceso de adaptación del mundo de las ideas, del conocimiento, al mundo de las representaciones, a lo conocido; de la ciencia actual y real a la ideal. En cada momento del proceso buscamos una unidad en el conocimiento, una conexión entre las ideas, conexión que no puede ser regulada por la conexión real de las representaciones correspondientes, que no conocemos en toda su intensidad, y esta conexión puramente ideal, sin correspondencia externa, forma el error.

[...] No nos reducimos a ignorar y cubrimos las lagunas de nuestra ignorancia con errores.

No nos reducimos a conocer por retazos, a poseer un mundo fragmentario como conocido, y queriendo completarlo incluimos en él error.

Pero el error tiene un fundamento real como toda idea tiene un origen representativo. El error es dar a una idea más extensión o más intensidad de la que tienen; referir representaciones que recibimos fragmentariamente a una clase conocida, clasificarlas como tal idea. (FI, 32-33)

En esa misma dirección se orientan las consideraciones recogidas por Unamuno al final de este cuaderno en torno a la lógica, disciplina filosófica que divide en tres vertientes: lógica polémica o inquisitiva, lógica didáctica, y lógica oratoria. Según su criterio, la lógica polémica sería aquella que se define en torno a su fin, que no es otro que la búsqueda “desinteresada y puramente objetiva de la verdad, de la verdad como último fin, fin sustantivo, no para fines ulteriores o de aplicación.” (FI, 58) La lógica didáctica, que equivale a la lógica de los escolásticos, tendría su objeto en la enseñanza de las verdades adquiridas, pero no en su búsqueda. Y finalmente, la lógica oratoria sería aquella cuyo fin es la persuasión, aun a costa de la verdad, y cuyo procedimiento

consiste en “discurrir con el deseo, no con la razón, partir de la constitución psíquica o subjetiva del hombre, no de la constitución objetiva de las cosas, mantener la fuente de la ilusión” (FI, 62). Como podemos sospechar, Unamuno se reconoce partidario de la lógica polémica, al tiempo que rechaza tanto a la lógica didáctica como a la oratoria, si bien es sobre esta última sobre la que descarga con mayor virulencia su crítica. “La lógica oratoria -dice- ha dejado funestos rasgos” (FI, 59), y entre estos, destaca el tópico ciceroniano según el cual, “el consentimiento unánime de los pueblos es prueba de verdad” (FI, 61), al considerarlo relativo a una creencia, no a una verdad objetiva. A mi juicio, lo que late en el fondo de estas consideraciones no es sino una actitud crítica por parte del joven Unamuno frente a todo subjetivismo y de defensa de la objetividad de las representaciones y, por ende, del conocimiento en la línea del positivismo. Esto explicaría el ataque que despliega aquí contra el “idealismo subjetivo”, que enfoca sobre dos literatos, Tolstoi y Gautier, al considerarlos presos de dicho idealismo, pues llegaron a concebir que solo existía el yo, de modo que “los objetos no eran objetos sino apariencias que aparecían y desaparecían según atendía o no a ellos.” (FI, 23) Frente a estas versiones literarias del idealismo subjetivo, el pensador vasco emplea como herramienta el “principio de analogía”, desde el cual, sostiene que los fenómenos que aparecen ante una persona operan del mismo modo ante todos, pues “les acompaña en su conciencia un complejo de fenómenos internos análogos a los que forman nuestra conciencia.” (FI, 26) Es decir, que a los hechos externos se corresponden ideas internas que residen en la conciencia, y que obran según el principio de analogía. Sobre este punto, hemos de tener en cuenta que Unamuno considera que el sistema nervioso y el cerebro en sus funciones, sus estructuras y sus combinaciones equivalen a la estructura de todas las combinaciones de materia en el mundo. “El mundo es tal como se refleja en nosotros, que formamos parte de ello, y tal como se reflejará en todos los seres.” (FI, 44) Y el fundamento de esa analogía, a ojos de Unamuno, no es subjetivo sino objetivo, pues objetiva es la base de la representación: “que toda cosa se es en sí misma como representación, tal y como a nosotros se nos aparece, que la representación es la realidad objetiva.” (FI, 41)

Otro de sus rivales en esta particular cruzada unamuniana contra el subjetivismo fue el filósofo británico John Stuart Mill, frente al cual vuelve a postular el carácter real y objetivo de la representación.

A diferencia de Stuart Mill creo que la representación es algo objetivo, real, externo. A esto me argüirán que en la representación pone algo el sujeto representante, luego tiene algo de subjetivo. Contesto a esto que lo que recibe la representación y lo recibe a su modo es el

organismo, organismo que, aunque nuestro, nos es tan objetivo como el mundo exterior. El sujeto es propiamente la conciencia, y todo lo que está fuera de la conciencia, incluso la parte que nuestro organismo pone en el recibir y transformar la sensación, es objetivo. Hay conciencia objetiva, que es la inconciencia, o sea un grado de la conciencia total. El mal está en que no tenemos un término para expresar la conciencia total de que son especies o grados la inconciencia y la conciencia. (FI, 44-45)

Antes de adentrarnos en esta noción de “conciencia”, conviene que nos detengamos un momento sobre el planteamiento gnoseológico de John Stuart Mill, que se basaba en que los hechos psíquicos son estados elementales, producto de las impresiones generadas por la experiencia. Desde ahí, defendía Mill el origen empírico de todas nuestras representaciones y la asociación psicológica que, a su juicio, regía las funciones superiores del espíritu. Y es que para Mill, la convicción de que existe un mundo fuera del sujeto se sostiene gracias al carácter inseparable de las asociaciones psicológicas, según las cuales, los hechos que corresponden a las ideas acaban por parecer inseparables en la realidad. En definitiva, todo se reduce a estados de conciencia que se coordinan desde el yo, y esto implica que la creencia en la objetividad del mundo exterior no sería sino una ilusión producida por una asociación psicológica inseparable.⁶³⁷ Frente a este planteamiento, Unamuno arguye que las sensaciones responden a fenómenos que se corresponden con lo que llega a nosotros por vía de la representación, es decir, que la representación representa, valga la redundancia, a lo real objetivo, que es su fundamento. Por ello, establece insistentemente a lo largo de los cuadernos que hay que buscar la razón de los fenómenos en los fenómenos mismos.

Volviendo al fragmento anteriormente citado, es preciso reparar también en la relación entre la conciencia y la inconciencia a la que apunta ahí Unamuno. Como vemos en el texto, abre una distinción entre la “conciencia objetiva” o inconciencia, y la “conciencia” subjetiva, y sitúa sobre ambas a la “conciencia total”, aglutinadora de lo conciente y lo inconciente. Pues bien, sobre esa noción de “conciencia total” se apoya para construir su planteamiento epistemológico, que intenta alejarse del subjetivismo,

⁶³⁷ Aunque no hemos encontrado ninguna referencia textual directa en el cuaderno *Apuntes de Filosofía I*, cabe abrir la posibilidad de que Unamuno desarrollara esta contienda con Mill en diálogo con una de las obras del filósofo británico que figuran en su biblioteca personal, su famosa *System of Logic Ratiocinative and Inductive -Sistema de lógica inductiva y deductiva-* (1843). MILL, John Stuart. *System of Logic Ratiocinative and Inductive*, 2 vols. London: Longmans, Green, Reader and Dyer, 1872. CMU, u-1799/1800. Abro esta hipótesis porque, a propósito de la idea que recoge Unamuno en el presente texto, podemos encontrar en su edición del *Sistema de Lógica* un texto que ilustra el subjetivismo al que se refiere su comentario y que fue subrayado con lápiz por él mismo: “that *all we know* of objects is the sensations which they give us, and the order of the occurrence of those sensations.” MILL, John Stuart. *System of Logic Ratiocinative and Inductive*, vol. I. London: Longmans, Green, Reader and Dyer, 1872, p. 65. CMU, u-1799. “que *todo lo que nosotros conocemos* del objeto, consiste en las sensaciones que nos da y en el orden en el cual estas sensaciones se producen.” MILL, John Stuart. *Sistema de lógica inductiva y deductiva* (traducción de Eduardo Ovejero). Madrid: Daniel Jorro, 1917, p. 70.

aunque teniendo en cuenta que es en la conciencia donde acontece el proceso del conocimiento.

No hay nada conocido fuera de la conciencia, sino fuera del sujeto. La conciencia es el complejo de todo lo actualmente conocido por el sujeto. Fuera de la conciencia no hay más que representaciones desconocidas (pero conocibles) tanto extensiva como intensivamente; porque hay representaciones conocibles, que actualmente no conocemos y otras que no conocemos en toda su interioridad (el microscopio).

Buscar la razón de la representación fuera de la representación misma es buscar la razón de la realidad fuera de la realidad. (FI, 26-27)

Conviene subrayar que Unamuno plantea a la conciencia y la inconciencia formando una serie, con un límite de separación cambiante entre ambas en función de la “intensidad” con que los contenidos alcanzan la percepción. Sobre esa base, afirma que: “Una percepción inconciente es una combinación dinámica cuya intensidad no la permite llegar a la conciencia, pero es en sí una representación de la misma naturaleza que la representación conciente, pues no hay límite fijo entre las dos, sino que forman una serie.” (FI, 40) En este punto, resulta operativa la influencia de Herbart, cuyos planteamientos conocía a través de *La psicología alemana contemporánea* de Ribot.⁶³⁸ De ahí es de donde extrajo las referencias a la relación entre la conciencia y la inconciencia, basada en que las distintas representaciones mantienen entre sí una relación de oposición dentro de la “conciencia total”, y en que el que queden a nivel inconciente o pasen al nivel conciente depende del grado de intensidad de cada representación. Si se da una pérdida de intensidad, se produce lo que Herbart denomina “detención” o *Hemmung*, quedando esa representación a nivel inconciente. En cambio, si el grado de intensidad es fuerte y propicia que las representaciones queden en un estado de “oposición recíproca”, tal representación pasará a la conciencia, que quedaría definida así como unidad de representaciones conscientes. Estos argumentos se completan con un fragmento de *Apuntes de Filosofía I*, en el que Unamuno sostiene que la intensidad de la percepción inconciente depende de la complejidad y vivacidad de la función, pero matiza que aun en el caso de que la intensidad no le permita llegar al nivel de la conciencia, ello no le exime de ser una representación, pues lo es en sí. Todas las ideas recibidas persisten así bajo forma inconsciente y como combinación dinámica en la “memoria”. Sobre esa base, afirma:

Como toda idea recibida persiste (por lo que comúnmente llamamos memoria) bajo forma inconciente y como combinación dinámica, y como quiera que toda combinación dinámica es una función actual, función representada por idea, se puede decir que tenemos representaciones actuales de todas las representaciones recibidas y de todas las ideas formadas. (FI, 40)

⁶³⁸ Cfr. pp. 648-652.

Un último aspecto que habría que considerar dentro de este cuaderno *Apuntes de Filosofía I* es relativo a la fe, de la que Unamuno se ocupa al final del mismo. El móvil que le conduce aquí a desarrollar una crítica de la fe consiste en que es la fe lo que mueve al hombre a buscar la razón de los fenómenos fuera de los fenómenos mismos, bien sea en una última razón, caso del panteísmo, o bien sea en una instancia superior como Dios, caso del cristianismo. Su intención aquí no apunta a execrar la fe sin más, sino la fe en cuanto creencia que lleva a buscar la razón de los fenómenos fuera de los fenómenos mismos. No en vano, afirma que la fe “es una necesidad psicológica, una exigencia natural y prerracional” (FI, 50), reconociéndose desde ahí partidario de la fe en los hechos, en que la razón de los fenómenos reside en ellos mismos.

Llegados a este punto, vamos a dar el salto a la *Filosofía Lógica*, donde todas estas consideraciones epistemológicas que Unamuno fue plasmando fragmentariamente en los distintos cuadernos de notas datados antes de 1886, fueron recogidas y ordenadas ya desde una pretensión más formal y coherente, quién sabe si con vistas a su publicación. Se trata del primer proyecto filosófico de cierta envergadura del pensador vasco, enfocado a dar forma a aquellos problemas filosóficos que había venido incubando desde su marcha a Madrid en 1880 y que, tras seis años de intensa reflexión, creía haber asimilado como para poder abordarlos con solidez. Sin embargo, este proyecto de construir una *Filosofía Lógica* o una “metafísica positivista”, como reza otro de los títulos que barajó su autor, quedó finalmente inacabado. Pese a ello, el texto entraña un gran interés, por los contenidos filosóficos compendiados hasta que el proyecto se detuvo y por ser prácticamente el único documento entre los textos juveniles de Unamuno con intención de erigirse en una obra de filosofía.

Entre los cuadernos de juventud, esta *Filosofía Lógica* destaca además por haber sido objeto de diferentes estudios por parte de la crítica unamuniana. Tales estudios, aun habiendo sido elaborados desde diferentes ópticas, coinciden en valorarla como una obra realizada según el criterio filosófico tradicional de “obra sistemática” y que responde a un proceso de clarificación de las ideas que Unamuno había ido desarrollando durante sus años de formación, fruto de su paso por la Universidad Central, de sus lecturas y de sus meditaciones íntimas. Armando Zubizarreta fue el pionero en este estudio con su artículo “Una desconocida ‘Filosofía Lógica’ de Unamuno”, donde se refiere a dicho proyecto como “la prueba de su honda asimilación del pensamiento filosófico de su época. Unamuno se hizo cargo del humanismo ateo,

dominante en sus días.”⁶³⁹ A mi juicio, Zubizarreta acierta al subrayar esa “asimilación” de la filosofía de su tiempo como el componente central de esta *Filosofía Lógica*, si bien su análisis de los textos adolece de cierta simplicidad, consecuencia del precario examen que hizo del resto de los cuadernillos, como ha observado Cerezo Galán.⁶⁴⁰ Asimismo, entiendo algo aventurados sus juicios a la hora de vincular esta obra con la fenomenología y el existencialismo, y de señalar una ruptura con el positivismo.⁶⁴¹ Esto último no se sostiene de ninguna manera, pues la fuerte presencia del positivismo en esta obra es innegable, aunque se trate de un positivismo matizado por las resonancias idealistas del proyecto. En cuanto a su proximidad con los orígenes de la fenomenología de Husserl, interpretación que comparten en cierto modo García Casanova y Roberta Johnson,⁶⁴² puede que no ande desencaminado Zubizarreta, pues al fin y al cabo también la fenomenología apuntaba a un replanteamiento del positivismo partiendo de su desconfianza hacia el apriorismo idealista. Ese replanteamiento es lo que parece emprender aquí Unamuno, persiguiendo una suerte de síntesis entre idealismo y positivismo, como ha señalado Roberta Johnson.⁶⁴³ Sin embargo, hay que tener en cuenta que la fenomenología no se define como una ciencia de hechos sino de esencias, por lo que habría que ser cautos a la hora de marcar las proximidades y distancias entre esta corriente filosófica y la *Filosofía Lógica* del joven Unamuno. En cuanto a la

⁶³⁹ ZUBIZARRETA, Armando. *Tras las huellas de Unamuno*. Madrid: Taurus, 1960, p. 16.

⁶⁴⁰ “Zubizarreta tuvo la oportunidad de usar esta documentación, pero de un modo fragmentario y sin aperebirse enteramente del inmenso valor que representaba para la comprensión genético/evolutiva de la obra unamuniana.” CERESO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 116.

⁶⁴¹ “En *Filosofía Lógica* Unamuno logra romper las estrechas barreras del cientificismo y positivismo del siglo, para lanzarse a la captación de la existencia. [...] condensa en 94 páginas una pequeña aventura filosófica que reproduce, en cierto modo, el camino que había de seguir la filosofía occidental desde el positivismo hasta Ortega y Heidegger. En esta pequeña aventura, su primera navegación filosófica, el método de Unamuno se acerca, en alguna manera, a la descripción fenomenológica de Husserl.” ZUBIZARRETA, Armando. *Tras las huellas de Unamuno*. Madrid: Taurus, 1960, pp. 16-17.

⁶⁴² García Casanova subraya que el aparecer en esta obra “el carácter ejecutivo de la conciencia, aquí del entendimiento, es un interesante vislumbre de lo que sería muy pronto el gran descubrimiento husserliano.” GARCÍA CASANOVA, Juan Francisco. El hegelianismo de la inédita *Filosofía Lógica* de Unamuno. *Anales del Seminario de Metafísica* -Universidad Complutense de Madrid-, 1993, nº 27, p. 162. Sin embargo, más adelante matiza que “no hay que poner el énfasis en el significado fenomenológico de estos textos, como hace Zubizarreta, convirtiéndolo en profeta de un nuevo universo mental, la fenomenología...” *Ibidem*, p. 171. Por su parte, Roberta Johnson escribe sobre *Filosofía Lógica*: “algunas de sus ideas anticipan la fenomenología de Edmund Husserl (p. ej., su énfasis en lo primordial de la conciencia y su crítica del psicologismo) e incluso más sorprendentemente la de su discípulo Maurice Merleau-Ponty (especialmente su crítica de Descartes y su colocación del lugar del conocimiento en la percepción, o ‘hecho’ en la terminología de Unamuno). Como hizo Merleau-Ponty setenta años después, Unamuno presenta una conciencia primitiva y reflexiva...” JOHNSON, Roberta. *Fuego cruzado. Novela y Filosofía en España 1900-1934*. Madrid: Ediciones Libertarias, 1997, p. 68.

⁶⁴³ “En la no publicada ‘Filosofía Lógica’ (escrita en 1886), su primer esfuerzo filosófico (y probablemente su único intento de tratado filosófico clásico), Unamuno se aferró a la sempiterna división de la idea y el mundo que representaban el idealismo de Hegel y el positivismo de Spencer. Estaba claro que él deseaba preservar partes de cada teoría...” *Ibidem*, p. 67.

presencia en este texto de una suerte de anticipo del existencialismo, fueron sus apelaciones a la conciencia las que llevaron a Zubizarreta a ver aquí “la existencia como base de su filosofía”;⁶⁴⁴ interpretación que comparten Charles Moeller y Jesús Antonio Collado, si bien no a partir del texto mismo de la *Filosofía Lógica*, sino del hecho de que esta obra quedase inconclusa.⁶⁴⁵ Por mi parte, el detenido examen que he realizado sobre estos textos no me sugiere ningún matiz que apunte en esa dirección existencial, salvo ciertos fragmentos aislados, por lo que tampoco suscribo esta interpretación,

Otro investigador que se ha adentrado en la *Filosofía Lógica* es Manuel Pizán, que la define como “un serio y profundo intento de asimilar lo más vivo de la filosofía de su tiempo, especialmente del pensamiento hegeliano y dialéctico.”⁶⁴⁶ Cabe objetarle a su estudio, sin embargo, el que en ocasiones caiga en el parafraseo del trabajo de Zubizarreta.⁶⁴⁷ Asimismo, su análisis de la obra acusa cierta perentoriedad por cuanto privilegia en demasía la influencia del hegelianismo sobre el joven Unamuno, al tiempo que minimiza la del positivismo, aunque en algunos momentos de su trabajo sí reconoce la presencia de este último.⁶⁴⁸ En este sentido, su investigación ha caído en la propensión de los estudios unamunianos a sobrevalorar la influencia de Hegel sobre el joven Unamuno; propensión que ha sido contrarrestada por investigadores como Charles Moeller y Pedro Ribas, cuyos estudios han incidido en el fondo eminentemente positivista y apenas hegeliano de los textos juveniles de Unamuno y, en concreto, de la *Filosofía Lógica*.⁶⁴⁹ Estos trabajos, a los que habría que sumar los estudios de Pedro

⁶⁴⁴ ZUBIZARRETA, Armando. *Tras las huellas de Unamuno*. Madrid: Taurus, 1960, p. 31.

⁶⁴⁵ La interpretación de Jesús Antonio Collado viene a decir que: “A partir de 1886, el pensamiento de Unamuno comienza a convertirse del positivismo, del cientifismo y del ateísmo, a la existencia. La *Filosofía lógica* queda inconclusa, pues Unamuno la abandona para escribir un esbozo de filosofía trascendentalista, más cercano a la conciencia del existir personal como punto de partida.” COLLADO, Jesús Antonio. *Unamuno y Kierkegaard. La existencia religiosa*. Madrid: Gredos, 1962, p. 378. Su juicio lo suscribe Moeller, afirmando que: “a partir de 1886, más allá del positivismo idealista y del intelectualismo, el pensamiento de Unamuno alcanza nuevamente el plano existencial.” MOELLER, Charles. Miguel de Unamuno o la esperanza desesperada. En *Literatura del siglo XIX y Cristianismo*. Madrid: Gredos, 1964, p. 98. A esto, añade inmediatamente: “La *Filosofía lógica* quedó inconclusa. Unamuno, en notas que la siguen en el manuscrito elige como nuevo punto de partida el hecho de la conciencia personal. [...] Estos textos permiten decir, con Zubizarreta, que, a partir de 1886-1897, Unamuno hizo que la filosofía se orientara en España hacia el punto de vista existencial; es, efectivamente, uno de los padres del existencialismo...” *Ibidem*, p. 98, nt. 3.

⁶⁴⁶ PIZAN, Manuel. *El joven Unamuno. Influencia hegeliana y marxista*. Madrid: Ayuso, 1970, p. 44.

⁶⁴⁷ Vaya como ejemplo la siguiente afirmación, que podemos cotejar con un texto de Zubizarreta citado en la página anterior: “en *Filosofía Lógica*, Unamuno logra romper las estrechas barreras del cientifismo y positivismo de finales del siglo XIX, para pasar a la captación de los procesos dialécticos de la existencia, aunque no logra aclarar sino parcialmente su propia confusión intelectual.” *Ibidem*, p. 44.

⁶⁴⁸ “Dentro de la mejor tradición hegeliana y dialéctica, Unamuno parte en su *Filosofía Lógica* de presupuestos positivos y lógicos.” *Ibidem*, p. 45.

⁶⁴⁹ “Algunos textos inéditos dan testimonio, para esta época anterior a 1886, del racionalismo, del positivismo y del cientismo más radical: [...] La *Filosofía lógica* de 1886 se funda igualmente en

Ribas, García Casanova, Cerezo Galán, Paolo Tanganelli, Nazzareno Fioraso o Luján Palma, entre otros, son los que hemos tomado como referencia, pues, partiendo del “estado embrionario del ensayo”, han visto en la *Filosofía Lógica* un proyecto destinado fundamentalmente a ordenar y clarificar ideas y lecturas, y que fue elaborado con un criterio sistemático.⁶⁵⁰ Desde ahí se debe analizar, a mi juicio, esta obra de juventud de

supuestos positivistas, según los cuales la ciencia se ocupa de ‘hechos’ y la filosofía tiene como objeto propio ‘las síntesis superiores de carácter lógico.’” MOELLER, Charles. Miguel de Unamuno o la esperanza desesperada. En *Literatura del siglo XIX y Cristianismo*. Madrid: Gredos, 1964, pp. 80-81. “Esta orientación positivista queda reforzada si atendemos a otros textos de juventud como es la inédita *Filosofía Lógica*. Este escrito dista mucho de ser una obra elaborada y terminada para la imprenta. Su contenido está formado por una serie de anotaciones probablemente destinadas a ordenar las ideas que Unamuno iba adquiriendo en su lectura o a sistematizar conocimiento quizá con vistas a las oposiciones. Aunque hay expresiones que recuerdan la dialéctica hegeliana, el contexto en que se hallan y el sentido general del escrito son claramente positivistas y, en consecuencia, opuestos al idealismo de Hegel.” RIBAS, Pedro. Unamuno lector de Hegel. CCU, XXIX, 113-114.

⁶⁵⁰ González Caminero sostiene que, a la hora de escribir su *Filosofía Lógica*, Unamuno “procede con el orden y rigor de una obra sistemática.” GONZÁLEZ CAMINERO, Nemesio. Unamuno, vasco y castellano, filósofo y poeta. En *Unamuno y Bilbao. El centenario del nacimiento de Unamuno*. Bilbao: Junta de Cultura de Vizcaya, 1967, pp. 45-46, nt. 6. En términos cercanos, Pedro Ribas ha destacado, a partir de la *Filosofía Lógica*, “la preocupación sistemática de Unamuno inmediatamente después de terminar sus estudios en Madrid” y la ha definido como “exponente del rigor conceptual de la primera época de Unamuno”. RIBAS, Pedro. Unamuno y Kant. *Anuario del Departamento de Filosofía - Universidad Autónoma de Madrid-*, 1989-1990, pp. 197 y 199. De la misma opinión es García Casanova, que dice sobre la *Filosofía Lógica*: “Con esta obra se propone realizar a los veintiún años un ambicioso plan, dada su intención totalizadora, de construir un sistema de filosofía. El intento es revelador de su permanente preocupación por disponer de asentamientos conceptuales firmes, en definitiva, de una metafísica, desde donde poder ‘mirar’ el mundo.” GARCÍA CASANOVA, Juan Francisco. El hegelianismo de la inédita *Filosofía Lógica* de Unamuno. *Anales del Seminario de Metafísica - Universidad Complutense de Madrid-*, 1993, nº 27, p. 157. A esto, añade García Casanova que la *Filosofía Lógica* de Unamuno se puede ubicar “en la atmósfera krauso-positivista tan característica de la España de finales del XIX. [...] Ese ambiente intelectual de confusa mezcla de una razón ideal-positiva”, que respiraron buena parte de los intelectuales de la época, aquellos que “intentaron, como en el caso de Unamuno, sintetizar las dos grandes corrientes filosóficas del momento: idealismo y positivismo.” *Ibidem*, pp. 161-164. En la misma dirección, sostiene Cerezo Galán que “*Filosofía lógica* no es más que un ‘ejercicio intelectual’ de puesta en claro sobre su formación académica y sus diversas lecturas filosóficas, en la línea de un hegeliano-positivismo...” CERESO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 139. Igualmente, Paolo Tanganelli entiende que “*Notas de Filosofía* [se refiere a *Apuntes de Filosofía I*] y *Filosofía lógica* pretenden fundamentar con más rigor este racionalismo sincrético, a medio camino entre el idealismo y el positivismo.” TANGANELLI, Paolo. *Hermenéutica de la crisis en la obra de Unamuno entre finales del siglo XIX y comienzos del XX: la “crisis del 97” como posible exemplum de la crisis finisecular*. Tesis Doctoral, Universidad de Salamanca, 2000, p. 68. También Escamilla Valera define esta obra como “un intento de sistematizar las ideas filosóficas que bullían en él, con toda su formación racional y positivista pero con todo su aprecio por la metafísica...” ESCAMILLA VALERA, Ascensión. *Génesis de la concepción de intrahistoria en Miguel de Unamuno*. Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 1997, p. 336. Nazzareno Fioraso, por su parte, escribe: “la *Filosofía Lógica*, è invece il tentativo, unico nel suo genee all’interno di tutta la produzione unamuniana, di costruire un ‘sistema’ filosofico. Il ventiduenne filosofo cerca di compendiare in queste pagine, 96 in tutto, la propria Weltanschauung filosofica, caratterizzata da un empirismo attenuato proprio dal metodo positivistico e da una ‘svolta’ idealista attuata per giustificare la connessione tra fatti, idee e soggetto cosciente.” FIORASO, Nazzareno. *El giovane Unamuno. Genesi e maturazione del suo pensiero filosofico*. Milano: Mimesis, 2008, p. 15. En cambio, Luján Palma sugiere que “la intención de Unamuno al confeccionarlo no fue tanto la de crear un ‘Tratado’ que después poder publicar, como la de clarificar ideas. Ideas claras y ordenadas que necesitaba para preparar sus oposiciones a cátedra.” LUJÁN PALMA, Eugenio. *Trayectoria intelectual del joven Unamuno: historia de una crisis de fundamentos*. Bilbao: Ayuntamiento de Bilbao, 2003, p. 285. Por último, traemos a

Unamuno, asumiendo que lo que intentó con este proyecto fue abordar las cuestiones tradicionales de la metafísica, que había heredado de su formación escolástica, revitalizándolas a través del idealismo de Hegel y del positivismo de Spencer. Eso fue lo que le llevó a asumir el hecho como punto de partida metodológico, desde el cual poder elevarse a una epistemología con miras al Todo entendido como “Absoluto”, y donde se hiciesen patentes las limitaciones cognoscitivas del hombre. Desde esas bases y con esos objetivos parte este primer proyecto filosófico de Unamuno, que Cerezo Galán sintetiza en los siguientes términos, que suscribo:

El proyecto unamuniano de combinar lo especulativo y lo empírico pretendía, pues, corregir a uno y a otro, mostrando la función de las formas lógicas en la estructura sistemática del conocimiento. La filosofía no puede renunciar a su dimensión metafísica, como saber de totalidad. Pero esta metafísica ya no puede ser por más tiempo una ciencia de lo suprasensible. Lo especulativo, [...] no es más que la totalidad de lo empírico,...⁶⁵¹

Centrándonos en el análisis del texto, podríamos empezar por mencionar los diferentes títulos que barajó su autor: “filosofía de lo relativo”, “metafísica positivista”, “filosofía nominalista” y “Filosofía Lógica” (FL, 3). Todos apuntan a una suerte de síntesis entre lo empírico y lo especulativo, que donde mejor se concreta mejor es quizás en el título de “metafísica positivista”, más que en el definitivo de *Filosofía Lógica*. Sin embargo, Unamuno finalmente se decantó por este último al considerarlo más afín al objetivo al que quedó circunscrito el proyecto, según deja ver en el Prefacio:

Me propongo dar una explicación lógica de las nociones metafísicas, resolver el valor positivo de las nociones suprasensibles y desarrollar su función lógica.

[...] Fijar los límites entre lo real y lo ideal, separar lo que tiene un valor puramente lógico de lo que le tiene real es lo que ensayo. (FL, 2)

Desde aquí se advierte la importancia que ya por entonces concedía Unamuno al lenguaje, visible en afirmaciones como la siguiente: “Un buen análisis del lenguaje daría en huelga a todos los tratados de lógica.” (FL, 4) Además del carácter premonitorio de esta afirmación, que augura en cierto modo el giro hacia el lenguaje que daría buena parte de la filosofía del siglo XX, resulta sorprendente la apuesta del joven pensador vasco por la necesidad de trabajar sobre el medio en el que se desenvuelve la filosofía, que no es otro que el lenguaje. En ello debió participar, desde luego, su condición de filólogo, desde la cual sostiene que el desentrañamiento del

colación la interpretación de Colette y Jean-Claude Rabaté, que definen la *Filosofía Lógica* como “una especie de tentativa de clarificación de los conocimientos adquiridos sea durante su formación académica, sea en abundantes lecturas.” RABATÉ, Colette, y RABATÉ, Jean-Claude. *Miguel de Unamuno. Biografía*. Madrid: Taurus, 2009, p. 72.

⁶⁵¹ CERESO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 140. A esto, añade unas páginas adelante una definición de la *Filosofía Lógica* como “una ontología básicamente materialista en que el positivismo se alía confusa y extrañamente con el planteamiento de Hegel.” *Ibidem*, p. 147.

lenguaje ayudaría a dirimir buena parte de los conflictos y discusiones en que anda enzarzada la filosofía desde sus orígenes. Ahora bien, reconoce asimismo la dificultad de esta empresa, que trasluce en la imposibilidad de desprenderse del lenguaje heredado, desde el cual opera cada pensador. Él mismo se topó con esa traba por su inevitable uso de la terminología escolástica en la que había sido formado desde la Universidad Central, como deja ver aquí.⁶⁵²

En suma, el objetivo de Unamuno con esta *Filosofía Lógica* se cifraba en reorientar el camino del pensamiento hacia su propio tiempo, no buscando nuevos problemas y cuestiones, pues, según advierte, la filosofía siempre se ha ocupado del mismo problema bajo diferentes formas.⁶⁵³ Su objetivo concreto, además, lo deja claro en las primeras páginas: “Dar valor real a lo ideal, hacer de lo lógico práctico es el problema grande y siempre insoluble.” (FL, 3) Por otra parte, de cara a este reto, no se guarda de atacar al positivismo en razón de su actitud dogmática y del desdén con que ha tratado a las nociones metafísicas de sustancia, causa, esencia... “El positivismo moderno -dice- podrá ser un método, una filosofía jamás.” (FL, 8) Precisamente, ese fue el uso que hizo aquí Unamuno del positivismo, emplearlo como herramienta metodológica para alcanzar la determinación del valor real de las nociones circunscritas a la lógica y lo ideal. Desde ahí, vuelve a insistir aquí, en la línea de los cuadernos anteriores, que el punto de partida de toda indagación epistemológica ha de ser necesariamente el “hecho”: “No existen más que los hechos sensibles, y estos son como son y ni pueden ni deben ser de otro modo que como son.” (FL, 5)

Haciendo un inciso, cabe abrir la hipótesis de que la tesis doctoral de Unamuno, escrita en 1884, constituyese una suerte de primer anticipo de las ideas posteriormente desarrolladas en este cuaderno. Basamos esta hipótesis en que, aunque el centro del análisis de su tesis doctoral tiene poco que ver con el problema del conocimiento y con la articulación de lo real y lo ideal, se percibe nítidamente en los criterios metodológicos allí seguidos, por un lado, un adelanto de esa primordialidad de los hechos que luego sería objeto de sus disquisiciones filosóficas en torno al problema del conocimiento, y por otro, un interés por deslindar el valor lógico y el valor real. No en vano, en dicha tesis doctoral hallamos afirmaciones del siguiente calibre: “toda hipótesis que se levanta sobre los fenómenos [...] no tiene sino valor lógico, es tan solo condición subjetiva para

⁶⁵² “Uso de la terminología escolástica muchas veces porque esa me han enseñado y con ella he discurrido.” FL, 5.

⁶⁵³ “Siempre se agitan los mismos problemas bajo distintas formas. Es siempre el mismo perenne monstruo que enseña distintas caras.” FL, 2.

la mejor explicación de los hechos, y claudica desde el momento en que pasa del orden trascendental al empírico,..." (OCE, IV, 98-99) A mi juicio, creo que no andaríamos desencaminados al interpretar que esta advertencia pudo ser uno de los desencadenantes de la *Filosofía Lógica*, donde, como acabamos de ver, el objetivo era fijar los límites entre lo real y lo ideal, o lo que es lo mismo, entre lo empírico y lo trascendental, pero procediendo de lo real a lo ideal, como dictaba el positivismo, y no a la inversa, como había sido la tendencia tradicional de la filosofía.

Volviendo al texto de *Filosofía Lógica*, una vez cerrado el Prefacio, el primer epígrafe lleva por título "La filosofía". Unamuno trata aquí de ubicar a la *Filosofía Lógica* en el marco de la tradición filosófica y, en concreto, en el de la filosofía de finales del XIX.⁶⁵⁴ Partía a este respecto de que, si en la antigüedad la filosofía abarcaba prácticamente la totalidad de las esferas del saber, el tiempo presente, en cambio, se caracterizaba por una compartimentación de los saberes propiciada por el avance de las ciencias particulares, que había logrado menguar el papel de la filosofía.⁶⁵⁵ Ante esta delicada situación, la filosofía debía asumir el compromiso de fundamentar desde su valor real la esfera de lo ideal, de la lógica. Se trataba de corregir el error perenne de la filosofía, consistente en buscar la razón de los fenómenos fuera de los fenómenos mismos para alcanzar un "último porqué" o "el ideal de la ciencia una".⁶⁵⁶ Unamuno recogía así el testigo de su tiempo, entre cuyas virtudes destacaba el que hubiese empezado a fijar en primer lugar la vista sobre los hechos, hasta entonces relegados a un segundo plano con respecto a los valores lógicos e ideales. Ahora bien, tampoco se trataba de ahogarse en las limitaciones propias de la tendencia dogmática del positivismo, cuya obsesión había sido despejar el horizonte de reflexión de cuestiones suprasensibles y nociones metafísicas para atenerse exclusivamente a los hechos y sus relaciones. Su propósito apuntaba a dar un paso más a partir de esa determinación de los hechos y sus relaciones, para desde ahí elevarse a determinar el valor real de las nociones lógicas y suprasensibles. Si la ciencia es quien estudia y determina los hechos, el objetivo de la filosofía ha consistir en expresar lógicamente las leyes que regulan las relaciones entre los hechos y reducirlas a un axioma.

⁶⁵⁴ Sobre esto, ha subrayado García Casanova que "Unamuno está interesado en justificar un lugar propio al quehacer filosófico." GARCÍA CASANOVA, Juan Francisco. El hegelianismo de la inédita *Filosofía Lógica* de Unamuno. *Anales del Seminario de Metafísica* -Universidad Complutense de Madrid-, 1993, nº 27, p. 160.

⁶⁵⁵ "Puede decirse que conforme crecen las ciencias especiales la filosofía achica, que están en razón inversa." FL, 7.

⁶⁵⁶ "Filosofía es explicación de los hechos por ideas puras, saliéndose de los hechos mismos." FL, 7.

Con lo expuesto hasta ahora, parece claro que la intención de este joven Unamuno en su *Filosofía Lógica* consistía en trabajar entre el positivismo científico y el idealismo filosófico, buscando su síntesis para, desde ahí, reorientar el itinerario de la filosofía. Quedaba así dibujado un trayecto que asumía como punto de partida los hechos y la determinación de sus relaciones, es decir, de las leyes que los rigen, y cuyo segundo paso consistía en dar valor absoluto a tales leyes para convertirlas en principios con un valor lógico acorde con su valor real.

Ensayo una explicación de la evolución lógica, de cómo lo ideal sale de lo real, de sus relaciones. Es una crítica en que se separa lo real de lo ideal, lo práctico de lo lógico.

La filosofía es la explicación de las categorías, y trato de reducir la esencia, la substancia, la causa, lo necesario y lo contingente, lo absoluto y lo relativo, y tantas otras nociones filosóficas a su valor. (FL, 17)

Sobre este punto, cabe conjeturar que estamos ante un proyecto cercano al de Herbert Spencer, que en *Los primeros principios* había definido a la filosofía como “ciencia de las ciencias” y cifrado su objetivo en la “síntesis de todos nuestros conocimientos”.⁶⁵⁷ Sin embargo, el propio Unamuno se ocupó en la *Filosofía Lógica* de guardar las distancias con el filósofo británico.⁶⁵⁸ Incluso lo ataca a propósito de su concepto de “lo Incognoscible”, epicentro de la filosofía de Spencer:

Spencer supone que la ciencia nos pone frente a frente de lo inexplicable porque la serie de los porqués no puede ser indefinida. Pero no tiene en cuenta otro medio y es que la serie de los porqués, o como él dice, de los grupos cada vez más extensos, acabe, y nos encontremos ante un último porqué que no sea lo inexplicable sino un axioma. Las leyes se reducen a leyes cada vez más simples y más generales, y el curso se comprende bien que acabe al llegar a una ley que sea a la vez ley espontánea y ley refleja, es decir, ley de los hechos y ley lógica o de las ideas, un axioma o verdad inmediata.

Es decir, que la marcha científica cierra cuando la reflexión vuelve a lo espontáneo, cuando las generalizaciones de la experiencia den en una verdad de sentido común. Así sucede en las matemáticas que llegamos como último porqué a un axioma.

Y una ciencia de estas últimas razones es un contrasentido, porque son axiomas y el axioma, como ni se prueba ni se explica, no admite ciencia.

Así la filosofía pierde su valor como ciencia de hechos, reduce su campo a medida que las demás ciencias agrandan el suyo, y sus explicaciones en vez de ser condiciones de los hechos sólo expresan condiciones de las ideas, se reduce a la lógica. (FL, 14-16)

En esta encrucijada se encontró la filosofía en las postrimerías del siglo XIX, como supo ver el joven Unamuno, que asumió el compromiso por reorientarla. De cara

⁶⁵⁷ En dicha obra, podemos encontrar diferentes definiciones de filosofía en esta misma línea: Cfr. p. 630, nt. 494.

⁶⁵⁸ “Si por filosofía queremos entender como Spencer una ciencia de las ciencias, síntesis de los últimos resultados, el carácter no es menos falso.” FL, 9. Sobre este punto, García Casanova apunta lo siguiente: “A pesar del respeto que en estos momentos sentía por Spencer, [...] considero que no lo interpreta correctamente, pues lo que hecha en falta en el planteamiento spenceriano, y que él postula como suprema síntesis a priori, se encuentra en el llamado por el propio Spencer ‘Sistema de filosofía sintética’, y fundamentalmente en su parte principal de los *Primeros Principios*.” GARCÍA CASANOVA, Juan Francisco. El hegelianismo de la inédita *Filosofía Lógica* de Unamuno. *Anales del Seminario de Metafísica* -Universidad Complutense de Madrid-, 1993, n° 27, p. 160.

a ese fin, el primer paso consistiría en buscar un “punto de partida”: “Hay que partir de algo evidente, de lo contrario la marcha sería en falso. [...] Se trata de buscar algo que no admita duda, en que todos crean.” (FL, 19) Más allá de los axiomas y primeros principios, que entendía como puntos de partida meramente lógicos y desligados de lo real, lo que Unamuno buscaba era un “punto de partida práctico”, que al igual que en los cuadernos anteriores, volvió a situar en “los hechos”.

El punto de partida son los hechos, la representación que dice Schopenhauer. En los hechos nadie duda, [...]
El hecho es lo primitivo y lo espontáneo, el hecho es lo que es y es como es. (FL, 20)

Pese a que acuda a Schopenhauer para precisar su concepto de “representación”, conviene advertir que todavía no había leído directamente al filósofo germano, cuya su filosofía conocía solo por referencias indirectas. En cuanto a ese concepto de “representación”, aunque ya lo hemos analizado en el capítulo dedicado a la relación de influencia entre Schopenhauer y el joven Unamuno,⁶⁵⁹ no está de más volver a subrayar que el pensador alemán entendía la representación como fenómeno, de manera que “todo lo que existe, existe en tanto que objeto de representación para un sujeto”. Esto implica que la “verdad más cierta”, es decir, el “punto de partida” consiste en que “todo lo que existe para el conocimiento, o sea, todo este mundo, es solamente objeto en referencia a un sujeto, intuición de alguien que intuye; en una palabra, representación.”⁶⁶⁰ Esto podría llevarnos a la sospecha de que Unamuno no entendió bien el concepto de representación de Schopenhauer, pues dicho concepto no se reduce a los hechos sensibles sino que incluye la participación del entendimiento. Sin embargo, tal sospecha se desvanece si acudimos a otro texto de la misma *Filosofía Lógica*, donde Unamuno precisa su concepto de representación aproximándolo al de Schopenhauer, pues sostiene que el punto de partida del conocimiento lo constituyen los datos proporcionados por los sentidos, sobre los que opera luego el entendimiento para formar la intuición.⁶⁶¹ La confusión deriva de que Unamuno no acertó a matizar la dimensión intelectual de ese concepto de representación que también Schopenhauer sostenía.

Otro de los puntos de apoyo de que se sirve Unamuno aquí para situar en el “hecho” el “punto de partida” es el filósofo español Luis Vives, del cual vuelve a citar

⁶⁵⁹ Cfr. pp. 668-670.

⁶⁶⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo como voluntad y representación* (traducción, introducción y notas de Pilar López de Santamaría), vol. I. Madrid: Trotta, 2004, p. 51.

⁶⁶¹ “Es inexacto decir que la experiencia es la única fuente del conocimiento, más claro y exacto es decir que los hechos sensibles son la única materia y el único objeto de conocimiento real. Por los sentidos percibimos los fenómenos, los accidentes, los cuales se relacionan en nuestro entendimiento, y referimos esta relación al mundo real porque no depende de nosotros y no es relación voluntaria.” FL, 12-13.

en la *Filosofía Lógica* un fragmento ya recogido en el *Cuaderno XXIII* (CXXIII, 38).⁶⁶² El fragmento en cuestión de Vives dice: “Se dice natural lo que siempre es juzgado por todos del mismo modo, como lo percibido por los sentidos. Lo que es natural no puede ser falso.” (FL, 21) Sobre esta base, Cerezo Galán, Luis Andrés Marcos y Paolo Tanganelli han alineado la filosofía del joven Unamuno en la órbita del “humanismo” y del “realismo naturalista” español, que el pensador vasco habría bebido de Vives, vía Balmes y Menéndez y Pelayo.⁶⁶³ Asimismo, a partir de la primordialidad gnoseológica que concede al “hecho” y de las apelaciones que en la *Filosofía Lógica* hace Unamuno al “sentido común”,⁶⁶⁴ los tres lo han vinculado con la escuela filosófica británica del *sensus communis*, cuya fuente era también Balmes.⁶⁶⁵

Más allá de las posibles influencias y alineaciones del joven Unamuno con determinadas corrientes filosóficas, lo que nos interesa subrayar ahora es el énfasis que puso sobre la primordialidad gnoseológica del hecho como punto de partida de toda indagación filosófica: “El hecho es axiomático, evidente por sí mismo. Es una axioma que delante mío hay un tintero, que lo veo, y que lo veo como lo veo, es decir, que la percepción es evidente por sí misma.” (FL, 21-22) Desde esta confianza en los sentidos como fuente de evidencia, va a insistir en la necesidad de explicar qué es el hecho, de definirlo: “El hecho es lo espontáneo, la representación, es lo que se percibe por los sentidos.” (FL, 22) Su propósito no era otro que asentar sobre bases sólidas su “punto de

⁶⁶² Esto, por otra parte, ratifica nuestra sospecha de que, a la hora de construir su *Filosofía Lógica*, el bilbaíno recurrió a las anotaciones que había recogido de forma dispersa en otros cuadernos.

⁶⁶³ Según Cerezo Galán: “Unamuno se adscribe sin reservas al realismo naturalista de la tradición española. [...] Cita en su apoyo a Luis Vives, pero igualmente hubiera podido remitir al testimonio de Balmes.” CERESO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 144. Luis Andrés Marcos, por su parte, pone el acento en la influencia del naturalismo: “Se apoya aquí Unamuno en el naturalismo de Vives y Balmes (españoles ambos), para determinar que la filosofía no es otra cosa que la aplicación de las ideas para comprender hechos y aquella que no puede dar lugar a conclusiones distintas a aquellos axiomas que quebranten el sentido común.” ANDRÉS MARCOS, Luis. Presupuestos fundamentales para una lectura filosófica de la obra de Unamuno. CCU, XXIX, 96, nt. 12. En cuanto a Tanganelli, partiendo de Cerezo Galán, afirma que “la tradición, justamente ejemplificada con Vives, que vuelve a aflorar en aquel significativo párrafo de *Filosofía lógica*, es la del filosofar humanístico. Poco importa que Unamuno no fuera plenamente consciente de esto, su obra ha seguido la dirección, el sentido, del modelo filosófico humanístico...” TANGANELLI, Paolo. Los cuadernillos de Unamuno anteriores a la etapa socialista y la crisis del racionalismo. CCU, XXXIII, 103.

⁶⁶⁴ “Sostengo y sostendré con el sentido común la *percepción directa de las cosas* por los sentidos. Hecho, objeto, representación y sensación son sinónimos.” FL, 28.

⁶⁶⁵ “La apelación al sentido común y su certeza inmediata es, como se sabe, una nota característica de la epistemología balmesiana.” CERESO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, pp. 144-145. “Su ensayo inédito *Filosofía lógica*, tiene como objetivo epistemológico el fundamentar todo conocimiento en el ‘hecho’, que será una evidencia de sentido común.” ANDRÉS MARCOS, Luis. Presupuestos fundamentales para una lectura filosófica de la obra de Unamuno. CCU, XXIX, 96. En la misma línea, Tanganelli subraya que el joven Unamuno “combina la exigencia cartesiana de búsqueda de un *primum verum* absolutamente cierto, con un ensayo sólo bosquejado de rehabilitación teórica del *sensus communis* humanístico.” TANGANELLI, Paolo. Los cuadernillos de Unamuno anteriores a la etapa socialista y la crisis del racionalismo”. CCU, XXXIII, 102.

partida”, y en ese sentido, advierte: “Parto del hecho, no de la sensación, ni de lo subjetivo, ni de lo objetivo, y el hecho de que parto ni es real, ni ideal, ni subjetivo, ni objetivo, ni externo, ni interno, es hecho y nada más. Todas esas determinaciones son relaciones.” (FL, 26)

En esta tarea de precisar el “punto de partida”, Unamuno aprovecha también para atacar a los filósofos por su propensión a “hacer de un axioma un misterio” y a confundir más que aclarar al resto de los hombres. Estos, sin sus oscuras disertaciones, nacen realistas y viven como tales, sin poner en tela de juicio la evidencia del hecho en cuanto testimonio de los sentidos.⁶⁶⁶ Y lo que hace la filosofía es buscar un criterio de certeza para asegurar que las cosas son como aparecen, recurriendo para ello a abstrusas distinciones que a nada conducen, pues a la hora de determinar el “punto de partida”, la primitiva identidad del ser y el conocer se impone por sí misma. El ya por entonces polémico pensador vasco no se contenta además con dejar en el aire esta crítica a la filosofía, sino que incluso pone nombres a los implicados en esta confusión relativa al “punto de partida”: “Cada pensador y cada escuela ha tenido su punto de partida, los escolásticos el ente, Descartes el entimema famoso ‘pienso, luego soy’, Fichte su yo (yo = yo), Hegel la identificación del Ser y la Nada en lo lógico, etc.” (FL, 19) A continuación, se detiene a examinar con ojo crítico, una por una, estas y otras versiones del “punto de partida” planteadas a lo largo de la historia de la filosofía.

En primer lugar, se ocupa de la filosofía escolástica, cuyo punto de partida, siguiendo a Aristóteles, se sitúa en el “ente” entendido como “el ente en cuanto ente” y se define como punto de partida en tanto que participa del ser. En este caso, Unamuno centra su crítica no tanto en los escolásticos como en la figura de Aristóteles, que fue en definitiva quien estableció el punto de partida en el “ente” como equivalente a la unidad primordial del ser, es decir, como única substancia exenta de determinaciones o accidentes. Tal concepción es objeto de su rechazo aduciendo que dicha unidad no pertenece al mundo real sino que se trata de una “idea” y, además, no es evidente por sí misma.⁶⁶⁷ En general, Unamuno rechaza aquí todo sistema que parta de las nociones universales (substancia, causa...), puesto que ese ha sido, a su juicio, el erróneo camino emprendido tradicionalmente por la filosofía: el que va de la idea al hecho, y no al

⁶⁶⁶ “El hombre cuando no le han viciado los filósofos cree naturalmente en la realidad externa de los hechos, todos nacemos realistas por la razón sencilla de que para todo hombre no filósofo hecho y fenómeno significan lo mismo.” FL, 24.

⁶⁶⁷ “El ente no puede ser punto de partida, no es más que una mera idea, un ente que no sea más que ente es un absurdo en el mundo real.” FL, 32.

contrario. De ahí que afirme: “Todo sistema que parta de un universal, llámese ente, Sustancia o Materia, se perderá en quimeras.” (FL, 32)

El siguiente blanco de su crítica tiene como protagonista a Descartes y su *cogito ergo sum*, que había desarrollado, entre otras obras, en su *Discours sur la Méthode - Discurso del método-* (1637). Allí aparece el *cogito, ergo sum* (“pienso, luego soy”) como primera evidencia a que llega la razón tras la puesta en ejercicio de la “duda metódica”, cuyo objetivo era hallar un conocimiento verdadero que pudiese servir como punto de partida a la filosofía. Tal conocimiento verdadero, según Descartes, es aquel que se evidencia desde la razón con claridad y distinción, siendo desechado como falso todo conocimiento que generase la más mínima duda. Desde ahí, presenta el “pienso, luego soy” como la primera certeza evidente por sí misma.⁶⁶⁸ Unamuno, por su parte, interpreta el *cogito ergo sum* como manifestación del “idealismo subjetivista”, y advierte que dicha tesis implica reducir el hombre al pensamiento y fundar el conocimiento en el sujeto como término primordial, restando todo protagonismo al objeto, el cual es literalmente expulsado del proceso cognoscitivo. Su réplica a Descartes en la *Filosofía Lógica* dice lo siguiente:

Aquí partiendo del yo se llega al idealismo subjetivista. Pero ocurre que yo no tiene sentido sino por oposición a no-yo, y no se conoce nadie sino como opuesto al mundo externo, el yo pienso supone algo pensado, y esto pensado es algo que no soy yo, tan evidente su existencia como la mía.

El sujeto no se conoce como tal sino por oposición al objeto, este es el punto de partida, la oposición entre el hecho y la idea. (FL, 33)

Sobre esta base crítica, el joven Unamuno traduce el “luego soy” del entimema cartesiano a un “luego me opongo, luego soy uno distinto de los otros.” De manera que

⁶⁶⁸ “Mais aussitôt après je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi qui le pensais fusse quelque chose; et, remarquant que cette vérité: *Je pense, donc je suis*, était si ferme et si assurée, que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir sans scrupule pour le premier principe de la philosophie que je cherchais.” DESCARTES, René. *Oeuvres*. Paris: Charpentier, 1844, p. 21. CMU, u-590. “Pero advertí en seguida que aunque quería pensar de este modo que todo era falso, necesariamente había de ser alguna cosa yo que lo pensaba; y advirtiendo que esta verdad: *yo pienso, luego existo* era tan firme y segura que las suposiciones más extravagantes de los escépticos era impotentes para hacerla vacilar, juzgué que podía aceptarla sin escrúpulo como primer principio de la filosofía que buscaba.” DESCARTES, René. *Obras filosóficas* (traducción e introducción de Manuel de la Revilla), vol. I. Madrid: Biblioteca-Perojo, [1878?], pp. 27-28. CMU, u-860. En la biblioteca personal de Unamuno se conservan estas dos versiones de las *Obras* de Descartes: DESCARTES, René. *Oeuvres*. Paris: Charpentier, 1844. CMU, u-590. DESCARTES, René. *Obras filosóficas* (traducción e introducción de Manuel de la Revilla), 2 vols. Madrid: Biblioteca-Perojo, [1878?]. CMU, u-860. Lo más probable es que fuese esta última la que manejó en estos años de juventud, pues lleva impreso el sello “Miguel de Unamuno – BILBAO”. No obstante, también es posible que estuviese escribiendo desde fuentes indirectas. De hecho, la mención que hace aquí del principio cartesiano como “entimema” puede proceder de la obra de Balmes, *Curso de filosofía elemental*, donde el filósofo catalán emplea esa misma denominación. Cfr. BALMES, Jaime. *Curso de Filosofía Elemental*. París: Librería de A. Bouret y Morel, 1849, pp. 580-581. CMU, u-189.

el *cogito ergo sum*, vertido al molde unamuniano, quedaría de la siguiente manera: “Yo pienso una cosa, luego soy otra.” (FL, 34) Cabe añadir que en *Del sentimiento trágico de la vida* (1913), Unamuno volvió a invertir este lema cartesiano, aunque en otro sentido: “La verdad es *sum, ergo cogito*, soy luego pienso, aunque no todo lo que es, piense.” (OCE, VII, 130) De este modo, ponía de nuevo en tela de juicio la evidencia del sujeto pensante y su primordialidad en el proceso del conocimiento, aunque en este caso, llevando a un primer plano la existencia como previa al conocimiento. A eso se refiere Serrano Ramírez cuando señala que Unamuno se decantó por el “carácter previo de la acción sobre la meditación y, más concretamente, del *sum* sobre el *cogito*.”⁶⁶⁹

Volviendo sobre la *Filosofía Lógica*, al tiempo que el joven Unamuno se posicionaba lejos de Descartes, se declaraba próximo al filósofo renacentista Tommaso Campanella. Este había situado el “punto de partida” en la “conciencia”, pero habiendo llegado a ella desde la oposición entre sujeto y objeto, que Descartes esquivó. En efecto, la metafísica del conocimiento de Campanella, de ascendencia platónica, se basaba en la existencia de un conocimiento sensible (*sensus abditus*) y un conocimiento intelectual (*sensus innatus*). Por un lado, el conocimiento sensible (*sensus abditus*) consistía en una relación entre dos términos, sujeto y mundo externo, sin que se llegase a producir una identificación total y completa entre ambos. Por otro lado, el conocimiento intelectual (*sensus innatus*) constituía el saber primario y esencial, fundado en el conocimiento que el alma tiene de sí misma y donde sí se produce una perfecta identidad entre sujeto pensante y objeto pensado. Desde ahí, Campanella concibió la propia existencia como el conocimiento más cierto, en concreto, el conocimiento de ser un ser pensante, si bien, a diferencia de Descartes, concede un mayor alcance a este conocimiento, extendiéndolo a los objetos. En este sentido, anota Unamuno aquí:

Muy superior a Descartes en esto, Campanella fijó con más lucidez el punto de partida. Después de establecer la duda cartesiana, busca un punto de apoyo y lo halla en la conciencia, “nos esse et posse scire et velle”,⁶⁷⁰ “nosotros somos y podemos saber y querer”, muy superior al “pienso luego soy” porque no reduce el hombre al pensamiento.

Pero Campanella, más profundo que Descartes, establece que “nos possumus, scimus et volumus alia, quia possumus, scimus et volumus nos ipsos”,⁶⁷¹ “nosotros podemos, sabemos y queremos otras cosas, porque podemos, sabemos y queremos a nosotros mismos”. El pensar de Descartes es un pensar lógico y abstracto, sin contenido, el de Campanella es el pensar en cuyo fondo nace la oposición de sujeto y objeto. (FL, 35-36)

⁶⁶⁹ SERRANO RAMÍREZ, José Manuel. Unamuno frente a Descartes, Spinoza y Kant: perfiles de un diálogo polémico. CCU, XXIX, 146.

⁶⁷⁰ “Ergo nos esse, et posse scire, et velle, est certissimum principium primum: deinde secundario, nos esse aliquid et non omnia: et posse, scire, velle aliquid et non omnia vel omnino.” CAMPANELLA, Tommaso. *Metafísica* (a cura di Giovanni di Napoli), vol. I. Bologna: Zanichelli, 1967, p. 110.

⁶⁷¹ “Porro nos possumus, scimus et volumus alia, quia possumus, scimus et volumus nos ipsos;...” *Ibidem*, p. 110.

Ahora bien, no por ello hemos de deducir que Unamuno estuviera del todo de acuerdo con Campanella en lo relativo al punto de partida del conocimiento. Ambos asumieron la oposición entre sujeto y objeto, pero mientras el filósofo italiano establecía la “conciencia” como “punto de partida”, el vasco enraizaba el mismo en el “hecho”.

El siguiente blanco de su crítica lo comparten Fichte y Krause, a los que considera continuadores de la línea cartesiana, puesto que afirmaban el primado del sujeto en el proceso del conocimiento.

Fichte y Krause redujeron el principio de Descartes a un puro hecho de conciencia, Fichte a su yo = yo, una perogrullada que a nada conduce, y Krause a la intuición primitiva del yo. Pero, mal que pese a Krause y todos los krausistas, anterior a la intuición del yo, como ellos dicen, es la intuición del no-yo. (FL, 36-37)

En el caso de Fichte, dedicó su obra *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre -Fundamentos de la doctrina de la Ciencia-* (1874-75) a exponer el sistema filosófico que Kant, a su juicio, dejó esbozado pero no desarrolló. Su tarea, pues, consistió en cerrar ese desarrollo a fin de elevar a la filosofía al rango de ciencia rigurosa. Desde ahí, alcanzó Fichte una fundamentación de su sistema filosófico en la doctrina del “yo” entendido como yo puro, es decir, pura “intuición intelectual” que se autointuye y se crea a sí misma, y al crearse a sí misma, crea todo lo real. Se trata, por tanto, del principio único y supremo para el ser y para el pensar, del principio incondicionado en el cual se ha de fundar la filosofía como ciencia rigurosa. Fichte caracterizó así a este “yo” puro como libre, incondicionado, infinito y supraindividual, y lo estableció como garantía de la unidad entre lo sensible y lo inteligible. Esto implica que su identidad, concebida bajo el esquema Yo=Yo, resulta ser previa a la diferenciación entre lo subjetivo y lo objetivo. No estaríamos, por otra parte, ante una identidad formal y abstracta, al modo del principio de identidad A=A, sino ante una identidad dinámica destinada a ilustrar la “autoposición de la conciencia”.

En cuanto al caso de Krause, la “intuición del Yo” (*Selbschauung*) es uno de los conceptos fundamentales de su filosofía, en concreto, de su Analítica, la cual consiste en un proceso lógico ascendente y subjetivo de autoanálisis, que parte de la intuición del Yo y, desde ahí, busca romper el estado de disipación en lo sensible para remontarse hasta la intuición de Ser o “Autoconciencia”. Así, en su búsqueda de una certeza inmediata e indudable que ejerciera como punto de partida, Krause llegó a la “intuición del Yo”, según establece en su obra *Vorlesungen über das System der Philosophie - Lecciones sobre el Sistema de la Filosofía-* (1828). Esto implica que un conocimiento completo de nosotros mismos, es decir, “consumar la intuición del Yo” en la

autoconciencia, constituiría el arranque de la ciencia. Por otra parte, aunque este despliegue de la Analítica es una herencia de Kant, Krause se vio más fuertemente influenciado por el idealismo subjetivo de Fichte, al que, por otra parte, también acusó de haber desvirtuado la unidad originaria dada en la intuición pura del yo con su “yo=yo”. Acaso por esa razón, el joven Unamuno aúna en esta crítica a ambos pensadores desde su rechazo al subjetivismo, planteando como alternativa al “hecho”, es decir, a lo objetivo en tanto que único punto de partida válido para el conocimiento filosófico.

La última estación de esta travesía crítica a propósito del “punto de partida” llevó al joven Unamuno a Hegel. Su “punto de partida” lo sitúa en “la identificación del Ser y la Nada en lo lógico”, que el filósofo alemán había desarrollado en su obra *Wissenschaft der Logik -Ciencia de la Lógica-* (1816), precisamente la obra suya que Unamuno leyó durante sus años de estudiante en Madrid. Como ya vimos, Hegel se propuso en esta obra desarrollar detalladamente “la naturaleza del saber especulativo”, que consiste en desvelar “la verdad tal y como es, sin envolturas”, aislada en su apriorismo, y exponer así el “pensamiento puro”, desnudo de toda apelación a los sentidos y en su pleno sentido conceptual basado en la “razón pura”, pues la razón hace brotar de sí misma todas sus categorías. Con el hilo conductor de la contradicción, Hegel fue enlazando unas a otras las diferentes categorías filosóficas y configurando así la trama lógica que, a su juicio, estaba por debajo de la trama de lo real. En cuanto a la identificación del Ser y la Nada a la que apela aquí Unamuno, es en la primera parte de la *Ciencia de la Lógica*, en el “libro del Ser”, donde aparece. Consiste en que el Ser, entendido *a priori*, como comienzo, está absolutamente vacío de contenido, por lo que no es sino la Nada.⁶⁷² El Ser y la Nada son, pues, inseparables y su naturaleza hace que cada uno, desde su vaciedad, desaparezca en su contrario, quedando la negación del ser superada por su negación misma, y entrando así en juego el tercer momento de la dialéctica, el Devenir, en el cual acontece la unidad del Ser puro y la Nada pura. No deja de ser extraño, por otra parte, que cuando Unamuno se dispone unas páginas más adelante en la *Filosofía Lógica* a desarrollar su crítica a este “punto de partida” hegeliano de la “identificación del Ser y la Nada en lo lógico”, no mencione dicha identidad. Lo que hace es apelar a la “identificación del ser y el conocer”, que se resume en la afirmación hegeliana de que “lo que es racional es real y lo que es real es

⁶⁷² Cfr. pp. 584-586.

racional”,⁶⁷³ traducida por Unamuno como “todo lo ideal es real y todo lo real ideal” (FL, 38). Dicha identificación es aceptada por el pensador vasco, aunque con no pocas reservas. Y es que en la filosofía de Hegel, esta identidad entre ser y conocer es el punto desde el cual buscó conceptualizar la naturaleza ideal que hace de fundamento a la realidad en cuanto totalidad y que, en el despliegue del espíritu, va dotando de forma y contenido por medio de la razón a la totalidad de lo real. Sobre esta base, sostiene Hegel que “lo que es racional es real y lo que es real es racional”; afirmación que hay que entender en sentido dinámico, pues lo real no es plenamente racional desde el principio, sino que la racionalidad de la realidad se da en el devenir del proceso del espíritu, alcanzando su plenitud al final del mismo, en la realización del espíritu absoluto con la que el hombre llega al saber absoluto.⁶⁷⁴ Sin embargo, lo que Unamuno subraya aquí de Hegel es que “dio valor espontáneo a lo reflejo e hizo existente su Idea.” (FL, 38-39) Ahí es donde traslucen sus diferencias, pues para el pensador vasco, el hecho se corresponde al ser espontáneo, que se da en espacio y tiempo, y la idea, al ser reflejo, que se da fuera de espacio y tiempo. Unamuno parece referirse con ello a la exposición en la *Fenomenología del espíritu* de cómo la realización del espíritu a través del proceso dialéctico tiene lugar en un espacio y un tiempo, es decir, en el ámbito de la existencia, que es el propio de lo espontáneo, mientras que el ámbito de lo reflejo sería la abstracción. Al llevar la Idea al ámbito de la existencia, interpreta Unamuno, Hegel está dando valor espontáneo a lo reflejo, es decir, haciendo existente la Idea, y esta concesión de un valor real a la Idea por parte de Hegel no es aceptable ojos de Unamuno, pues una Idea, según su modo de ver, o abarca el Todo o se limita a su valor lógico.⁶⁷⁵ Se refiere con ello a que la Idea entendida como Absoluto, es uno de los conceptos fundamentales de la filosofía hegeliana, en cuanto representa la unidad donde se reconcilian las diferencias, la identidad en las diferencias que aglutina a sujeto y

⁶⁷³ Hegel había desarrollado esta idea en el Prefacio a *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse -Principios de la Filosofía del Derecho-* (1821). Cfr. pp. 586-587.

⁶⁷⁴ Para llegar al saber absoluto, Hegel traza en la *Die Phänomenologie des Geistes -Fenomenología del espíritu-* (1807) el proceso de la dialéctica, que conduce a la convicción de que la realidad en cuanto tal es fruto del despliegue dialéctico del espíritu infinito. Pero a ese punto no se llega sino al final del proceso dialéctico, siendo así la dialéctica la forma en que se manifiesta la realidad misma hacia su plenitud y la forma metodológica, a su vez, de alcanzar el saber absoluto. Partiendo de aquí, en la *Wissenschaft der Logik -Ciencia de la Lógica-* (1816) se estudia la estructura del todo y aparece la Idea como Idea absoluta que vuelve a sí misma tras la dialéctica en el ser, en la esencia y en el concepto, que vendrían a ser sucesivas definiciones de lo Absoluto desde las cuales se verifica la coincidencia entre ser y pensar. Esto implica que la realidad, en cuanto se desarrolla para volver a sí misma, es la misma Idea en su desenvolvimiento para hacerse Absoluta, siendo la Idea Absoluta la plena verdad del ser tal como es en sí y para sí.

⁶⁷⁵ “La Idea o es el conjunto de todo lo conocido o no es más que una idea.” FL, 39.

objeto, es decir, el Todo, la totalidad de lo real. Pero, a su juicio, no puede constituir un punto de partida legítimo de la investigación filosófica.

A continuación, Unamuno procede en esta *Filosofía Lógica* a definir y deslindar los conceptos fundamentales sobre los que se ha de levantar su proyecto de reconstrucción de la filosofía, como son el hecho y la idea, lo espontáneo y lo reflejo, lo conciente y lo inconsciente...

Comienza con “Lo espontáneo y lo reflejo”, título del tercer capítulo, distinguiendo sendos términos a partir de su relación con un grado de conocimiento vulgar y científico, respectivamente.⁶⁷⁶ Llevados ambos al plano de la “representación” y entendiendo dentro de esta tanto el hecho como la idea del hecho, escribe: “El hecho es lo espontáneo, es decir, su percepción, lo reflejo es la idea del hecho, el hecho reconstruido en la mente.” (FL, 41) Esto implica una dependencia primaria del objeto en lo espontáneo, mientras que en lo reflejo jugaría un papel más determinante el sujeto, pasivo en cambio ante lo espontáneo. Esta diferenciación, prosigue Unamuno, tampoco deja lugar a dudas si la llevamos al plano del “pensamiento”, de donde resulta lo siguiente: “Pensar es espontáneo, pensar que se piensa es reflejo. La misma palabra reflexión indica la vuelta de la conciencia sobre sí misma. Conocer los hechos, conocer nuestras propias inmutaciones es lo espontáneo, conocer que las conocemos y distinguimos del mundo externo, lo reflejo.” (FL, 40-41) Esto último lo ilustra, además, con una cita del psicólogo Henry Maudsley,⁶⁷⁷ a tenor de lo cual, conviene recordar la importancia del psicologismo en esta etapa. No debe extrañarnos, pues, que defina lo espontáneo y lo reflejo desde términos puramente psicologistas.⁶⁷⁸

⁶⁷⁶ “Espontáneo es el hecho tal y como primita y vulgarmente es conocido. Lo reflejo es una síntesis de un análisis, es el conocimiento vulgar convertido en científico.” FL, 40.

⁶⁷⁷ Henry Maudsley (1835-1918). Fue uno de los más influyentes psiquiatras británicos de su tiempo y uno de los pioneros en estudios de psicología patológica. Su principal obra se tituló *The Physiology and Pathology of mind -Fisiología y patología de la mente-* (1867), y fue posteriormente revisada y publicada por separado como *The Physiology of mind -Fisiología del espíritu-* (1873) y *The Pathology of mind -La patología de la inteligencia-* (1876). Unamuno es probable que las utilizara de cara a la preparación de las oposiciones de Psicología, Lógica y Ética entre 1886 y 1888, si bien en su biblioteca personal no se conserva ninguna obra de Maudsley, a quien debió leer en alguna biblioteca de Bilbao o Madrid. En cuanto a la cita en cuestión, dice así: “*Reflection* is then, in reality, the reflex action of the cells in their relations in the cerebral ganglia: it is the reaction of one cell to a stimulus from a neighbouring cell, and the sequent transference of its energy to another cell-the reflection of this.” MAUDSLEY, Henry. *The Physiology and Pathology of mind*. London: Mac Millan, 1867, p. 120. Por la traducción de Unamuno: “La reflexión resulta en hecho de la actividad refleja de las células ganglionares del cerebro en sus relaciones mutuas. Es la reacción de una célula contra la excitación que le viene de una célula vecina, y la comunicación de la célula así excitada a su vecina, en otros términos, su reflexión.” FL, 42.

⁶⁷⁸ “¿En qué se diferencia psíquicamente la idea espontánea de la refleja? La idea o vibración cerebral espontánea es la resultante de las vibraciones componentes, una resultante conciente, la idea refleja es la conciencia de la resultante como tal resultante, o sea de sus componentes.” FL, 43.

El capítulo cuarto lleva al filósofo vasco a una nueva distinción, esta vez entre “el hecho y la idea”, que denomina como “primitiva distinción” y fundamenta en tanto que “el hecho” existe independientemente de nuestro conocer y es la causa de nuestro conocer, mientras que “la idea” define su valor en el conocimiento y es el efecto de nuestro conocer. Ambos términos se definen, a juicio de Unamuno, en una relación de “oposición” en el proceso del conocimiento: “El hecho es hecho por oposición a la idea y esta idea por oposición al hecho.” (FL, 46) Ahora bien, como matiza más adelante, tal relación de oposición se puede entender como “correspondencia”.⁶⁷⁹ Precisamente desde esa relación de correspondencia, define su concepto de “representación” en los siguientes términos: “La representación es el punto en que el hecho y la idea se identifican, de donde parten lo externo y lo interno.” (FL, 48) Cabe añadir que estamos ante una distinción entre el hecho y la idea con claras reminiscencias de la filosofía de Hume, como ha observado Pedro Ribas⁶⁸⁰ y como podemos aseverar desde los textos de este capítulo:

La distinción entre hecho e idea es la distinción entre hecho externo y hecho interno. [...] Bien considerado, la diferencia entre el hecho y la idea es pura diferencia cuantitativa, el hecho es una sensación más fuerte. Un objeto presente actualmente produce una sensación mucho más fuerte que un objeto recordado. (FL, 49)

Entre todas estas definiciones y distinciones que recorren la *Filosofía Lógica*, Unamuno se detiene especialmente en la relativa a las nociones de “Conciencia” y “lo inconciente”. En primer lugar, la Conciencia aparece definida en orden a la relación ya esbozada entre el hecho y la idea: “El conjunto de hechos e ideas relacionados es lo que llamo Conciencia.” (FL, 65) Dicha relación, como apuntamos, es una relación de oposición y correspondencia,⁶⁸¹ si bien Unamuno llega aún más lejos, hasta el punto de identificar a la Conciencia con el conjunto de lo conocido.

Llamo Conciencia al conjunto de los hechos y las ideas, los hechos relacionados a las ideas, y éstas relacionadas a los hechos, es decir, el conjunto de todo lo conocido.

Viene a ser en cierto modo la Idea de Hegel, pero la Conciencia no es algo distinto del conjunto de hechos e ideas. En mi tecnicismo, Conciencia significa Universo, universo real e ideal, todo es dentro de la conciencia, es decir, de lo conocido. (FL, 52)

Fijemonos en que hace relativa aquí la Conciencia al “conjunto de hechos e ideas”, es decir, no la reduce a un yo subjetivo. En este punto, está siguiendo a Hegel, al

⁶⁷⁹ “Las ideas y los hechos están relacionados, las ideas corresponden a hechos, los hechos corresponden a ideas, como se verá al final de este trabajo, la idea es hecho, el hecho es idea, lo ideal es real y lo real ideal...” FL, 64-65.

⁶⁸⁰ “efectivamente hay textos en el cuadernillo, como el que distingue entre hecho e idea cual diferencia cuantitativa, que recuerdan muy directamente al escocés Hume.” RIBAS, Pedro. *Para leer a Unamuno*. Madrid: Alianza, 2002, p. 134.

⁶⁸¹ “La conciencia aparece desde que la idea se opone al hecho.” FL, 63.

negar toda posibilidad de existencia fuera de la Conciencia y equiparar la “Idea” hegeliana a ese conjunto de “hechos e ideas”. No obstante, también existen importantes distancias en este punto con el filósofo alemán, como ha acertado a indicar Nazzareno Fioraso.⁶⁸² Por otra parte, a esta identificación entre los hechos y las ideas en la Conciencia subyace también la identificación entre ser y conocer, postulada por Unamuno en este cuaderno bajo la premisa que todo “es” en la Conciencia:

Las ideas son porque son pensadas y concebidas, los hechos porque son conocidos, ser una idea es ser concebida, existir un hecho es ser percibido, todo ocurre dentro de la Conciencia. (FL, 53)

Todo es en la Conciencia y dentro de ella así como todos los cuerpos son en el espacio y dentro de él. Fuera de la Conciencia, la nada. La división entre sujeto y objeto se ha de entender como división entre conciencia espontánea u objetiva, y conciencia refleja o subjetiva, que es a lo que se llama comúnmente conciencia. El continente es la Conciencia, el contenido el conocimiento, pero dicho continente no es más que la forma del conjunto de contenidos. (FL, 65-66)

Estamos ante una dimensión central de esta *Filosofía Lógica*, como prueba el que de esta noción de “Conciencia” sí se hayan hecho eco algunos investigadores unamunianos. Armando Zubizarreta señala ahí el nexo de unión entre esta obra del joven Unamuno y la fenomenología de Husserl,⁶⁸³ y puede que no ande desencaminado puesto que la fenomenología fijó su atención en el “fenómeno” entendido desde la extensión de la “conciencia intencional”. García Casanova y Cerezo Galán, por su parte, vinculan esta noción de “Conciencia” con Hegel y el idealismo absoluto, subrayando así su fuerte influencia en este proyecto del joven Unamuno.⁶⁸⁴ García Mateo, en cambio,

⁶⁸² “Una certa influenza hegeliana poteva essere percápita già nella citazione precedente, ma qui non si tratta tanto di uno spirito in ‘evoluzione’ dialettica, quanto di una constatazione di uno statto delle cose: ‘l’Universo (la Coscienza) è composto di fatti ed idee conosciuti. La differenza con l’Idea hegeliana è piuttosto labile, in quanto nemmeno per Hegel l’Idea è qualcosa di distinto dall’insieme di fatti e idee: [...] / Il problema è che non si riesce a comprendere in maniera esatta la natura di questa Conciencia, che pur ricordando il Geist hegeliano si differenzia da esso per non essere assoluta, bensì un composto formato dalla totalità della conoscenza, e per la mancanza di processo dialettico, [...] La differenza sostanziale rispetto ad Hegel sta da un lato nell’assenza di valore ontologico, giacché la Coscienza non assume un’esistenza in sé, dall’altro nel fatto che la realtà per Unamuno è dialettica solamente nel senso del suo divenire.” FIORASO, Nazzareno. *El giovane Unamuno. Genesi e maturazione del suo pensiero filosofico*. Milano: Mimesis, 2008, pp. 163-165.

⁶⁸³ “En el texto se advierten ciertas anticipaciones de que luego será la descripción fenomenológica de Husserl. Creo que, partiendo de postulados positivistas, Unamuno se acerca a principios semejantes a la fenomenología y logrará romper todo índice de nulidad existencial.” ZUBIZARRETA, Armando. *Tras las huellas de Unamuno*. Madrid: Taurus, 1960, p. 20.

⁶⁸⁴ “Con un planteamiento tomado en su mayor parte de las líneas maestras de la filosofía hegeliana, [...] Unamuno nos presenta la conciencia como el lugar de síntesis entre hecho e idea. [...] acude a Hegel, para quien la realidad es totalmente inteligible y para quien fuera de la experiencia, o más exactamente, fuera de la conciencia no existe nada.” GARCÍA CASANOVA, Juan Francisco. *El hegelianismo de la inédita Filosofía Lógica de Unamuno. Anales del Seminario de Metafísica -Universidad Complutense de Madrid-*, 1993, n° 27, p. 170. “En todo caso, la referencia a Hegel, [...] permite aventurar una hipótesis interpretativa sobre el plan de *Filosofía Lógica*, como la transformación de la dialéctica de la conciencia

extiende la relación de esta noción de “Conciencia” no solo a Hegel, sino también a Platón, Aristóteles, Fichte y Bergson.⁶⁸⁵ Por último, Sarasa San Martín sitúa al Unamuno de la *Filosofía Lógica* próximo al “idealismo subjetivista” y a Descartes, aunque marcando ciertas distancias en lo que respecta a sus diferentes nociones de “conciencia”.⁶⁸⁶

En cuanto a la noción de “lo inconciente”, Unamuno reconoce aquí haberla tomado de la obra de Eduard von Hartmann, *Philosophie der Unbewussten -Filosofía de lo Inconsciente-* (1868).⁶⁸⁷ Como vimos en el capítulo dedicado a la influencia de Hartmann sobre el joven Unamuno, su planteamiento se basaba en que los fenómenos de la Naturaleza se explican a partir de un Inconsciente creador, que es el fundamento incondicionado del mundo, cuenta como atributos con la Idea y la Voluntad, y transita en su despliegue desde lo irracional al triunfo de la razón. Se trata de un concepto similar a la Idea de Hegel, pues lo Inconsciente se define como “lo incondicionado”, la condición última de todo lo relativo y aquello que no puede explicarse por medio de ninguna relación. Además, al igual que el Absoluto hegeliano, se autodespliega y manifiesta en el mundo. De ahí que sostenga García Casanova que Unamuno había “interpretado hegelianamente el Inconsciente hartmaniano.”⁶⁸⁸ Lo Inconsciente es así el principio del cual todo procede y que todo lo explica, y la labor de la filosofía ha de consistir en descubrir las diversas etapas de su evolución. Pero lo que nos interesa subrayar ahora es cómo Unamuno se hace eco de este planteamiento cosmológico de Hartmann para llevarlo del terreno de la metafísica a la teoría del conocimiento, a fin de desarrollar desde ahí su distinción de lo conciente y lo inconciente.

natural en saber absoluto, con la identidad final de sujeto y objeto en la vida de la Idea:...” CERREZO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 145.

⁶⁸⁵ “Se trata, por tanto, de una realidad o principio cósmico-metafísico que abarca a todos los seres, y cuya manifestación mundanal más plena es el hombre. Sería comparable no sólo con la ‘Idea’ hegeliana, sino también con la platónica, con la ‘ousia’ aristotélica, el ‘Yo’ de Fichte o con el ‘élan vital’ de Bergson.” GARCÍA MATEO, Rogelio. *El problema de Dios en el joven Unamuno (1890-1900)*. En *El joven Unamuno en su época*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1997, p. 96.

⁶⁸⁶ “Vemos en estas ideas que Unamuno, respecto del conocer humano, se mueve en la posición del ‘idealismo subjetivista’. Y parece que mantuvo esta perspectiva a lo largo de su vida. [...] / Tal y como se manifiesta en su obra *Filosofía lógica*, el ‘idealismo subjetivista’ de Unamuno se acerca mucho al ‘idealismo subjetivista’ de Descartes. Sin embargo, Unamuno quiere dejar las cosas claras marcando las diferencias de su punto de vista respecto al cartesianismo. / En esa diferenciación, la ‘Conciencia’ de Unamuno se muestra llena de ‘mundanidad’, mientras el ‘yo pienso’ de Descartes se presenta como un yo puro, sin relación con el mundo de las sensaciones, sin referencia al exterior. Por eso Unamuno va a considerar que el procedimiento seguido por Campanella es superior al de Descartes.” SARASA SAN MARTÍN, José. *El problema de Dios en Unamuno*. Bilbao: Diputación Foral de Vizcaya, 1989, p. 169.

⁶⁸⁷ HARTMANN, Eduard Von. *Philosophie de l’Inconscient* (traduit par E. Nolen), 2 vols. Paris: Librairie Germer Baillière, 1877. CMU, u-1803/1804.

⁶⁸⁸ GARCÍA CASANOVA, Juan Francisco. *El hegelianismo de la inédita Filosofía Lógica de Unamuno*. *Anales del Seminario de Metafísica -Universidad Complutense de Madrid-*, 1993, nº 27, p. 172.

Lo inconciente es lo no conocido, aquellas determinaciones que hay indudablemente en los hechos y que no llegan a la conciencia. Para que la acción de un cuerpo o agente exterior sobre el organismo llegue a producir una percepción es menester que llegue a cierta intensidad. Esta intensidad es lo que llamaré límite de la conciencia, y lo que Herbart llamaba el umbral de la conciencia. (FL, 57-58)

Haciendo gala una vez más de su inspiración psicologista y apelando de nuevo a Herbart, al que ya vimos citado en cuadernos anteriores, Unamuno observa aquí la percepción, es decir, la accesibilidad a la conciencia, como relativa a la intensidad del agente externo. No obstante, quizás lo más interesante estriba en lo relativo a la “acción de lo inconciente”, pues subraya que, aunque las impresiones recibidas no logren rebasar el límite de la conciencia, no por ello se pierden, sino que se almacenan y producen ideas inconscientes, los cuales se combinan hasta producir razonamientos inconscientes que llegan a la conciencia. La fuente sobre este punto es inequívocamente Hartmann, como creemos haber probado unas páginas atrás.⁶⁸⁹ En líneas generales, Unamuno asume prácticamente todos los predicados de la noción hartmanniana de “lo inconciente” en el orden del conocimiento, si bien se muestra su desacuerdo con la expansión que hizo de dicho concepto hacia el orden de lo real.

El siguiente paso en esta travesía por la *Filosofía Lógica* nos lleva al capítulo séptimo, “El sujeto y el objeto”, donde ambos conceptos son llevados a definición por parte de Unamuno: “Sujeto es lo que está bajo las ideas, la sustancia de las ideas, es decir, el conjunto de ideas. Objeto lo que está frente a las ideas, los hechos, o sea el conjunto de los hechos.” (FL, 64) Ambos términos se definen a partir de su relación de oposición, que el bilbaíno califica aquí como “oposición cardinal”: “La primitiva oposición, la oposición cardinal es la que hay entre sujeto y objeto, correspondiente a la que hay entre idea y hecho, sujeto es el conjunto de las ideas, objeto el conjunto de los hechos.” (FL, 65) Se trata, pues, de una relación de oposición y, al mismo tiempo, de correspondencia entre sujeto y objeto, es decir, entre los conjuntos de los hechos y las ideas. En esta relación se fragua y despliega la “Conciencia”, y es por ello que afirma Unamuno, en relación con el sujeto y el objeto, que la Conciencia no es ni objetiva ni subjetiva, ni es tampoco el fundamento de tal relación, sino la relación misma entre sendos términos: “La Conciencia no es un término superior al sujeto y al objeto, es su relación.” (FL, 55) Sobre esta base, rechaza tanto el subjetivismo como el objetivismo, tanto el explicar el objeto por el sujeto, como el sujeto por el objeto, ya que sujeto y objeto se explican el uno por el otro, en relación de oposición y correspondencia.

⁶⁸⁹ Cfr. pp. 655-658.

Otra de las distinciones que fue objeto de reflexión por parte de Unamuno en su *Filosofía Lógica* se abre a propósito de la diferenciación entre “ser” y “existir”, a lo que dedicó el capítulo ocho, titulado: “Lo que es y lo que existe”. Se trata de una distinción en la que ya se había adentrado desde el cuaderno *Apuntes de Filosofía I*, ubicando al “ser”, en tanto que “aparecer”, como relativo a la teoría del conocimiento, y el “existir”, en tanto que “obrar”, como relativo a la metafísica. Aquí, vuelve a pronunciarse sobre dicha relación, advirtiendo que entre el ser y el existir no se produce una relación de identidad al modo de la que se da entre el ser y el conocer.

Ser y existir. Dos términos que distingo, ser es más lato, existir más concreto. Las ideas son, los hechos existen, D. Quijote fue y es, y será, Napoleón existió. Todo lo que existe es, no todo lo que es existe. Es la oposición entre real e ideal.

Existir de *ex-sisto*, estar fuera, tener realidad o ser *ex-terno*. (FL, 71)

Como podemos observar, Unamuno concede cierta prioridad al existir sobre el ser, lo cual no ha de resultar extraño en tanto que de lo que se ocupa aquí es de la teoría de conocimiento antes que de la metafísica, o siendo más precisos, del itinerario metodológico que va de la teoría del conocimiento a la metafísica. Por ello hace recaer el peso sobre lo que acontece en el ámbito del conocimiento inmediato, es decir, de los hechos, que son relativos al “existir”, y no tanto de la ideas, relativas al “ser”. Este privilegio de lo gnoseológico, de inspiración positivista, le conducirá a afirmaciones como la siguiente:

Hay un punto de partida evidente, que existe el hecho, que algo existe.

¿Qué es existir? Existir es obrar. Existir es tener realidad independiente de nuestras ideas, realidad tal como el sentido común atribuye a los hechos, es decir, obrar sobre nuestros sentidos.

Que el hecho existe es axiomático, o no tiene sentido el verbo existir.

Existir un hecho es manifestarse bajo formas sensibles, ser conocido en espacio y tiempo. (FL, 72-73)

Esta diferencia entre “ser” y “existir” la ilustra también Unamuno desde Hegel y la lengua alemana, en concreto, desde la distinción entre *Sein* y *Dasein*, correspondiendo *Sein* al “ser” y *Dasein* al “existir”. Se detiene especialmente sobre esta última noción, que Hegel definió como “ser en un lugar determinado”, e incluso transcribe su definición en alemán: “etymologisch genommen: Sein an einem gewissen Orte”.⁶⁹⁰ (FL, 73) Por otra parte, con esta noción de “existir”, matiza Unamuno que se

⁶⁹⁰ El texto en alemán está escrito por Unamuno en grafía Sütterlin y lo toma directamente de su ejemplar en alemán de la *Ciencia de la Lógica*: “Es ist nicht bloßes Sein, sondern Dasein, etymologisch genommen Sein an einem gewissen Orte;...” HEGEL, George Wilhelm Friedrich. *Wissenschaft der Logik*, vol. I. Berlin: Verlag von Duncker und Humblot, 1841, p. 107. CMU, u-1260. “No es un puro ser, sino un *ser determinado*: tomado en su sentido etimológico (*Da-Sein* = estar allí) es el estar en un cierto lugar;...” HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciencia de la Lógica* (traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo). Buenos Aires: Solar, 1968, p. 100.

estaba refiriendo a la “existencia sensible”, que siempre acontece bajo forma de “oposición” a través de un “espacio” que constituye la forma sensible de la oposición.⁶⁹¹ Ahora bien, de aquí no podemos inferir que Unamuno se hubiese instalado en una posición negativa respecto de la existencia suprasensible, es decir, en lo concerniente a Dios, el alma..., que están más allá de lo espacio-temporal. Simplemente, en ese campo quedan a su juicio anuladas las competencias cognoscitivas del ser humano.⁶⁹² En definitiva, a lo que apunta el pensador vasco es a que el ser humano no puede resolver racionalmente tal dilema por salirse de sus competencias propias. Por ello su solución consiste en llevar la idea de Dios a un marco espacio-temporal, al marco de “lo que existe”, pese a tratarse de una “idea”, cuyo marco propio es el de “lo que es”:

todo el mundo cuando dice que existe Dios quiere dar a entender que hay una realidad correspondiente a nuestra idea de Dios, e independiente de la misma. Sin embargo, por muchos esfuerzos que el hombre haga en contrario, siempre al hablar de un Dios existente entenderá una realidad, aunque invisible, existente en espacio y tiempo. (FL, 75)

Acercándose así a consideraciones de Ludwig Feuerbach, Unamuno considera que estamos ante una maniobra del ser humano en aras de dar consistencia a su creencia, de dotar a su fe de puentes entre la realidad en que vive y la idealidad a que aspira. Pero más allá de esta artimaña, dirá, “lo absoluto y la existencia son cosas que se repugnan” (FL, 76), o lo que es lo mismo, “lo absoluto excluye la existencia.” (FL, 81) Adonde quiere llegar con todo este rodeo es a afirmar la “existencia” de los hechos, que no su condición de “ser”, como axiomática, e incluso como la única verdad axiomática:

La existencia de los hechos y solamente la de los hechos es evidente y axiomática. Todo el que afirma la existencia de Dios o el alma se ve obligado a probarla, porque no son proposiciones evidentes. Prueba de ello que se aducen argumentos en favor de la existencia de Dios y el alma, cuando nadie los aduce en favor de la de los hechos.

[...] Solo se admite como axiomática la existencia de los hechos, y como verdad inferida la existencia de aquellos principios *necesarios* a los hechos.

Lo que no es hecho es idea, Dios y el alma son ideas. Para probar que son más que ideas precisa probar que su existencia es *necesaria* a la de los hechos.

Quiero decir; que sin admitir la existencia objetiva de esas ideas no se pueden explicar los hechos, y que con ellas se los explica. Para probar la existencia de Dios hay que probar: que sin Dios no se puede explicar el mundo; que con Dios se explica.

⁶⁹¹ “El espacio es la forma sensible de la oposición, la existencia no puede mostrarse sino bajo la forma de la oposición, la existencia sensible bajo la forma de la oposición sensible. La existencia es la forma lógica, el espacio la forma real. / Para que una cosa exista es menester que sea una, por oposición a otra, la existencia solo se concibe bajo la forma de la oposición.” FL, 73-74.

⁶⁹² Sobre este punto, sostiene Armando Zubizarreta: “Unamuno se ha quedado encerrado en el mundo de los hechos y las ideas, en la conciencia, en la existencia sin alma y sin Dios.” ZUBIZARRETA, Armando. *Tras las huellas de Unamuno*. Madrid: Taurus, 1960, p. 26. Asimismo, Cerezo Galán apunta en relación al alma y a Dios: “no hay lugar para ellas en un universo positivista. [...] Dios no puede ser demostrado racionalmente ni conceptualizado. Todo atributo que pudiéramos darle o es meramente negativo, tal como in-finito, in-condicionado, o está tomado del orden de lo finito, e implica por tanto contradicción cuando se aplica más allá de su nivel propio de significación.” CERESO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 151.

No basta que yo no conciba los hechos sin tales o cuales realidades superiores a los hechos, esto solo indica que en el orden de mis ideas esos principios son necesarios, y el orden de mis ideas no es el orden de los hechos. Hay que no confundir el orden real con el ideal, y de que yo no conciba el mundo sin Dios no se deduce que el mundo no pueda ser concebido sin Dios.

He dicho que hay que probar que estos principios son *necesarios* a los hechos, es decir, que su opuesto es inconcebible. Para probar a Dios hay que probar que el mundo sin Dios es un absurdo y una cosa contradictoria.

Si el mundo se explica sin Dios, Dios sobra y sobra también si el mundo no se explica con él. (FL, 76-79)

Esto último, aunque no lo especifica aquí, lo toma Unamuno de Karl Vogt,⁶⁹³ a quien sí menciona a propósito de esta misma idea en el *Cuaderno XVII*, donde podemos leer la misma tesis, aunque expresada en otros términos.⁶⁹⁴ Por otra parte, la fuente del texto de Vogt al que hace referencia aquí nos consta que es indirecta, no solo porque en la biblioteca personal de Unamuno no se conserve ninguna obra suya, sino porque esta cita aparece recogida literalmente en otra obra que sí leyó Unamuno en estos años, la *Fisiología de la voluntad* de A. Herzen.⁶⁹⁵ Por lo demás, se trata de un texto cuya trascendencia hemos de subrayar, no solo por su reiteración en estos dos cuadernos de juventud, sino sobre todo porque en su madurez volverá Unamuno a aludir a él en “Sobre la filosofía española” (1904) y en *Del sentimiento trágico de la vida* (1913).⁶⁹⁶

También deberíamos precisar en este punto cuál era la posición del joven Unamuno en este momento frente a la religión. En primer lugar, como podemos observar a partir de los últimos textos citados, el pensador vasco se rememora a sí mismo en aquellos años deambulando en el “ateísmo teórico”, que era acaso la posición más afín al culto que por entonces rendía al “hecho axiomático”. Sin embargo, en otros

⁶⁹³ Karl Christoph Vogt (1817-1895). Zoólogo alemán defensor del darwinismo, compaginó una brillante carrera dedicada a la ciencia con ciertas incursiones en el terreno de la filosofía, abogando por el materialismo psicologista a través de una obra que alcanzó especial repercusión en el siglo XIX, *Vorlesungen über der Menschen -Lecciones sobre el hombre-* (1852), que también fue traducida entonces al castellano. VOGT, Karl Christoph. *Lecciones sobre el hombre: su lugar en la creación y en la historia de la tierra* (traducción de José Núñez de Crespo). Madrid: Saturnino Calleja, 1884.

⁶⁹⁴ “Escribía Carlos Vogt: ‘Dios es una barrera movable que situada en los últimos límites del saber humano y acompañada de una gran X, retrocede sin cesar ante los progresos de la ciencia.’ Y añadido yo; de la barrera acá todo se explica sin Dios, de la barrera allá ni sin Dios ni con Dios, Dios por lo tanto sobra.” CXVII, 53.

⁶⁹⁵ HERZEN, Aleksandr Ivanovich. *Fisiología de la voluntad* (traducción de Alejandro Ocina y Aparicio). Madrid: Librería de Francisco Iravedra, 1880, p. 25.

⁶⁹⁶ “Hace ya años, cuando, por culpa de esa condenada filosofía, chapoteaba yo en el ateísmo teórico, cayó en mis manos cierto libro de Carlos Vogt, en que leí un pasaje que decía poco más o menos: ‘Dios es una equis sobre una gran barrera situada en los últimos límites del conocimiento humano; a medida que la ciencia avanza, la barrera se retira.’ Y recuerdo que escribí al margen estas palabras: ‘De la barrera acá, todo se explica sin Él; de la barrera allá ni con Él ni sin Él; Dios, por lo tanto, sobra.’” OCE, I, 1164. “Era yo un mozo que empezaba a inquietarme de estos eternos problemas cuando en cierto libro, de cuyo autor no quiero acordarme, leí esto: ‘Dios es una gran equis sobre la barrera última de los conocimientos humanos; a medida que la ciencia avanza, la barrera se retira.’ Y escribí al margen: ‘De la barrera acá, todo se explica sin Él; de la barrera allá, ni con Él ni sin Él; Dios, por lo tanto, sobra.’” OCE, VII, 204.

textos relativos a esta etapa de su vida, también se define como “agnóstico”.⁶⁹⁷ De esta confusión se ha hecho eco la crítica unamuniana, en la que tampoco impera un criterio homogéneo a la hora de fijar el posicionamiento de Unamuno frente a la religión en su *Filosofía Lógica*. Por un lado, Laureano Robles subraya a propósito del texto citado de Vogt su militancia en el “ateísmo teórico”,⁶⁹⁸ mientras García Mateo interpreta esa misma cita como testimonio de su tránsito a un “ateísmo positivista”.⁶⁹⁹ Ahora bien, hay que tener en cuenta que el joven bilbaíno se guarda las espaldas antes de comprometerse demasiado con el positivismo y la ciencia, pues recordemos que se trata de un periodo de inestabilidad, con esporádicas tentaciones por recuperar la fe religiosa y elevarse a lo absoluto, como veremos en el siguiente epígrafe. Desde ahí, señala Charles Moeller sobre esta etapa de Unamuno que: “El ateísmo estaba ya en bajamar en el plano de la vida, desde 1886.”⁷⁰⁰ El mismo pensador vasco matizaba en el último texto citado de la *Filosofía Lógica*: “de que yo no conciba el mundo sin Dios no se deduce que el mundo no pueda ser concebido sin Dios.” (FL, 78) Sobre esa base, puede resultar más precisa la noción de “agnosticismo” a la hora de definir el posicionamiento del joven Unamuno en este controvertido punto. Así lo ha interpretado Cerezo Galán, que lo adscribe a un “agnosticismo teórico”, esgrimiendo a favor de Unamuno “la imposibilidad de probar la existencia de Dios como causa necesaria y razón explicativa del mundo. [...] a partir del mundo sólo puede probarse una necesidad hipotética o condicional, pero no absoluta.”⁷⁰¹ De este modo, subraya Cerezo Galán que la actitud teórica de Unamuno no debe confundirse con el ateísmo, pese a que en algún que otro texto autobiográfico él mismo se haya referido a dicha etapa de su vida caracterizándola como “ateísmo teórico” o “ateísmo intelectual”: “La actitud que domina en estos apuntes, más que atea es agnóstica. No se declara a Dios inexistente ni tampoco in-cognoscible en el sentido

⁶⁹⁷ Cfr. pp. 170-171.

⁶⁹⁸ “En la etapa spenceriana, Unamuno militó en el ateísmo teórico. La lectura de Carlos Vogt contribuyó a ello. [...] Unamuno no necesitó a Dios, en este periodo, para concebir lógicamente el universo.” ROBLES, Laureano. Unamuno y las pruebas de la existencia de Dios (Un texto inédito). *Limbo* (suplemento de *Teorema*, vol. XVIII/2), 1999, n° 8, pp. 8-9.

⁶⁹⁹ “Puesto que no se podía probar con exactitud matemática la verdad de la fe, tampoco se podía, según Unamuno, darle un fundamento razonable. El resultado de este empeño autodidacta fue el ateísmo positivista [...] El escrito que nos presenta el positivismo unamuniano es su *Filosofía lógica* (1886); en ella Unamuno, que a la sazón tenía 21 años, no encuentra lugar para Dios, pues él no es una realidad ni evidente ni axiomática, por tanto necesita de una prueba. Pero, para establecer dicha prueba, se debe partir de los hechos, demostrando que su existencia es necesaria a los hechos mismos:...” GARCÍA MATEO, Rogelio. El problema de Dios en el joven Unamuno (1890-1900). En *El joven Unamuno en su época*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1997, p. 95.

⁷⁰⁰ MOELLER, Charles. Miguel de Unamuno o la esperanza desesperada. En *Literatura del siglo XIX y Cristianismo*. Madrid: Gredos, 1964, p. 112, nt. 31.

⁷⁰¹ CERESO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 148.

spenceriano del término, sino racionalmente in-demostrable y conceptualmente indefinible.”⁷⁰²

Volviendo sobre el texto de la *Filosofía Lógica*, en el apéndice titulado “Ser y Nada”, Unamuno rechaza la identidad del Ser puro y la nada, desarrollada por Hegel en su *Ciencia de la Lógica*.⁷⁰³ En primer lugar, aduce la abstracción inherente al concepto de “ser”, que entiende como paralela a la abstracción propia de la idea de Dios, sin correspondencia con lo real.⁷⁰⁴ A continuación, se ocupa del concepto de “nada”, para el cual se apoya en el diálogo de Platón el *Sofista*, que es una continuación del *Parménides*. Si en este último, el filósofo heleno se centró en el no-ser, cuestionando el poema de Parménides, que había negado al no-ser, lo que hizo en el *Sofista* fue completar su indagación del problema del ser probando que el ser puede participar del no-ser, y el no-ser del ser.⁷⁰⁵ Pues bien, la referencia de Unamuno alude a la tesis defendida por Platón en el *Sofista* relativa a que el no-ser existe como oposición del ser, como “lo diferente”, pero no como su contrario, que sería la nada, es decir, el no-ser concebido como absoluto. El no-ser es “no-ser algo”, es decir, que es relativo a algo que es. Sería la alteridad, lo diferente, pero no se trata del opuesto absoluto del ser, de modo que no hay una forma que corresponda al no-ser. Por ello sostiene Platón que no se puede pensar ni expresar el no-ser en sí mismo,⁷⁰⁶ a lo que añade que el esfuerzo de “pronunciar correctamente algo sobre lo que no es, sin agregarle ni el ser, ni la unidad, ni la multiplicidad numérica” supondría una osadía “enorme y absurda”.⁷⁰⁷ Ese es concretamente el “absurdo” al que hace alusión Unamuno cuando afirma que “el no-ser absoluto es un absurdo, y por no-ser, nada, debemos entender lo opuesto a una existencia.” (FL, 80) Así pues, queda sentado por parte del pensador vasco que lo

⁷⁰² *Ibidem*, p. 149.

⁷⁰³ De esta cuestión ya nos ocupamos en el capítulo dedicado a la influencia de Hegel sobre el joven Unamuno. Cfr. pp. 584-586.

⁷⁰⁴ “El Ser puro no es un hecho, es una mera idea, idea a la cual nada corresponde en lo real. La idea de Ser puro, es la más abstracta, aquella en que se ha hecho desaparecer toda cualidad concreta, idea a la cual nada corresponde.” FL, 80.

⁷⁰⁵ “debemos poner a prueba el argumento del padre Parménides y obligar, a lo que no es, a que sea en cierto modo, y, recíprocamente, a lo que es, a que de cierto modo no sea.” *Sofista*, 241 d. PLATÓN. *Diálogos* (traducción, introducción y notas de M. Isabel Santa Cruz), vol. V. Madrid: Gredos, 1988, p. 401. “Es, entonces, necesario que exista el no-ser en lo que respecta al cambio, y también en el caso de todos los géneros. Pues, en cada género, la naturaleza de lo diferente, al hacerlo diferente del ser, lo convierte en algo que no es, y, según este aspecto, es correcto decir que todos ellos son algo que no es, pero, al mismo tiempo, en tanto participan del ser, existen y son algo que es.” *Sofista*, 256 d. *Ibidem*, p. 445.

⁷⁰⁶ “no es posible, correctamente, ni pronunciar, ni afirmar, ni pensar lo que no es -en sí y de por sí-, puesto que ello es impensable, indecible, impronunciable e in formulable.” *Sofista*, 238 d. *Ibidem*, p. 390.

⁷⁰⁷ *Sofista*, 239 c. *Ibidem*, p. 393.

absoluto y la existencia son incompatibles, pues lo absoluto se determina a sí mismo, y lo existente solo se da en relación de oposición: “todo lo existente es relativo.” (FL, 81)

El último capítulo de la *Filosofía Lógica*, titulado “Lo ideal. Naturaleza y origen de las ideas”, lo dedica Unamuno a las ideas, aunque siempre en relación con los hechos. Hablamos de último capítulo, aunque habría que matizar que en el proyecto inicial de la obra le seguía otro capítulo titulado “El conocer”, pero que apenas comenzó, expirando aquí esta inconclusa *Filosofía Lógica*. Por nuestra parte, lo que nos interesa subrayar es que las últimas consideraciones del joven Unamuno en este cuaderno apuntan una vez más a la relación de oposición entre hechos e ideas, concebible desde la distinción entre existir y ser. Por un lado, dirá, el hecho “existe” fuera de la idea, con existencia real, en espacio y tiempo reales. Por otro lado, la idea “es” fuera del hecho, en la mente, con existencia y ideal, en espacio y tiempo ideales. Adonde quiere llegar Unamuno es a que el punto en que ambos elementos entran en contacto es la “representación”:

La representación es hecho e idea, hecho en cuanto se nos manifiesta bajo las formas de espacio y tiempo sensibles, idea en cuanto la recibimos en la mente. Las ideas y los hechos no podrían relacionarse si no existiera un punto de contacto en que el hecho y la idea se identificaran. (FL, 85)

Desde aquí, ensalza la importancia de la “idea”, consciente de haber hecho recaer a lo largo del trabajo la mayor parte del peso sobre el hecho, cuando es la relación entre ambos el verdadero punto de partida. Por ese motivo subraya aquí: “al decir que parto del hecho, quiero decir del hecho-idea, del hecho conocido, y de la oposición entre hecho y idea.” (FL, 86)

Con estas consideraciones y una última reflexión a propósito del problema de los universales, que desarrolla a partir de la distinción entre “tipo e idea” vista desde Balmes y de la distinción entre “noción y concepto” de Wüandt (FL, 87-93),⁷⁰⁸ se detiene este inacabado proyecto de la *Filosofía Lógica*. En este punto, podríamos preguntarnos por qué Unamuno acabó abandonando este proyecto. García Casanova y Nazzareno Fioraso han aducido como razones al respecto las carencias del joven Unamuno en su formación filosófica, que le privaron de herramientas teóricas y conceptuales con las que poder seguir adelante con el proyecto.⁷⁰⁹ Roberta Johnson, por su parte, ha abierto

⁷⁰⁸ Cfr. pp. 661-663.

⁷⁰⁹ “El objetivo lo tenía perfectamente dibujado, pero la falta de instrumentos teóricos en estos momentos y, a pesar de la brevedad del escrito, la intención globalizadora de su contenido, contribuyeron a realización de una obra inconclusa formalmente...” GARCÍA CASANOVA, Juan Francisco. El hegelianismo de la inédita *Filosofía Lógica* de Unamuno. *Anales del Seminario de Metafísica* - Universidad Complutense de Madrid-, 1993, n° 27, p. 158. Fioraso, por su parte, se referirá a la *Filosofía*

la posibilidad de que lo que pudo determinar el abandono del proyecto fue una temprana reactividad por parte del joven bilbaíno hacia las tendencias sistemáticas y especulativas de la filosofía tradicional.⁷¹⁰ A mi juicio, las razones del abandono del proyecto podían caminar en cierto modo por ahí, teniendo en cuenta que Unamuno ya empezaba a ser consciente por entonces de las limitaciones del racionalismo y, por ende, de su forma de exposición tradicional, el tratado filosófico. Pero al mismo tiempo entiendo que aún es temprano para situar aquí una intención por su parte de verter su vocación filosófica en el ensayo, como contrapartida del tratado, y en su obra literaria. Quizás la única causa del abandono, pues, fue su progresiva desconfianza en la razón y, en consecuencia, en los tratados filosóficos. No obstante, como evidencia en textos posteriores, el joven Unamuno persistirá después de 1886 en su abordaje del problema del conocimiento y en su propósito de reconducir el camino de la metafísica.

III.2.2.1.5. Los programas de oposiciones

A la hora de buscar otros textos del joven Unamuno, al margen de los cuadernos de notas, relativos a sus primeras consideraciones epistemológicas encontramos una importante base documental en los programas que sucesivamente fue presentando en las diferentes oposiciones a que concursó, sobre todo, el programa de Psicología, Lógica y Ética que presentó para los institutos de Bilbao y Cabra en 1886, y los programas de Metafísica que presentó para las universidades de Valladolid en 1888, y de Barcelona y Valencia en 1890. La articulación de los contenidos de estos programas con las notas filosóficas a que fue dando forma durante estos años desde los cuadernos no deja lugar a dudas. Así lo ha visto también Gómez Molleda, que subraya a este respecto sobre los programas de Metafísica: “El trasfondo filosófico de los dos programas está relacionado con el horizonte intelectual de don Miguel en ese momento [...] y con los conceptos filosóficos por él expresados en los cuadernos de Filosofía...”⁷¹¹

Lógica en este sentido como “un manoscritto del 1886 che vorrebbe essere il tentativo di costruire un sistema filosofico, anche se la giovane età e la limitatezza del bagaglio concettuale impedirono al neo dottore di raggiungere pienamente l’obbiettivo che si proponeva.” FIORASO, Nazzareno. *El giovane Unamuno. Genesi e maturazione del suo pensiero filosofico*. Milano: Mimesis, 2008, p. 100.

⁷¹⁰ “¿Habría decidido Unamuno ya a fines de los 80 que su ‘trabajo’ no era el de un intelectualista creador de sistemas hegelianos sino más bien el de un pensador práctico cuya vocación era aplicar ideas a problemas humanos reales en el mundo que le rodeaba? Este podría haber sido el caso, si tenemos en cuenta el resto de su carrera de escritor. Nunca más intentó un tratado filosófico tradicional, aunque la tentación no le abandonó del todo.” JOHNSON, Roberta. *Fuego cruzado. Novela y Filosofía en España 1900-1934*. Madrid: Ediciones Libertarias, 1997, p. 70.

⁷¹¹ GÓMEZ MOLLEDA, Dolores. Unamuno y la Universidad española. En *Expediente Administrativo de Miguel de Unamuno, 1864-1936*, 3, vol. II. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, 1982, p. 15.

Empezando por el programa de Psicología, Lógica y Ética, constituye un documento de gran importancia de cara a la clarificación de la primera epistemología unamuniana, pese a que, como señala Rafael Chabran, “el joven opositor había confeccionado esta obrita más bien para prepararse para sus exámenes de oposición.”⁷¹² La presencia de la epistemología en este programa trasluce ya en el primer bloque, dedicado a la Psicología. Unamuno se ocupa aquí de una serie de conceptos relativos al problema del conocimiento (el hecho y la idea, lo consciente y lo inconsciente, juicio espontáneo y reflejo, la representación, las facultades intelectivas, el sentido íntimo...); conceptos que, no por casualidad, coinciden con aquellos que hemos ido observando en los cuadernos de notas. Del mismo modo, en el segundo bloque, correspondiente a la Lógica, plantea cuestiones como la relatividad del conocimiento, la diferencia entre conocimiento vulgar y conocimiento científico, la razón y la experiencia como fuentes del conocimiento, lo incognoscible, los límites de la razón... Llama la atención la Lección XL, ciertamente significativa en orden a la gnoseología unamuniana, como podemos apreciar en su índice: “El punto de partida; lo evidente. –El hecho como punto de partida. –El positivismo. –Valor lógico del hecho. –El hecho primitivo según Descartes, Fichte y Krause.”⁷¹³ A ello hemos de añadir que en la introducción del programa, al referirse a esta parte relativa a la Lógica, escribe: “hago entrar en ella cuestiones capitalísimas como el punto de partida de la ciencia.”⁷¹⁴ Todas estas coincidencias atestiguan, por un lado, que Unamuno se sirvió de sus cuadernos de notas a la hora de configurar los programas de oposiciones, y por otro, que la preparación de dichos programas fue un acicate para ir dando forma a sus reflexiones filosóficas. En este sentido, debemos destacar que en los añadidos que fue incluyendo en el cuaderno donde estaba recogido este programa, se ocupase de algunas cuestiones de capital importancia en su planteamiento epistemológico de juventud, como la estrecha vinculación entre la lógica y la metafísica, que hereda de Hegel y que defenderá aquí justificando que el apartado de Lógica de su programa incluyese cuestiones metafísicas:

En la lógica me tacharían de confundirla con la metafísica. A mi entender, la lógica y la metafísica, ya que no se identifican, son por lo menos correlativas y paralelas, toda cuestión metafísica es lógica, toda cuestión lógica, metafísica, todo lo ideal es real, todo lo real es ideal; es decir, que la ley de la realidad debe ser ley del pensamiento si este ha de ser verdadero, y la ley del pensamiento, ley de la realidad, si esta ha de producir pensamiento científico.⁷¹⁵

⁷¹² CHABRAN, Rafael. Unamuno y la psicología moderna. *Arbor*, marzo 1998, nº 627, p. 334.

⁷¹³ EREÑO ALTUNA, José Antonio. Cronología y programas de las oposiciones de Unamuno. *Letras de Deusto*, enero-marzo 2001, nº 90, vol. 31, p. 210.

⁷¹⁴ *Ibidem*, p. 204.

⁷¹⁵ UNAMUNO, Miguel de. *Programa de Psicología, Lógica y Ética*, p. 64. CMU, caja 68/13.

Si en este programa de Psicología, Lógica y Ética hemos hallado paralelismos con los contenidos de los cuadernos de notas, los programas de Metafísica arrojan aún mayor luz sobre esta primera epistemología unamuniana, especialmente en las sustanciosas introducciones que los acompañan. En el primero de los programas, el que presentó a las oposiciones a la Cátedra de Metafísica de la Universidad de Valladolid en 1888, Unamuno incide desde el comienzo en la disolución de la metafísica acontecida en el transcurso de los siglos XIX y XX, a raíz del poderoso avance de las ciencias particulares y experimentales.

En la evolución de las ideas filosóficas, la antigua metafísica casi ha desaparecido, yendo a perderse parte de sus problemas en el terreno de las hipótesis inverificables y reduciéndose otras a corolario de leyes halladas por inducción. Lo que se llamaba ontología ha sido poco menos que borrada del cuadro de las ciencias y sus cultivadores se ven reducidos a luchar por la existencia científica de los problemas ontológicos. [...] Nunca, por otra parte, ha tenido la metafísica límites marcados y fijos y así sucede que en la enseñanza bajo el nombre genérico de metafísica se incluyen, junto a la ontología, la psicología, la cosmología y la teodicea.⁷¹⁶

Pese a esta circunstancia hostil, el pensador bilbaíno niega que el auge de las ciencias particulares implique necesariamente la extinción de la metafísica, como pretendía el positivismo de Comte. A día de hoy, escribe Unamuno en dicho programa, “otras escuelas positivistas (pues ni a Comte se reduce el positivismo ni es Comte su único punto de partida) han remozado en cierto modo los problemas metafísicos.”⁷¹⁷ Entre tales impulsos, que a su juicio han dado “nueva savia” a las eternas cuestiones, menciona los casos de Ardigò, de Stuart Mill, de Spencer y de la psicología moderna. En ellos se ampara para denunciar que “es falsa la afirmación de que el positivismo (palabra muy elástica) proscriba la metafísica. Lo que hace es darle otro carácter.”⁷¹⁸ Este texto, como podemos adivinar, nos remite a la *Filosofía Lógica*, donde el objetivo era hacer una revisión de la metafísica desde la reivindicación de “los hechos” como punto de partida del conocimiento. De este modo, precisa Unamuno su posición ante el positivismo, enfocando su crítica sobre su vertiente más ortodoxa y primitiva, y confiando en sus posibilidades como método filosófico para la filosofía por venir. El positivismo marca así el criterio dominante en este y en el resto de los programas que presentó a las oposiciones, como ha observado Pedro Ribas.⁷¹⁹ A ojos de Unamuno, este

⁷¹⁶ EREÑO ALTUNA, José Antonio. Cronología y programas de las oposiciones de Unamuno. *Letras de Deusto*, enero-marzo 2001, ° 90, vol. 31, p. 219.

⁷¹⁷ *Ibidem*, p. 219.

⁷¹⁸ *Ibidem*, p. 219.

⁷¹⁹ “En tales programas queda muy claro que Unamuno era cualquier cosa menos un hegeliano. Si hay una tendencia que predomine sobre el cúmulo de corrientes a las que alude en esos programas, [...] ésta es sin duda el positivismo.” RIBAS, Pedro. Unamuno lector de Hegel. CCU, XXIX, 113. En la misma

nuevo itinerario de la filosofía, fruto del viraje hacia el problema del conocimiento apuntado desde la modernidad, dibuja el nuevo campo de operaciones de la metafísica, circunscrita al problema de “los límites del conocimiento humano”.⁷²⁰ En esta coyuntura, dirá que “lo que a la metafísica le queda es la generalización de las últimas leyes empíricas halladas por la inducción.”⁷²¹ Afirmaciones como esta constatan la intención del joven Unamuno de llevar la metodología positivista a la metafísica, como han sabido ver Gómez Molleda y Manuel M^a Urrutia,⁷²² y de centrar su análisis en el problema del conocimiento, o mejor dicho, en la articulación del ser y el conocer. De hecho, al referirse en la introducción al primer bloque del programa, que titula “Metafísica general o Teoría del conocimiento”, afirma: “incluyo bajo el título de Metafísica general lo que se suele llamar teoría del conocimiento.”⁷²³ En cuanto a los otros dos bloques del programa, llevan por título “Metafísica de lo relativo”, que consta a su vez de tres apartados (“Metafísica cosmológica”, “Metafísica del espíritu” y “Metafísica de la ética”), y “Metafísica de lo absoluto”, que se ocupa fundamentalmente de la crítica de las pruebas de la existencia de Dios.

dirección, sostiene Pedro Ribas en otro estudio: “Si se leen los enunciados de las lecciones 27, 28 y 29 del programa que presentó a las oposiciones a la cátedra de metafísica de Valladolid en 1888, se observa en seguida el peso de la corriente positivista en el Unamuno de esos años, como ocurre igualmente en el programa que redactó para las cátedras de Barcelona y Valencia de 1890 y, más todavía, en el de la cátedra de Psicología, Lógica y Ética, de 1886...” RIBAS, Pedro. *Para leer a Unamuno*. Madrid: Alianza, 2002, p. 117.

⁷²⁰ A este respecto, afirma Unamuno en dicho programa: “Aunque fuera uno solo siempre quedaría en pie un problema metafísico; el de los límites del conocimiento humano.” EREÑO ALTUNA, José Antonio. Cronología y programas de las oposiciones de Unamuno. *Letras de Deusto*, enero-marzo 2001, n° 90, vol. 31, p. 220.

⁷²¹ *Ibidem*, p. 220.

⁷²² “La fase positivista de Unamuno se trasluce desde el primer momento. / [...] en la memoria que precede al programa, don Miguel muestra ya que está impuesto en la filosofía positivista, pero que el positivismo, [...] no proscribía la metafísica. Lo que hace es darle otro carácter. Es indudable la escapada que ya inicia don Miguel del positivismo dogmático y la crítica que apunta y que más tarde habría de ampliar, a la insuficiencia de ciertos planteamientos. En el programa, en suma, tratará de demostrar ante el tribunal que positivismo y metafísica, es decir, filosofía ‘actual’ y filosofía clásica, no pueden estar reñidas.” GÓMEZ MOLLEDA, Dolores. Unamuno y la Universidad española. En *Expediente Administrativo de Miguel de Unamuno, 1864-1936*, vol. II. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, 1982, pp. 15-16. “En los programas de *Metafísica*, de 1888 y 1890, podemos comprobar cómo no estamos realmente lejos de la metafísica positiva. Va a comenzar subrayando la dificultad por la que atraviesa la metafísica, en virtud del enorme desarrollo de las ciencias experimentales físico-naturales. Ya no caben las tesis a priori como en la metafísica tradicional, sino que ahora es necesario asentar los ‘principios’ sobre datos incontrovertibles y en caso contrario dejar abierta la cuestión. [...] el positivismo *tout court*, en el que se sitúa Unamuno, no acaba con la metafísica, sino que le imprime otro carácter. Para él, donde acaban las ciencias comienza la metafísica; [...] Su labor consiste precisamente en la generalización de las últimas leyes empíricas halladas por inducción. [...] el fin supremo de la metafísica, de acuerdo con el monismo positivista, va a consistir en definitiva en probar que la realidad es una y en reconstruir todo el sistema de la misma, tal y como nos lo muestre la observación científica.” URRUTIA LEÓN, Manuel M^a. *La evolución del pensamiento político de Miguel de Unamuno*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1997, pp. 27-28.

⁷²³ EREÑO ALTUNA, José Antonio. Cronología y programas de las oposiciones de Unamuno. *Letras de Deusto*, enero-marzo 2001, n° 90, vol. 31, p. 220.

Cabe añadir sobre este programa la actitud antidogmática que late en él, desde la cual, Gómez Molleda ha justificado ciertas carencias que puede presentar el programa mismo.⁷²⁴ Por mi parte, entiendo que Unamuno supo camuflar ese antidogmatismo en su programa con habilidad, si bien en la defensa del mismo no anduvo tan diestro, como prueba su continuo fracaso ante unos tribunales constituidos en su mayoría por profesores reacios a las nuevas corrientes del pensamiento, como el positivismo, y con los que Unamuno no supo o no pudo bregar. Considero que ahí es donde le generó problemas su antidogmatismo, antes que en los programas mismos.

En cuanto al programa de Metafísica para las Universidades de Barcelona y Valencia, fechado en abril de 1890, el pensador vasco redactó aquí una introducción mucho más amplia que en los anteriores programas, ocupándose con mayor consistencia del necesario replanteamiento de la metafísica ante las circunstancias de su tiempo y reafirmando su intención de dotar a la metafísica de una base sólida a partir del criterio positivista. En consonancia con sus cuadernos de notas y con los anteriores programas de oposiciones, su propósito fundamental aquí consistía en delimitar los problemas de la metafísica y en reorientar la indagación de las eternas cuestiones desde la radicalidad de los hechos como punto de partida, alejando así a dicha disciplina filosófica de todo dogmatismo y de procedimientos hipotéticos ya obsoletos. En este sentido, ha subrayado Gómez Molleda sobre este programa:

El contenido del programa sigue inscrito [...] en la peripecia de acoplar la filosofía clásica al espíritu científico del momento: la metafísica con el positivismo. Unamuno parte del hecho positivo para intentar saltar a otro terreno, al terreno del más allá, apoyándose en aquél.⁷²⁵

Efectivamente, esta tendencia es perceptible en el texto introductorio del programa, donde entre otras cosas podemos leer:

El interés supremo de toda ciencia, y mucho más de la metafísica por la especial índole de ésta, es plantear y delimitar los problemas, nunca con excesivo cuidado, aportar datos razonados, y si estos presentan una solución al problema aceptarla humildemente como impuesta por la realidad, y si la solución no se presenta dejar abierta la cuestión. Es la mayor tarea científica determinar bien todos los puntos de vista de una cuestión dada, dejar obrar a los datos, y no precipitar las soluciones con hipótesis caprichosas ó con exclusiones de puntos de vista.⁷²⁶

⁷²⁴ “Como aspirante a la cátedra Unamuno tiene que redactar un programa de Metafísica y realizar unos ejercicios de oposición. Las dos cosas van poco con su modo de ser intelectual. El programa de Metafísica, formalizado, sistemático, se opone ya a algo que será una constante en él: su pensamiento nunca concluso, nunca encerrado en un esquema. [...] En segundo lugar, la propia materia, Metafísica. La dificultad era manifiesta, dada la rebeldía del joven estudiante a los planteamientos clásicos, imperantes en la Universidad y explicados en las clases de Ortú y Lara.” GÓMEZ MOLLEDA, Dolores. Unamuno y la Universidad española. En *Expediente Administrativo de Miguel de Unamuno, 1864-1936*, vol. II. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, 1982, p. 15.

⁷²⁵ *Ibidem*, p. 17.

⁷²⁶ UNAMUNO, Miguel de. Programas de oposiciones a cátedras. En *Expediente Administrativo de Miguel de Unamuno, 1864-1936*, vol. II. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, 1982, pp. 82-84.

Ahora bien, conviene puntualizar que lo que hace Unamuno aquí es delimitar a la metafísica y actualizarla según el criterio positivista de su tiempo, pero no afirma su imposibilidad como ciencia. Así lo han entendido algunos investigadores, como Sarasa San Martín, que sostiene a partir del último texto citado que: “Unamuno, en su programa de oposiciones a las cátedras de metafísica, de 1890, no afirma claramente la imposibilidad de la metafísica como ciencia; pero se entrevé que es también su conclusión...”⁷²⁷ En la misma línea, escribe Ivonne Turín sobre este programa:

L'idée centrale, et pour ainsi dire unique, de sa longue introduction, est qu'en soi, le fait d'établir un programme de métaphysique repose sur une contradiction: la métaphysique n'est pas une science qui puisse se présenter comme le développement logique d'un système, elle n'est que possibilités, qu'interrogations.⁷²⁸

Por otro lado, si decíamos sobre el programa de Metafísica que presentó a la Universidad de Valladolid que latía en él una cierta actitud antidogmática por parte de Unamuno, este programa para las Universidades de Barcelona y Valencia no hace sino reforzar esta actitud tendente a despojar a la metafísica del dogmatismo que había ido adquiriendo desde la tradición filosófica, y a imprimirle un espíritu de apertura y cuestionamiento que estaría en los orígenes socráticos del pensamiento. Se trataba de llevar a la metafísica a la altura de los tiempos, de situarla en su contexto propio, marcado por el avance de las ciencias particulares y experimentales. Esta actitud, a juicio de Unamuno, conduciría a la metafísica a la búsqueda de unas bases sólidas desde las que operar y a un examen minucioso del valor de todo conocimiento, de cara a lo cual, la aportación de la filosofía positivista y de la metodología de las ciencias experimentales podría ser de gran ayuda. En este sentido, escribe en su programa:

cuando tendemos á la suprema síntesis del ser y del conocer, á mostrar el conocimiento como brotando de la realidad, se hace preciso investigar el valor de todo conocimiento. Sólo un dogmatismo mezquino é infecundo puede partir de un estado de pensamiento dándole por válido sin haber examinado el alcance y valor de nuestros medios de conocer.

Así es como el problema crítico se impone como necesaria propedéutica a la indagación metafísica.⁷²⁹

De este texto también se ha hecho eco Sarasa San Martín, subrayando a propósito de dicho programa, “la importancia que Unamuno concede a la crítica como propedéutica de la metafísica.”⁷³⁰ Ahora bien, hay que insistir en que, a juicio de

⁷²⁷ SARASA SAN MARTÍN, José. *El problema de Dios en Unamuno*. Bilbao: Diputación Foral de Vizcaya, 1989, p. 180.

⁷²⁸ TURIN, Ivonne. *Miguel de Unamuno universitaire*. Paris: S.E.V.P.E.N., 1962, pp. 16-17.

⁷²⁹ UNAMUNO, Miguel de. Programas de oposiciones a cátedras. En *Expediente Administrativo de Miguel de Unamuno, 1864-1936*, vol. II. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, 1982, pp. 98-100.

⁷³⁰ SARASA SAN MARTÍN, José. *El problema de Dios en Unamuno*. Bilbao: Diputación Foral de Vizcaya, 1989, p. 179.

Unamuno, esto no ha de implicar necesariamente una disolución de la metafísica, sino el replanteamiento de unos problemas que, encerrados en las viejas formas, no veían la luz que, en cambio, ahora reciben desde esta nueva perspectiva epistémica.

El incremento que las ciencias físico-naturales y todas las llamadas de experimentación han adquirido, en vez de haber ahogado el progreso de la metafísica como se cree por muchos, ha ofrecido á esta ciencia nuevos datos, le ha aportado nueva vida, y ha hecho brotar y revivir los viejos problemas remozados, y ha desenterrado las antiguas soluciones que armadas con nuevas armas vuelven con mayor vigor á la lucha. Las eternas cuestiones que se debaten en las escuelas filosóficas desde Platón y Aristóteles hasta nosotros, aparecen de nuevo, y de nuevo se ofrece, por ejemplo, el tan debatido problema de los universales.⁷³¹

Así pues, frente a aquellos que vaticinaban el ocaso final de la metafísica, el pensador vasco apuesta aquí por su renacimiento, por el resurgir de sus cenizas gracias al soplo de las ciencias de observación y experimentación, y le concede un nuevo papel en tanto que fundamentación epistemológica del saber científico. Por otra parte, sobre esta creciente problematización de la filosofía a la que alude el final del texto citado, Unamuno insistió también en el cuaderno *Filosofía II*, donde se refiere en este sentido al siglo XIX como “el siglo de los problemas”.

La mayor señal de progreso científico en nuestros tiempos es la multiplicación de los problemas, el haber vuelto a plantear muchos que se creían resueltos.

Esto mortifica la pereza y disgusta a los dogmáticos, pero el más grande título de la gloria de este siglo es el poderse llamar el siglo de los problemas.

Por cada uno que se resuelve surgen de él cientos. (FII, 31)

Volviendo sobre el programa de Metafísica de 1890, también debemos subrayar cómo defiende Unamuno aquí su posicionamiento a partir del apoyo que ofrecen la psicología de cara al análisis introspectivo, o las ciencias físico-químicas ante el análisis de los conceptos de materia, fuerza, espacio... Ahora bien, esta reorientación de la metafísica debe adaptarse a su tiempo no solo recogiendo los frutos de estas ciencias particulares, sino contagiándose además de su espíritu positivo. Desde ahí, reclama el bilbaíno la importancia del “punto de partida”, que tantas páginas de sus cuadernos de notas había llenado y que entiende aquí prácticamente como una imposición de la nueva edad de la filosofía. En este sentido, recoge en el programa lo siguiente: “Después de Kant todas las escuelas y direcciones del pensamiento han sufrido honda transformación y ensanchado sus moldes, al sentir que un espíritu crítico debe asentar los principios sobre datos incontrovertibles...”⁷³² He aquí de nuevo la importancia concedida por el joven Unamuno al punto de partida de base empírica desde el cual había de reconstruirse la metafísica, pues, como sostiene en el programa: “es la metafísica la

⁷³¹ UNAMUNO, Miguel de. Programas de oposiciones a cátedras. En *Expediente Administrativo de Miguel de Unamuno, 1864-1936*, vol. II. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, 1982, pp. 88-90.

⁷³² *Ibidem*, p. 78.

sistematización de los hechos metafísicos, de los conceptos metaempíricos, aunque derivados de la experiencia, y la mostración de su fundamento real objetivo y de su génesis ideal subjetivo.”⁷³³ Recurrir, por tanto, a la metodología de la filosofía positivista y de las ciencias experimentales es, a los ojos del pensador vasco, una exigencia ineludible para todo investigador riguroso, pues solo desde ahí puede el pensamiento remontarse a una reconstrucción de la realidad, cual es el objetivo de la metafísica a la altura de los nuevos tiempos.

El fin supremo de la metafísica debe ser reconstruir desde la conciencia el sistema de la realidad tal como la observación científica nos lo muestre, probar la unidad suprema del ser y del conocer, demostrar que el mundo descubierto por la experiencia halla su razón y su imagen en el mundo reproducido por la abstracción, hacer ver la identidad de fundamento entre el mundo objetivo y el subjetivo, que la vida del pensamiento es parte de la vida universal, en una palabra, que la realidad es una.⁷³⁴

A la luz de este fragmento, podemos observar cómo en 1890 Unamuno no ha variado un ápice en su planteamiento epistemológico, en el que la identidad entre el ser y el conocer sigue siendo el objetivo a alcanzar, y el punto de partida, el hecho concebido en su axiomaticidad inherente. En fin, a modo de ratificación de la línea de continuidad seguida por Unamuno en el problema del conocimiento y en la reconstrucción de la metafísica, quedan estos fragmentos de sus programas de oposiciones, cuya articulación con los contenidos recogidos en sus cuadernos de notas no deja lugar a dudas, o al menos eso es lo que hemos intentado probar aquí.

III.2.2.1.6. *Filosofía II: el proyecto de un Nuevo discurso del método*

Los últimos testimonios en torno a la epistemología dentro de esta etapa de la trayectoria filosófica de Unamuno están recogidos en el cuaderno *Filosofía II*, datado entre 1891 y 1892. Su importancia radica ante todo en que nos permiten trazar una línea de continuidad con las reflexiones recogidas en los cuadernos anteriores. Partiendo de que este manuscrito es el más tardío dentro del conjunto de textos filosóficos juveniles recogidos en sus cuadernos de notas, podríamos incluso afirmar que el planteamiento epistemológico del joven Unamuno se cierra aquí. Una primera prueba de esa relación de continuidad a que nos referimos está en el fuerte sentido metodológico latente en los textos de *Filosofía II*. Estando destinado dicho cuaderno fundamentalmente a recoger apuntes del nuevo proyecto filosófico en que se había embarcado el pensador bilbaíno, titulado *Nuevo discurso del método*, su sentido metodológico no deja lugar a dudas. Así

⁷³³ *Ibidem*, p. 106.

⁷³⁴ *Ibidem*, pp. 96-98.

lo reafirman además ciertos testimonios epistolares de estos años, como la carta que envió el 17-VI-1892 a su amigo Juan Arzadun, en la que anticipa a este sobre qué versará su nuevo proyecto, que de momento se encontraba en estado embrionario.

A la vez tengo en preparación una obra que podía titular *Nuevo discurso del método* si esto no fuera muy presuntuoso, y que es la quintaesencia de mis estudios y meditaciones filosóficas.

[...] Así que concluya mi novela, empezaré a ordenar mis apuntes de filosofía. Aspiro a que sea el trabajo accesible a cualquier lector *culto e instruido*, aunque no esté familiarizado con los estudios filosóficos, a hacerlo vivo y ameno, a hacer, en fin, filosofía seria, pero en [la que] la mayor profundidad que pueda yo alcanzar se una a la mayor belleza de forma y amenidad de exposición; algo como lo que hacen Renan y Taine (y aun Spencer), porque eso de hacer libros de filosofía repletos de fraseología técnica y de citas recónditas, debe quedar [...] para los jesuitas y toda casta de pensadores católicos ortodoxos.

¡Qué falta hace en España que las gentes cobren gusto a los estudios filosóficos! Porque aquí se estima la filosofía cosa árida, abstrusa y enrevesada, y no se comprende que ciertas lucubraciones ejerzan el atractivo de un poema, que muchos consideran la lógica de Hegel como una asombrosa epopeya de la abstracción, y que Goethe hallaba sublimidad en la *Ética* de Spinoza. Entre Fray Ceferino González, el P. Mendive, Ortí y Lara, Rey y Heredia, y mi amigo González Serrano, han hecho cobrar asco a esas cosas. [...]

No sé si fracasará en mi intento, pero lo intentaré. Ya sé que en este país donde da tono el castellano, bicho esencialmente cómico-trágico y *formal*, especie de beduino a medio civilizar, nutrido en Teologías y de palabras, un discurrir libre y suelto, un estilo más sugestivo que instructivo y una serie de ejercicios espirituales para la razón, no merecen el nombre de filosofía. [...]

En resumen, eso de unos *ejercicios intelectuales*, una guía de meditaciones, no cabe en la cabeza a estos que buscan que se les den las cosas pensadas y que sólo ven un fruto y es poder decir: “Unamuno da tal teoría para explicar esto o aquello” y tener así una teoría más que añadir a su museo de curiosidades filosóficas.

Te digo que me da asco, y creo un deber de conciencia trabajar por la cultura de este pobre país, víctima del dogmatismo y la vaciedad pedantesca, cada cual en la medida de sus fuerzas.

Si este verano podemos vernos, te leería a la vez que parte o todo de la obra en gestación, el plan, marcha, espíritu, andamiaje de mis *Ejercicios Intelectuales*. Parte de ellos destino a explicar lo que es la especulación y su división de la ciencia aplicada, para qué sirve la especulación; parte, a combatir la idea de que la razón racionante rige al hombre, y que la conducta deriva de las doctrinas abstractas que profese, a rebajar la conciencia refleja en pro de lo inconsciente, parte a establecer lo que debe ser el método científico y cómo se debe proceder, y parte, a mostrar cómo el arte tiene, en sí, sustantivo; empiezo con un retrato animado y *pintoresco* de nuestras universidades, del afán de los padres porque el hijo sea licenciado, [...]

Y lo que más me halaga es que al pie de esta obra, en que verteré mi alma, mis indagaciones y mis dolores mentales, al pie de esa obra que será un ataque a nuestro modo de enseñar, y a las Universidades, y al profesorado (asociación de verdugos de la inteligencia), al pie del libro en que pienso recoger mi bilis y maldecir al *maestro*, [...] al pie de esa filípica ruda y triste contra el profesorado, en que pienso presentarle como modelo de ignorancia y rémora de progreso, al pie de eso pondré: *por Miguel de Unamuno, Catedrático de la Universidad de Salamanca*. Y luego esperaré a pie firme la avalancha, si viene.⁷³⁵

De esta carta se desprende, en primer lugar, que una de las intenciones de Unamuno con este proyecto era poner en orden las notas de filosofía que había ido recogiendo en sus cuadernos durante años. Se trataba de sistematizar en cierto modo todas aquellas reflexiones escritas de forma dispersa y desordenada, y de darles un

⁷³⁵ UNAMUNO, Miguel de. *Epistolario americano (1890-1936)* (edición introducción y notas de Laureano Robles). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1996, pp. 37-38.

sentido con vistas su posible publicación. En este caso, no cabe duda que la intención de Unamuno era publicar este *Nuevo discurso del método*, ya que en la carta dice aspirar a que sea “accesible a cualquier lector *culto e instruido*”. Además, incide en que una de las cosas que le movía hacia este proyecto era acabar con el descrédito que en España tenían los estudios filosóficos y, al mismo tiempo, renovar dichos estudios en sentido moderno, alejándolos de la desfasada tradición escolástica del país. Dicha renovación, añade, había de pasar, entre otras cosas, por un cambio en el “estilo” de los textos filosóficos, que es lo que joven pensador vasco se dispone aquí a ensayar, alejándose de las rígidas formas del tratado sistemático y apelando a “un discurrir libre y suelto, un estilo más sugestivo que instructivo y una serie de ejercicios espirituales para la razón”. En ese sentido, parece que Unamuno apuntaba ya hacia el género del ensayo, que poco tiempo después se convertiría en el género filosófico por excelencia del siglo XX.

Una de las partes centrales de este *Nuevo discurso del método* está en la crítica que Unamuno desplegó sobre el sistema educativo español, especialmente sobre la enseñanza universitaria. De hecho, con esta crítica comenzaría la obra, según se desprende de la citada carta a Arzadun y según podemos observar en el cuaderno *Filosofía II*, donde deja claro que su intención era redactar el texto de manera que desarrollase una nueva metodología de investigación y docencia. Eso explica que las primeras páginas del cuaderno compagin en el planteamiento de esa nueva metodología con una crítica en primera persona al sistema pedagógico en que él mismo fue formado.

Método en la enseñanza. Enseñar el camino, ahorrar tiempo, guiar. No se trata de mostrar el fin sino cómo se camina a él. [...]

Escuela y facultad. El mal es que para tal edad ha de tener carrera.

Recuerdos de mi segunda enseñanza.

Los profesores no dan ciencia sino opiniones tuyas. (FII, 3)

Esta tendencia se repite además en la segunda parte del cuaderno, donde retoma el borrador de su *Nuevo discurso del método* y vuelve a insistir en su intención de articular el planteamiento de su metodología de investigación y docencia con el relato de su propia experiencia como alumno, incidiendo en que fue víctima de un sistema de enseñanza nefasto. “Empezaré la obra con un relato del via-crucis de la mente, 1ª y 2ª enseñanza y la universitaria. Lucha por el título, tener carrera joven.” (FII, 28) El proyecto del joven Unamuno se abre, pues, en dos direcciones, investigación y docencia, estrechamente unidas por lo que denomina aquí el “espíritu científico”. Este consistiría en “enseñar a ver” y en no olvidar el “carácter especulativo” de la ciencia, es decir, no subordinarla a otras necesidades o intereses, sino “hacer ciencia pura” (FII, 3-

4). Desde ahí, contraponen este “espíritu científico” a lo que denomina el “espíritu dogmático”.

Crean que la metafísica tiene un contenido determinado y que debe dar *soluciones*, en vez de ser una gimnasia de la razón. No se trabaja para despertar el sentido científico sino para enseñar teorías.

Preocupación de las soluciones, espíritu dogmático. (FII, 26)

Llama la atención, por otra parte, este concepto de la metafísica como “gimnasia de la razón”, que consideramos preciso subrayar, pues hacia ese objetivo parece estar dirigido el proyecto, como deja ver unas páginas más adelante: “Lo que tengo que hacer es una serie de ejercicios espirituales para la razón que podré titular Ejercicios intelectuales o Ejercicios racionales.” (FII, 27) Sobre este punto, conviene advertir que Unamuno no ha renunciado al uso de la razón, aunque está cada vez más lejos del racionalismo. Se trataba de poner en acción a la razón, pero dentro de sus competencias, tal y como habían quedado estas definidas en los cuadernos anteriores.

En este sentido, me atrevo a conjeturar qué dos circunstancias debieron desencadenar este proyecto. Por un lado, el proyecto epistemológico de la *Filosofía Lógica*, que se vio finalmente abortado y que también tenía un fuerte componente metodológico. Por otro lado, la lectura del *Discurso del método* de René Descartes, que constituye el punto de partida de estas reflexiones.⁷³⁶ De hecho, el texto referido de *Filosofía II* comienza con una crítica a la duda metódica cartesiana: “La duda metódica de Descartes, cerrar los ojos e hilar el pensamiento.” (FII, 1) Aquí podemos intuir ya cierta crítica, teniendo en cuenta que la filosofía cartesiana deslegitimaba la experiencia sensible como punto de partida del conocimiento y que el joven Unamuno había situado justo ahí el fundamento de su epistemología, tanto en este cuaderno como en los anteriores. La “duda metódica” constituía para Descartes, según la desarrolla en su *Discours sur la Méthode -Discurso del método-* (1637), la principal herramienta metodológica para llegar a un conocimiento verdadero que sirviese de punto de partida a la filosofía, siendo la razón la facultad destinada a rechazar como falso todo aquello de lo que cupiese duda.⁷³⁷ Esto suponía poner en tela de juicio el conocimiento procedente

⁷³⁶ “Leyendo el discurso del método y reflexionando en el tiempo perdido en mi enseñanza, evocando mis años de carrera, se me ocurrieron estas notas.” FII, 1.

⁷³⁷ Según el texto del *Discurso del método*: “je rejettasse comme absolument faux tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute, afin de voir s’il ne me resterait point après cela quelque chose en ma créance qui fût entièrement indubitable.” DESCARTES, René. *Oeuvres*. Paris: Charpentier, 1844, p. 20. CMU, u-590. “rechazar como absolutamente falso todo aquello en que pudiera hallar la menor duda, para ver si después de esto quedaba en mis creencias algo que fuera enteramente indudable.” DESCARTES, René. *Obras filosóficas* (traducción e introducción de Manuel de la Revilla), vol. I. Madrid: Biblioteca-Perojo, [1878?], p. 27. CMU, u-860. En este sentido, aparece en el *Discurso del método* como primer

de la experiencia sensible, y atenerse al conocimiento “claro y distinto” que deriva de la razón; de ahí que Unamuno defina la “duda metódica” como “cerrar los ojos e hilar el pensamiento”. Ahora bien, su fuente aquí no es el *Discurso del método*, sino otra obra de Descartes, *Meditationes de prima philosophia -Meditaciones metafísicas-* (1641).⁷³⁸ En todo caso, como ha subrayado Paolo Tanganelli a propósito de las referencias a Descartes recogidas en *Filosofía II*: “Unamuno siente la necesidad de confrontarse con Descartes, con el fundador del racionalismo moderno”.⁷³⁹

Por otra parte, desde esta separación de los procedimientos cartesianos, Unamuno postula una actitud filosófica fundada en el saber ignorar y en la confianza en los sentidos. “La ignorancia. El principio de la sabiduría es saber ignorar. Saber ignorar y abrir los ojos. Creer a la realidad.” (FII, 1) Asimismo, frente al racionalismo del *cogito ergo sum*, reivindica el criterio empírico, la evidencia del hecho, que vuelve a erigirse en punto de partida axiomático y se consolida en su papel primordial dentro de la gnoseología unamuniana.⁷⁴⁰ En esta dirección, el joven pensador vasco retomará aquí algunas de las tesis defendidas en cuadernos anteriores, como “conocer es clasificar” (FII, 6) o que la razón de los fenómenos está en los fenómenos mismos, que adquiere la

precepto metodológico a seguir lo siguiente: “Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle; c'est-à-dire, d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention, et de ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute.” DESCARTES, René. *Oeuvres*. Paris: Charpentier, 1844, p. 12. CMU, u-590. “Consistía el primero en no recibir jamás como cierta ninguna cosa sin conocer evidentemente que lo era, ó lo que es lo mismo, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y comprender únicamente en mis juicios lo que se presentase á mi espíritu tan clara y distintamente que no tuviera motivo alguno para ponerlo en duda.” DESCARTES, René. *Obras filosóficas* (traducción e introducción de Manuel de la Revilla), vol. I. Madrid: Biblioteca-Perojo, [1878?], pp. 17-18. CMU, u-860.

⁷³⁸ “Je fermerai maintenant les deux, je boucherai mes oreilles, je détournerai tous mes sens, j'effacerai même de ma pensée toutes les images des choses corporelles, ou du moins, parce qu'à peine cela se peut-il faire, je les réputerai comme vaines et come fausses; et ainsi, m'entretenant seulement moi-même, et considérant mon intérieur, je tâcherai de me rendre peu à peu plus connu et plus familier à moi-même..” DESCARTES, René. *Oeuvres*. Paris: Charpentier, 1844, p. 77. CMU, u-590. “Voy ahora á cerrar los ojos á taparme los oídos, a distraer los sentidos, y á borrar de mi pensamiento todas las imágenes de las cosas corporales, ó al menos -ya que esto casi no puede hacerse- á reputarlas vanas y falsas; y de esta suerte, ocupándome de mí mismo, y considerando mi interior, trataré de familiarizarme conmigo poco á poco y conocerme cada vez mejor.” DESCARTES, René. *Obras filosóficas* (traducción e introducción de Manuel de la Revilla), vol. I. Madrid: Biblioteca-Perojo, [1878?], pp. 91-92. CMU, u-860.

⁷³⁹ “Unamuno siente la necesidad de confrontarse con Descartes, con el fundador del racionalismo moderno y lo hace en el terreno que le es más congenial, el de la ‘autobiografía’. / [...] Unamuno quiere aprender de su autobiografía, es decir, de sus errores, atacando, igual que el filósofo francés, las ‘escuelas’. [...] sigue sosteniendo que es preciso buscar un contacto directo con la realidad, que es preciso ‘abrir los ojos’ en lugar de cerrarlos cartesianamente para hilar el pensamiento. / Es importante este reconocimiento de la preeminencia de la evidencia sensorial respecto a la verdad lógica racional, pero no debemos esperar demasiado de este gesto que nunca desborda el modelo epistemológico positivista...” TANGANELLI, Paolo. *Herменéutica de la crisis en la obra de Unamuno entre finales del siglo XIX y comienzos del XX: la “crisis del 97” como posible exemplum de la crisis finisecular*. Tesis Doctoral, Universidad de Salamanca, 2000, p. 74.

⁷⁴⁰ “Punto de partida. El hecho, el hecho es axioma, el axioma es hecho.” FII, 4.

siguiente forma en *Filosofía II*: “La ley no está fuera de los hechos, es los hechos mismos” (FII, 7). Asimismo, insiste en que la ley deriva de la repetición de los hechos.⁷⁴¹ Desde esa tesitura, defiende la inmanencia de la ciencia y la potestad del hecho frente a todo criterio de autoridad fundado en doctrinas o en personas.

Criterio de autoridad; en hechos solo, en doctrinas no. En la imposibilidad de conocer todo, creemos muchas cosas sin prueba conocida, por autoridad, pero autoridad de hechos, no de personas. No creemos que la tierra gira bajo la autoridad de Galileo sino bajo la autoridad de los hechos o pruebas que dedujo Galileo, lo que nos hace creer son sus demostraciones, no él. (FII, 5-6)

Otro de los aspectos más significativos de este cuaderno *Filosofía II* está en la crítica que desarrolla sobre las pruebas de la existencia de Dios, en concreto, sobre la prueba de Dios como causa primera y única de lo real. Aunque de esta cuestión nos ocuparemos largamente en el capítulo dedicado a la crítica del joven Unamuno a las pruebas de la existencia de Dios,⁷⁴² no está de más adelantar que a dicha crítica subyacen las tesis de que la razón de los fenómenos reside en los fenómenos mismos, y de que la única causa legítima y verdadera de lo real es el “todo” concebido como conjunto. Esta última, base de la epistemología unamuniana, vuelve a salir a la luz en diferentes momentos de *Filosofía II*,⁷⁴³ especialmente al final del cuaderno, donde aparece desde la enunciación de tres principios:

- A. Principio de diferenciación (fórmula del progreso según Spencer):
Toda fuerza activa produce más que un cambio, toda causa produce más que un efecto.
En realidad, toda causa obra sobre todos los efectos. [...]
- B. Principio de integración:
Todo efecto procede de más de una causa.
En realidad todo efecto o cambio procede del todo.
- C. Principio de organización:
Todo es la causa y el efecto de todo.
No hay más que una causa que es todo; mejor dicho, todo son cambios de un fondo. Acción, reacción, reciprocidad. (FII, 47-48)

En este punto, es preciso destacar que el principal apoyo de que se sirve aquí el joven Unamuno es el filósofo positivista italiano Roberto Ardigò, cuyos escritos filosóficos empezó a leer con fervor y entusiasmo al llegar a Salamanca, como vimos. No en vano, este cuaderno *Filosofía II* está poblado de citas de dicho filósofo, que Unamuno fue extractando durante o bien tras su detenida lectura. Ardigò constituyó así un importante sostén teórico para el pensador vasco de cara a su concepción de la

⁷⁴¹ “La ley es el hecho repetido, la fórmula común a varios hechos o a varias repeticiones de un hecho, el conocimiento que resulta de la superposición de representaciones análogas.” FII, 10.

⁷⁴² Cfr. pp. 803-805.

⁷⁴³ “La causa de cada fenómeno es la complejidad infinita en el espacio y el pasado infinito de antecedentes. Todo es efecto de cada cosa.” FII, 11. “Todo es la causa y el efecto de todo. No hay más que una causa que es todo.” FII, 47.

relación causa-efecto a partir de la noción del todo como conjunto, y de cara a la radicalidad del “hecho” como criterio de certeza y a la autosuficiencia de los hechos como principio explicativo de los hechos mismos. En esta dirección, en el capítulo dedicado a Ardigò dentro del epígrafe sobre las fuentes del joven Unamuno, ya vimos cómo sin entrecomillar ni citar la fuente, el vasco incorporó al cuaderno diversas tesis de la obra *La formazione naturale nel fatto del sistema solare -La formación natural en el fenómeno del sistema solar-* (1877) de Ardigò.⁷⁴⁴ Hay que tener en cuenta que en esta etapa de formación, Unamuno estaba convencido de la facticidad de las causas de lo real, determinando desde ahí que todo principio ordenador que se eleve por encima de los hechos cae por su propio peso. Por ello insiste reiteradamente en que la razón de los fenómenos reside en los fenómenos mismos, en la misma línea que Ardigò combatió todo casualismo o finalismo tendente a salvar en la divinidad o en lo absoluto la contingencia de las cosas. Ahí radica su principal punto de encuentro. No será esta cuestión de la radicalidad del hecho, además, un caso excepcional ni único dentro del cuaderno *Filosofía II*, donde podemos encontrar otros muchos textos de Ardigò que Unamuno hace suyos, igualmente sin entrecomillar ni citar la fuente:

Las cosas suceden por la potencialidad del orden, propia de la universalidad de las cosas.⁷⁴⁵ (FII, 14)

Siendo el fin de la ciencia explicar el hecho particular mediante las razones del mismo, tales razones las halla en la *possibilità*, o lo que es lo mismo, en la propiedad.⁷⁴⁶ (FII, 16)

Otro de los aspectos de la filosofía de Ardigò en que fijó su vista Unamuno fue la teoría del “*caso*”, a la cual acudió igualmente con vistas a impugnar todo casualismo y todo finalismo a partir de la tendencia de ambos a salvar la contingencia de las cosas refiriéndola a la divinidad o el absoluto. El “caso”, tal y como recoge Unamuno de Ardigò, sería “la ecuación del infinito”, mientras que la “necesidad” sería la ecuación de lo finito, aunque lo fundamental es que “en la naturaleza, finito e infinito se dan en uno”. (FII, 16-17)⁷⁴⁷

⁷⁴⁴ Cfr. pp. 679-681.

⁷⁴⁵ “I finalisti mettono al principio una preordinazione, non della natura, ma arbitraria. L’arbitrio soprannaturale in luogo della potenzialità dell’ordine propria della universalità delle cose.” ARDIGÒ, Roberto. *Opere filosofiche*, vol. II. Mantova: Luigi Colli, 1882-1894, p. 253. CMU, u/dm-903.

⁷⁴⁶ “Lo scopo della scienza essendo quello di *spiegare il fatto particolare mediante le ragioni dello stesso*, tali ragioni essa le trova nelle *possibilità*; o, che è lo stesso, nelle proprietà.” *Ibidem*, p. 279.

⁷⁴⁷ “E dalle cose dette apparisce anche nello stesso tempo, che il principio del Caso, come qui è spiegato, non è la negazione di quello della Necessità, ma è la semplice affermazione di un principio diverso. E che i due principii si *conciliano* insieme razionalmente e sperimentalmente, e si *integrano* a vicenda; come il finito si concilia e si integra coll’infinito nella stessa natura, nella quale, appunto per questo, sempre si può fare contemporaneamente l’equazione col finito, che dà il necessario, e l’equazione coll’infinito che dà insieme il caso.” *Ibidem*, p. 284. En esta línea, Ardigò define el “caso” como: “Effetto prodotto per

Por otro lado, apoyándose igualmente en Ardigò, Unamuno volvió a arremeter en este cuaderno contra la teoría de lo “Incognoscible” de Spencer, en esta ocasión, recogiendo del pensador italiano su definición de lo “Indistinto”, que emplea como alternativa al Incognoscible spenceriano. Para ello, acudió la obra de Ardigò, *L’Inconoscibile di H. Spencer e il positivismo -El Incognoscible de H. Spencer y el positivismo-* (1880), desde la cual plantea que, si bien Spencer había situado en lo Incognoscible la raíz de lo real, de toda realidad, Ardigò cuestionaba ese concepto arguyendo que la investigación científica nos ha de conducir de unos hechos a otros y, desde ahí, a las relaciones recíprocas entre los hechos, es decir, hacia la unidad de lo múltiple concebida como totalidad y que antecede a toda distinción recíproca. Ahí es donde emplea el concepto de lo “Indistinto” como idea regulativa, pero que regula lo metaempírico y no solo la experiencia inmediata.⁷⁴⁸ Sobre esta base, sostenía Ardigò frente a Spencer que toda representación particular considerada en su distinción de las otras es relativa, sin que ello tenga que suponer que sea relativo el pensamiento total de esa totalidad.⁷⁴⁹ Y desde ahí sostiene asimismo Unamuno, en la línea de sus cuadernos anteriores, que: “La relatividad se extiende a todo, incluso a lo absoluto.” (FII, 22) Sin embargo, como apunta Nazzareno Fioraso, ni el “Incognoscible” de Spencer, ni el “Indistinto” de Ardigò acabaron por satisfacer al pensador vasco en su tentativa de ir más allá de los hechos.⁷⁵⁰ Al margen de esta insatisfacción, lo que nos interesa de momento señalar es que si para Unamuno la ciencia consiste en la clasificación de los hechos, el fin de la ciencia ha de ser explicar el hecho particular mediante las razones del mismo, es decir, mediante su relación con otros hechos, que es lo que corresponde a

necessità naturale da una causa imprevedibile, assolutamente parlando; e quindi non assegnabile: e quindi non fissata nella stessa natura, a motivo della infinità del suo principio, non solo nei momenti del tempo, che è senza limite, ma anche negli elementi costitutivi, eccedenti ogni confine di spazio.” *Ibidem*, p. 300.

⁷⁴⁸ “Así como la fuerza y la materia se dan relativas en un mismo indistinto, así se dan la ley y la propiedad de la cosa identificadas en el indistinto.” FII, 22. “E ciò corrisponde al nostro principio, che la Forza non si può concepire isolata, ma solo come correlativa alla Materia, colla quale è infine uno stesso indistinto, e quindi ragione tanto della Materia quanto della Forza data della natura. E così tanto della Legge (che corrispondi alla Forza) quanto della Proprietà della Cosa (che corrispondi alla Materia).” ARDIGÒ, Roberto. *Opere filosofiche*, vol. II. Mantova: Luigi Colli, 1882-1894, pp. 310-311. CMU, u/dm-903.

⁷⁴⁹ “Il concetto della Legge puramente e semplicemente Legge, ossia assolutamente tale, non è che il concetto astratto formato per l’associazione di somiglianza tra i concetti particolari delle Leggi rilevate nei casi speciali; dove le Leggi stesse sono sempre solo dei fatti casualmente prodotti, come abbiamo detto.” *Ibidem*, p. 309.

⁷⁵⁰ “quel che Unamuno cerca non è l’Inconoscibile di Spencer e nemmeno l’Indefinibile di Ardigò. Entrambe le teorie, infatti, pongono un limite invalicabile, o valicabile solo potenzialmente, alla conoscenza umana, mentre invece al giovane filosofo spagnolo interessa sapere cosa ci sia al di là dei fatti empirici, in senso sia temporale che spaziale.” FIORASO, Nazzareno. *El giovane Unamuno. Genesis e madurazione del suo pensiero filosofico*. Milano: Mimesis, 2008, pp. 223-224.

la ley. En este caso, su referente es la obra de Ardigò *La psicologia comme scienza positiva -La psicología como ciencia positiva-* (1870), de la que glosa lo siguiente:

La ley es el abstracto del hecho, lo que tiene un hecho de común con otros. Es la semejanza de los hechos; Ardigò.⁷⁵¹ En la antigua significación, ley valía tanto como propiedad, esencia.⁷⁵²

Explicar un hecho por su ley es explicar un hecho por los demás hechos. [...]

La ley es el hecho mismo concebido como un acto, es decir, que tiene con otros hechos relación de tiempo. Y la noción es el hecho que tiene con otros relación de espacio (noción = espacio). Muchas veces se confunde ley y noción.

La ciencia reúne y clasifica hechos. La ciencia viene a ser un gran cuadro sinóptico o clasificación de hechos (Ardigò).⁷⁵³

Conocer un objeto particular es lo mismo que explicarlo y explicarlo asociar a él las ideas que con él tienen relación.⁷⁵⁴

Aplicación de generalidades formadas de otros hechos a uno nuevo. Clasificación de los fósiles.⁷⁵⁵ Analogía y deducción.

La analogía es el indistinto de la inducción y la deducción. (FII, 24-25)

Vemos aquí cómo Unamuno, desde este apoyo fundamental que encontró en Ardigò, pudo proseguir el esbozo de su epistemología siguiendo las mismas coordenadas con las que empezó, con miras a asentar la necesidad de los fenómenos y contra toda pretensión de reducir al subjetivismo el problema del conocimiento. “La ciencia es el conocimiento de los hechos, nada más” (FII, 25), sostiene desde Ardigò,⁷⁵⁶ y concluye con sus propias palabras:

Y no sé por qué cuesta creer que los fenómenos en cuanto fenómenos existen en sí y por sí. Parece que creen muchos que en desapareciendo ellos desaparece el mundo, como si desaparecido el sujeto no quedaran las posibilidades permanentes de representaciones, posibilidades permanentes que no son más que los fenómenos mismos. (FII, 29)

⁷⁵¹ “La legge si distingue dal fatto, non come cosa da cosa, ma solamente, come la cosa considerata in ciò che ha di comune con le altre, vale a dire il generale e l’astratto, dalla considerata in ciò che ha di comune con le altre, vale a dire il generale e l’astratto, dalla cosa considerata in tutte le sue particolarità, ossia come individuale e concreta. Dati più fatti dello stesso genere, ciò in che si rassomigliano è la loro legge. Per dirlo in una parola, la legge è la somiglianza dei fatti.” ARDIGÒ, Roberto. *Opere filosofiche*, vol. I. Mantova: Luigi Colli, 1882-1894, p. 70. CMU, u/dm-902.

⁷⁵² “Onde si vede, che, se la scienza oggi parla ancora di leggi, questo vocabolo vi ha un significato affatto diverso dal vecchio; e che il concetto da esso indicato non è, per nessuna ragione logica, subordinato a quelli della proprietà, della sostanza, e della essenza, come preso gli antichi.” *Ibidem*, p. 70.

⁷⁵³ “La legge è il fatto stesso, ma concepito come una azione, vale a dire, avente con altri fatti una relazione di tempo; e la nozione è, essa pure, il fatto e null’altro; ma il fatto considerato, come cosa o qualità, vale a dire, avente con altri fatti una relazione di spazio. [...] La scienza va in cerca di fatti. Observando e sperimentando, li trova, li nota, li accerta. [...] viene ad essere un grande quadro sinottico, o una classificazione dei fatti.” *Ibidem*, pp. 72-73.

⁷⁵⁴ “Che è conoceré un oggetto particolari? Lo stesso che spiegarlo. E spiegarlo? È una cosa semplicissima: associare ad esso le idee che vi hanno relazione.” *Ibidem*, p. 73.

⁷⁵⁵ “Per conoceré gli avanzi fossili di un animale di una specie perduta, il paleontologo recorre alle classificazioni già preparate dalla scienza, dietro lo studio degli individui tuttora viventi. La scienza gli presta, o il genere, o la classe, in cui collocare il nuovo animale; [...]. In mancanza di somiglianze vere e proprie, si ricorre anche a supposte e lontanissime, pur che si trovi una qualche spiegazione.” *Ibidem*, p. 74.

⁷⁵⁶ “La scienza nuova ci ha fatto aprire gli occhi alla realtà: ed ora ci accorgiamo, essere ciò che si conosce il solo fenomeno; ma un fenomeno vero ed oggettivo, non immaginario.” ARDIGÒ, Roberto. *Opere filosofiche*, vol. I. Mantova: Luigi Colli, 1882-1894, p. 78. CMU, u/dm-902

Dejando a un lado esta influencia de Ardigò sobre el joven Unamuno, conviene que atendamos también a otra reflexión desarrollada en este cuaderno *Filosofía II* bajo el título de “Fundamento del error”, y que podríamos interpretar como un capítulo de su *Nuevo discurso del método*. Nos basamos para ello en que la línea temática sigue siendo la misma, aquella que vincula el proyecto frustrado de la *Filosofía Lógica* con este nuevo proyecto de obra filosófica. De hecho, Unamuno abre esta reflexión con un texto que apunta al mismo objetivo al que estaba dirigida la *Filosofía Lógica*, de manera que el “Fundamento del error” sería el siguiente: “Es el paso del orden ideal al real, tomar nuestra mente como medida de las cosas y por el proceso del hecho el proceso de su concepto.” (FII, 30) Estamos, pues, ante un nuevo ataque a los desmanes del subjetivismo en el terreno de la metafísica y la teoría del conocimiento, siendo a su juicio la superposición del sujeto al objeto la matriz de los pasos fallidos dados por la filosofía en la modernidad. A esto, añade Unamuno que si el subjetivismo había hecho estragos ante el problema del conocimiento, no han sido menores los abusos del “Empirismo escolástico”. Ese es precisamente el título que dio a otra reflexión recogida en este cuaderno, en la cual, situá el blanco de sus ataques en dicha corriente:

Se tienen por fieles a la experiencia pensadores que edifican sus hipótesis o doctrinas sobre representaciones de hechos, no sobre los hechos mismos. Toman estos en globo, tal y como se los dan los sentidos, sin analizarlos objetivamente, y sobre las representaciones de los hechos, vistos y aprendidos con los ojos del vulgo, edifican sus conclusiones.

No saben determinar el hecho. (FII, 31)

Según Unamuno, el empirismo escolástico hunde sus errores en su misma aspiración, pues concibe como fin de la ciencia, en lugar del conocimiento de los hechos, el de las leyes según las cuales estos se relacionan. De ese modo, confunden los medios con los fines, quedando encerrados en discusiones que a nada conducen.

Es idea corriente y la más generalizada la de que el fin de la ciencia es el conocimiento de las leyes de los hechos y las razones de los fenómenos.

Y sin embargo no es así. El fin de la ciencia es el conocimiento de los hechos, su más perfecto y absoluto conocimiento posible.

La ley se identifica con el hecho, la razón con el fenómeno y solo nuestra ignorancia de los hechos y fenómenos establece la distinción entre hecho y ley, fenómeno y razón de ser.

La ley no es otra cosa que la conformidad y penetración de los fenómenos.

[...] Las leyes, teorías y explicaciones no son más que medios, no son el fin de las cosas. El progreso científico estriba en la delimitación, cada vez más rigurosa, del hecho. (FII, 32-33)

Esta confusión de los medios con los fines ha sido, según entiende Unamuno, una de las herencias del empirismo escolástico al modo moderno de hacer ciencia, al igual que la propensión a buscar la razón de los fenómenos fuera de los fenómenos mismos, cuyo origen está en la escolástica. Frente a sendas tendencias, el pensador

vasco insistirá reiteradamente en que no existe escisión entre realidad y conocimiento de la realidad, siempre que ese conocimiento se desarrolle al margen de todo subjetivismo y de actitudes, como la escolástica, fundadas en propósitos teológicos y no epistemológicos. Desde ahí, define la filosofía como “conocimiento de los hechos”:

Los escolásticos definen la filosofía como el conocimiento de las cosas por sus razones supremas. Mas como quiera que las razones supremas de los fenómenos son los fenómenos mismos, su continuidad y compenetración, la filosofía no es más que el conocimiento de los hechos.

[...] La escisión entre ciencia y realidad es relativa. (FII, 33)

Por otra parte, el que el ser humano no alcance ese conocimiento de forma directa, el que no logre una plena identidad entre la realidad de su conciencia y la realidad externa o fenoménica, y el que no pueda desarrollar una toma de conciencia total de lo real, todo ello se debe a que, por sus inherentes limitaciones cognoscitivas, no puede captar la ley de continuidad por la que se relacionan los fenómenos, ya que estos le llegan en serie discontinua.

La ley fundamental de los fenómenos es la continuidad; la continuidad es su razón de ser, es la persistencia de la materia y de la fuerza, y el fundamento de la evolución. Si percibiéramos la continuidad tendríamos intuitivamente la razón de las cosas, la ciencia absoluta, pero como llegan a nosotros los fenómenos en serie discontinua, la ciencia trata de colmar las lagunas. (FII, 36-37)

En esta dirección, Unamuno parece abogar por aquellas disciplinas que operan desde una actitud fundada en el “saber ignorar” como principio de la sabiduría, tal y como había sugerido al comienzo del cuaderno. Tales disciplinas, entre las que incluye a las ciencias inductivas, no se cierran ante la imposibilidad de lo desconocido y lo inconocible, reconociendo con honestidad intelectual los límites del conocimiento humano.⁷⁵⁷ A partir de ahí, abre Unamuno la posibilidad de un campo de relación entre el arte y la ciencia, al modo del romanticismo alemán, y vuelve a incidir en la necesidad de incrustar a la filosofía en su contemporaneidad, caracterizándola como problemática al definir el siglo XIX como “el siglo de los problemas”.

Un resultado final es la fusión del arte y de la ciencia, que por distintos caminos van a encontrarse. [...]

El arte deja más verdadera parte a lo desconocido e inconocible.

No se ha reconocido aún suficientemente la importancia de lo desconocido.

La mayor señal de progreso científico en nuestros tiempos es la multiplicación de los problemas, el haber vuelto a plantear muchos que se creían resueltos.

Esto mortifica la pereza y disgusta a los dogmáticos, pero el más grande título de gloria de este siglo es el poderse llamar el siglo de los problemas.

Por cada uno que se resuelve surgen de él cientos. (FII, 30-31)

⁷⁵⁷ “Una ventaja que tienen las ciencias inductivas sobre las matemáticas es que dejan más campo a la ignorancia, a lo desconocido y acaso a lo inconocible, dándonos por tanto un concepto más exacto de la realidad que no las matemáticas. / Dejan al fenómeno en cierta indeterminación por lo mismo que no se identifica con el concepto.” FII, 30.

En resumen, el joven Unamuno ensayó en este cuaderno *Filosofía II* un nuevo intento de dar forma a las reflexiones filosóficas que por entonces poblaban y agitaban su magín, si bien el proyecto se vio finalmente truncado. Afortunadamente, contamos con este testimonio fragmentario, que nos ha permitido ver al menos en estado germinal otro de los primeros esbozos de la primera epistemología unamuniana. Con esto, daremos por cerrado nuestro examen del planteamiento del joven Unamuno en torno a la metafísica y a la teoría del conocimiento, dedicando los próximos capítulos a observar cómo de forma paralela a su desarrollo fue él mismo apercibiéndose de las limitaciones del mismo.

III.2.2.2. Los límites de la razón y las tentaciones de la fe

En este epígrafe nos ocuparemos de cómo Unamuno, paralelamente al desarrollo del planteamiento epistemológico que acabamos de esbozar, fue visibilizando las grietas del mismo. En principio, podríamos apelar a este respecto a la contradicción íntima que presidió toda su vida, pero eso sería operar desde la simplificación, cuando nuestro propósito más bien es reconstruir este primer itinerario de la filosofía unamuniana a partir de su complejidad. A este respecto, hemos de tener en cuenta que estamos ante la etapa de formación de Unamuno, en plena gestación de su filosofía, y que los cuadernos de notas no habían sido escritos de cara a su publicación, sino con vistas a recoger pensamientos pasajeros, ideas fugaces, planteamientos filosóficos en germen, algunos de los cuales madurarán, mientras otros serán desechados. Tampoco debemos obviar los vaivenes que trazaron ese recorrido intelectual a base de continuos avances y retrocesos, sino tomarlos en consideración. Así pues, ateniéndonos a los cuadernos de notas desde los cuales hemos reconstruido su primera epistemología, podemos ver cómo de forma simultánea a la elaboración de esta, aparecieron sus primeras dudas sobre los límites de la razón y del criterio positivista con respecto al quehacer de la filosofía, especialmente cuando esta asume la responsabilidad de afrontar las cuestiones últimas. También veremos cómo emergieron desde ahí sus tentaciones por volver a la fe, si bien se trata de una fe renovada y definida como “fe en el Absoluto”. Por otra parte, este deambular entre la fe en la razón y en los hechos, y este desvelamiento de sus límites no ha de llevarnos a desdeñar una filosofía que, recordemos, está en proceso de formación y asimilación de ideas.

Una primera consideración que debemos tener presente a la hora de observar de qué manera el joven pensador vasco se sintió también impelido a rebasar los límites de

la razón y el régimen de lo fáctico es que aquí confluyeron elementos intelectuales y afectivos, como ya vimos en el bloque I.⁷⁵⁸ A propósito de los primeros, contamos con que Unamuno, desde la propia lógica de su evolución intelectual, fue incapaz de esquivar la tentación filosófica de elevarse a lo Absoluto y que, en esta dirección, llegó a apelar a la fe en tanto que vehículo intelectual, como “fe en el Absoluto”, la cual devendrá en una renovada fe en Dios. Es decir, llegó un momento en que tanto la razón como el régimen de los hechos le resultaron insuficientes, pues sintió la necesidad de afrontar otros problemas (Dios, la fe, la muerte...), ante los cuales, sendos criterios no resultaban ya eficaces, como ha señalado Nazzareno Fioraso.⁷⁵⁹ Por eso tuvo que recurrir a la fe. En cuanto a los elementos afectivos, nos referimos con ello al conflicto interior que se desató en el joven Unamuno entre su amor por Concha Lizárraga y su pasión por el saber, inconciliables a sus ojos en ese momento. Estos elementos afectivos desempeñaron un papel decisivo, haciéndole oscilar sin dirección precisa entre la nueva fe racionalista abrazada por él y la vieja fe católica a que le empujaba su novia.

Nos engañaríamos, por tanto, si pretendiésemos ver en esta etapa de la biografía de Unamuno un periodo de relativa calma y exento de conflictos, con una adhesión sin fisuras al racionalismo y al positivismo. Tal y como atestiguan los cuadernos de notas, el desvanecimiento de la fe católica y el giro que dio su pensamiento dio hacia el racionalismo y el positivismo en Madrid no fue ni mucho menos definitivo, sino más bien el comienzo de un itinerario poblado de vaivenes y dudas. Esta aquí ya presente, pues, el conflicto fe-razón en su dimensión inconciliable; conflicto que será determinante en la filosofía del Unamuno maduro y en su concepción trágica de la existencia, pero que emergió en esta etapa de juventud, como ha observado Nazzareno Fioraso.⁷⁶⁰ Puesto que dicho conflicto late desde sus momentos germinales en sus textos de esta época, reflejo de sus meditaciones íntimas, centraremos nuestro análisis en los

⁷⁵⁸ Cfr. pp. 251-252.

⁷⁵⁹ “se, sul piano teorico, soprattutto a livello gnoseologico, questa esigenza empiristica sembra funzionare, essa risulta inefficace nel momento in cui egli sente la necessita di affrontare problemi di altro genere che non è possibile ricondurre ad un principio di ordine empirico. [...] affrontare il problema della fede richiedeva un’istanza esistenziale, seppur moderata, che non trovava, nè poteva trovare, una giustificazione empirica. / [...] il mondo della trascendenza affascinava fin dall’inizio Unamuno, e lo induceva a ripensarlo senza, però, dover ricorrere ai moduli tradizionali.” FIORASO, Nazzareno. *El giovane Unamuno. Genesi e maturazione del suo pensiero filosofico*. Milano: Mimesis, 2008, p. 223.

⁷⁶⁰ “Fin dalla gioventù, infatti, la fede riveste un ruolo alternativo rispetto a quello della ragione: fede e ragione sono due facoltà che non si possono conciliare, ma non è prevista una scelta tra la due, come d’altra parte non sarà prevista nemmeno nella filosofia della maturità. / Nel giovane Unamuno è già presente, in potenza, la percezione dell’esistenza di due campi separati, il razione ed il ‘cardiaco’, ma questa è un’intuizione ancora allo stato potenziale, non ancora sviluppata. Naturalmente il campo fondamentale in questo periodo è occupato dalla ragione, ma non per questo della fede viene eliminato.” *Ibidem*, p. 19.

cuadernos de notas, que constituyen un observatorio privilegiado de cómo Unamuno, de forma simultánea a la construcción de su primera epistemología con base en la razón y en los hechos, fue entreviendo los límites de la misma y sintiendo las tentaciones de la fe. Esta circunstancia ya fue advertida por Cerezo Galán cuando sugiere: “De seguro que la impotencia de la razón, [...] fue un tema de trasfondo, que quedó soterrado en su época racionalista, a la espera de una oportunidad para entrar al desquite.”⁷⁶¹ A mi juicio, esa oportunidad no esperó, como suponen la mayoría de los investigadores unamunianos, a la crisis de 1897, sino que empezó a dar la cara mucho antes, en torno a 1885 y 1886, es decir, de forma casi paralela a su apogeo racionalista. La crisis espiritual de 1897 marcó el momento en que estalló con toda su carga dramática la convicción de la insuficiencia de la razón, auspiciada por la aparición del fantasma de la muerte como anonadamiento y por el fracaso de sus intentos por volver a la fe. Pero el proceso se venía incubando desde años atrás y los cuadernos de notas son el testimonio de ese trayecto, el escenario de estas desconocidas luchas interiores de Unamuno entre dos de sus yos, aquel que buscaba el sosiego del amor y la fe, y aquel que ardía en sed de conocimiento.

III.2.2.2.1. Cuaderno XVII: apogeo y primeras grietas del racionalismo de Unamuno

La primera parada en este recorrido por la oscilante posición del joven Unamuno respecto a la facultad racional nos lleva al *Cuaderno XVII*, que compagina varias exaltaciones del poder de la razón con sus primeras intuiciones sobre los límites de la misma. Aunque en este cuaderno tienen más peso, por su constancia, las afirmaciones racionalistas, también los interrogantes abiertos en dirección contraria son dignos de atención, y a ello nos dispondremos aquí. Para empezar, debemos insistir en el importante papel que jugó la difícil relación que Unamuno mantenía entonces con su novia Concha Lizárraga y con su madre Salomé de Jugo, debido al choque entre su apología racionalista y el fervor católico de estas. A juzgar por no pocos testimonios recogidos en los cuadernos, fue fundamentalmente Concha quien participó de manera más decisiva en este trance, haciéndole poner en tela de juicio su nueva fe racionalista e instándole a reconsiderar la vieja fe católica.⁷⁶² Un primer texto del *Cuaderno XVII*,

⁷⁶¹ CERESO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 120.

⁷⁶² Así lo ha subrayado también Armando Zubizarreta, que escribe a este respecto: “En 1886 el amor obliga a Unamuno a reparar en la realidad que escapa a su racionalismo, a postular la inmortalidad y a

donde se refleja este conflicto entre la fe católica que profesaba Concha y el racionalismo que abrazaba entonces Unamuno de cara a sus proyectos intelectuales, es el que citamos en el bloque I a propósito del cierto engaño en que, según reconoce, había caído su novia al creer que él había vuelto a la fe.⁷⁶³ Se trata de un texto fundamental a la hora de clarificar el devenir intelectual y espiritual de Unamuno, como han sabido ver Paolo Tanganelli, que lo vincula con la crisis que el joven bilbaíno sufrió entre 1884 y 1886,⁷⁶⁴ y Sánchez Barbudo, que bautizó dicha crisis como una “crisis chateaubrianesca”.⁷⁶⁵ Lo cierto es que el joven pensador vasco exhibe aquí, acaso con mayor fuerza que en ningún otro texto, el combate entre “el amor y la lógica” de que entonces era víctima, entre renunciar al amor de Concha o renunciar a su destino intelectual en manos de la razón. Sobre este punto, conviene tener en cuenta una matización que hace el propio Unamuno cuando escribe: “En mí no luchan la razón y la fe, hace tiempo que esta fue vencida por aquella, luchan el amor y la lógica,…” (CXVII, 16-17) Ahora bien, esa derrota de la fe a manos de la razón no fue ni mucho menos definitiva. Probablemente resultó efectiva en torno a 1885, cuando redactó este cuaderno, pero textos posteriores demuestran que la tentación de la fe volvió pronto a asaltarle y a plantearse como alternativa a la razón de cara a la búsqueda de lo Absoluto. De modo que esa lucha entre “el amor y la lógica” no es sino otra cara del impenitente conflicto entre la fe y la razón. A este respecto, ha precisado Tanganelli:

la lucha de la lógica es tan sólo con la *passio* amorosa, o mejor, con un afecto muy concreto y circunscrito. La razón, de este Unamuno inédito, ha ganado ya su batalla contra la fe, y lo único que parece limitar su jurisdicción es el amor [...] de una novia que quisiera que también su prometido fuera creyente como ella.⁷⁶⁶

buscar la fe. [...] En todo el proceso de acercamiento al cristianismo existe una clara influencia de su novia y esposa. Es ella quien salva a don Miguel de su soledad, sirviendo de puente hacia la realidad, hacia el prójimo y hacia Dios.” ZUBIZARRETA, Armando. *Tras las huellas de Unamuno*. Madrid: Taurus, 1960, pp. 130-131.

⁷⁶³ Cfr. pp. 237-238.

⁷⁶⁴ “Tal vez este cuaderno represente un observatorio privilegiado para comprender la crisis religiosa que supuestamente Unamuno vivió a los veinte años,…” TANGANELLI, Paolo. *Hermenéutica de la crisis en la obra de Unamuno entre finales del siglo XIX y comienzos del XX: la “crisis del 97” como posible exemplum de la crisis finisecular*. Tesis Doctoral, Universidad de Salamanca, 2000, p. 66. Asimismo, Tanganelli destaca del texto mencionado la forma en que Unamuno despliega el “relato” de su crisis y la teatralidad con que lo baña, que tendrá su proyección en los futuros personajes de sus novelas y obras de teatro. “La tentación de la ficción (‘¡Si yo pudiese fingir!’), el dualismo ‘felicidad interna’/‘gloria externa’, la necesidad desesperada de ‘paz’ espiritual junto a la conciencia de haber ‘nacido para la guerra’, son elementos estructurales de sus personajes en crisis que volveremos a encontrar en obras sucesivas.” *Ibidem*, pp. 66-67.

⁷⁶⁵ SÁNCHEZ BARBUDO, Antonio. La formación del pensamiento de Unamuno -Una conversión ‘chateaubrianesca’ a los veinte años-. *Revista Hispánica Moderna*, 1949, vol. 15, p. 101.

⁷⁶⁶ TANGANELLI, Paolo. *Hermenéutica de la crisis en la obra de Unamuno entre finales del siglo XIX y comienzos del XX: la “crisis del 97” como posible exemplum de la crisis finisecular*. Tesis Doctoral, Universidad de Salamanca, 2000, p. 67.

A mi juicio, está en lo cierto Tanganelli al subrayar esta dimensión afectiva del conflicto, si bien cabría matizar que lo que late tras dicho conflicto entre “el amor y la lógica” no es sino el conflicto entre la razón y la fe, pese a que el propio Unamuno intente maquillarlo. Se trata, según interpreto, de dos caras de una misma disyuntiva, la que se abrió en esta época entre su ímpetu por el cultivo intelectual, que tenía su base en la razón, y su amor por Concha, que llevaba aparejada la vieja fe. A esto habría que añadir, pese a la matización del propio Unamuno, que la razón solo alcanzó a ganar la batalla a la fe de forma pasajera, nunca definitiva, como constatan otros textos de estos años que iremos viendo aquí.

Por otra parte, no debemos dejar de insistir que en este *Cuaderno XVII*, visto en conjunto, tienen más peso las afirmaciones racionalistas, aunque convivan de forma casi simultánea con las tentaciones de volver a la fe. Una muestra clara de esta relampagueante tentación de la fe está en sus negativas, recogidas en este cuaderno, a “volver al catolicismo”.

Piensan todavía que he de volver al catolicismo. ¿Volver al catolicismo después de haber gustado mi propia razón? Nada conozco más vano y necio en la pretensión. Quédese allá para quién vive de ajenos pensamientos y se alimenta del aire que le rodea, que yo he probado el fruto de mi razón y es dulce y sabroso. (CXVII, 35)

Parece, pues, que la posición racionalista de Unamuno en estos momentos es evidente, como ha advertido Tanganelli a propósito de este *Cuaderno XVII*, cuando afirma sobre el mismo que: “Lo único que se saca en claro, es que en estas anotaciones no se pone en tela de juicio el racionalismo filosófico.”⁷⁶⁷ Esta adhesión al racionalismo ha sido, además, la tónica general que han seguido la mayoría de los investigadores que se han ocupado de la filosofía del joven Unamuno. Así, Cerezo Galán define este primer periodo del pensamiento unamuniano como un “racionalismo humanista”,⁷⁶⁸ y aunque conviene advertir del riesgo que entrañan toda pretensión de encuadrar a dicho autor en una corriente definida, el racionalismo fue efectivamente la posición intelectual que abrazó entonces. Asimismo, habría que subrayar a este respecto el fuerte elemento positivista de este racionalismo, pues el modelo de razón que manejó Unamuno en su juventud era el de una razón objetivista, positivista o científica, según las diferentes denominaciones. En ese sentido, habla Fernández Turienzo de un “puro fenomenismo racional”.⁷⁶⁹ Aunque quien con mayor tino, a mi juicio, acertado a definir este

⁷⁶⁷ *Ibidem*, p. 67.

⁷⁶⁸ CERESO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 116.

⁷⁶⁹ FERNÁNDEZ TURIENZO, Francisco. *Unamuno, ansia de Dios y creación literaria*. Madrid: Alcalá, 1966, p. 83.

racionalismo del joven Unamuno ha sido François Meyer, incluyendo en él componentes del racionalismo metafísico y del positivismo, y subrayando que desde ahí se produjo en su fe religiosa una escisión que sería ya incurable.⁷⁷⁰

Existen del mismo modo diversos textos de este *Cuaderno XVII* que verifican las limitaciones que, ya entonces, empezó a vislumbrar el joven bilbaíno encontrar en la razón, y no solo a partir de las presiones de su amor por Concha Lizárraga, sino también desde otros frentes. Un buen ejemplo de ello son sus reflexiones en torno a la muerte, desde las cuales, subraya la incompetencia de la razón ante cuestiones más bien propias del terreno del sentimiento: “La razón dirá todo cuanto quiera, pero ¿qué fuerte y recio nos habla el sentimiento cuando pensamos en la muerte?” (CXVII, 29-30) En esta misma línea podemos interpretar la referencia que hace aquí a Don Quijote: “Estoy leyendo otra vez el Quijote,⁷⁷¹ [...] Si él es loco y nosotros cuerdos, cosa es de renegar de ser racionales.” (CXVII, 48) Haciendo un inciso, cabe destacar que estamos ante el primer canto de Unamuno a la locura quijotesca, que posteriormente desarrollaría en diferentes artículos dedicados al “Caballero de la triste figura” y, sobre todo, en el ensayo *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905), que encuentra en el fragmento citado un prematuro y desconocido anticipo.⁷⁷² No en vano, Unamuno destaca en dicho ensayo, entre las virtudes de Don Quijote que debían heredar los españoles de cara la regeneración espiritual del país, su “sublime locura”, su “locura redentora”,⁷⁷³ y los convoca desde ahí a “intentar la santa cruzada de ir a rescatar el sepulcro del Caballero de la locura de los hidalgos de la razón.” (OCE, III, 53)

Otra tesis desde la cual se hacen visibles los límites de la razón a ojos del joven pensador vasco es la afirmación del “saber ignorar” como principio del conocimiento,

⁷⁷⁰ “Las influencias que actuaron sobre Unamuno durante sus años de formación determinan en él una actitud negativa respecto a la fe de su infancia, y le hacen pasar de un período de sequedad espiritual y, aun cuando más adelante haya de retornar al problema religioso, quedará profundamente marcado por el racionalismo puramente filosófico y aun por el positivismo.” MEYER, François. *La Ontología de Miguel de Unamuno*. Madrid: Gredos, 1962, p. 159.

⁷⁷¹ Es probable que Unamuno hiciera esta segunda lectura del *Quijote* en el ejemplar heredado de la biblioteca paterna que todavía se conserva en su biblioteca de la Casa-Museo Unamuno de Salamanca. CERVANTES, Miguel de. *El Ingenioso Hidalgo D. Quijote de la Mancha*, 4 vols. Madrid: Imp. Real, 1819. CMU, u-2657/2660.

⁷⁷² Desde que en 1895 publicara “Quijotismo”, Unamuno publicó numerosos artículos a lo largo de su vida dedicados a Don Quijote, aunque no siempre en la misma dirección. Entre tales artículos, podemos destacar “Grandes, negros y caídos...” (1914), donde contrapuso el racionalismo a la locura quijotesca, y afirmaba sobre Don Quijote: “Su heroica locura, su locura sublime, no arrancaba de la perceptiva ni de la razón; arrancaba de la voluntad. Y ponía la imaginación a su servicio.” OCE, VII, 1212. Sobre la relación entre Unamuno y el *Quijote*: Cfr. IGLESIAS ORTEGA, Luis. *El quijotismo de Unamuno. Entre la filosofía y el mito*. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1990.

⁷⁷³ “La locura, la verdadera locura, nos está haciendo mucha falta, a ver si nos cura de esta peste del sentido común que nos tiene a cada uno ahogado el propio.” OCE, III, 119.

que aparece en varios manuscritos juveniles. Si en el *Cuaderno V* había señalado a la “duda” como principio del conocimiento verdadero,⁷⁷⁴ a partir del *Cuaderno XVII* ese papel pasa a ocuparlo el “saber ignorar”: “el principio de la ciencia es el saber ignorar,...” (CXVII, 46) Unamuno reivindica este principio como argumento frente a la prepotencia de la teología, la ciencia y la filosofía misma. En el caso de la teología es especialmente explícito, apostando por el “saber ignorar” frente a la escolástica y el neotomismo, y arguyendo que los teólogos del catolicismo confunden la duda con la ignorancia y ejercen la “duda negativa” cuando no entienden algo. A ello contrapone Unamuno su propia actitud ante los dogmas cristianos, fundada en el “saber ignorar”: “De todos sus misterios yo no dudo, sino que los ignoro porque no los entiendo.” (CXVII, 46) Mantendrá, además, esta apuesta por el “saber ignorar” en cuadernos posteriores, como *Filosofía II*,⁷⁷⁵ y aun en su madurez,⁷⁷⁶ por lo que estaríamos ante el momento germinal de una cuestión central en su filosofía.

Por otra parte, al hilo de estas primeras notas críticas, no debemos de interpretar que Unamuno se hubiese vuelto contra la razón durante el proceso de redacción del *Cuaderno XVII*, pues otros textos de este mismo cuaderno, como hemos visto, recogen argumentos en defensa de la razón. En líneas generales, podemos valorar este *Cuaderno XVII* como el texto de juventud de Unamuno más fiel a su racionalismo, donde su defensa de la razón se despliega con mayor vigor, y al mismo tiempo, como uno de los primeros textos donde se empieza a fisurar ese racionalismo. Esta es la tónica, además, que se repetirá en el resto de cuadernos de notas de esta época, en los que continuará siendo visible la tremenda disyuntiva en que por entonces se devaneaba, entre la fuerza de su amor por Concha, que parecía empujarle a la fe, y la ambición de sus proyectos filosóficos guiados por la razón.

III.2.2.2.2. Notas entre Madrid y Bilbao: la tentación de la fe

Otro de los primeros textos de Unamuno donde aparecen las grietas de su racionalismo y las tentaciones de la fe es el cuaderno *Notas entre Madrid y Bilbao*, que

⁷⁷⁴ “Dudar es el principio para llegar al conocimiento de la verdad.” CV, 45.

⁷⁷⁵ “La ignorancia. El principio de la sabiduría es saber ignorar. Saber ignorar y abrir los ojos. Creer a la realidad.” FII, 1.

⁷⁷⁶ A este respecto, podemos traer a colación el discurso de apertura del curso 1900-01 de la Universidad de Salamanca, donde afirmó que “es el saber ignorar el principio de toda ciencia; el saber ignorar aunado al querer averiguarlo todo.” OCE, IX, 64. Asimismo, en el ensayo “Los naturales y los espirituales” (1905), vuelve a reiterar que “el principio de empezar a saber es ignorar, y no pocas veces el principio de ignorar es saber, y por eso suelo decir que el principio de la sabiduría es la ignorancia, o aún, mejor dicho, que el principio de la sabiduría es saber ignorar.” OCE, I, 1217.

empezó a redactar en 1884, durante su último año de estudiante en Madrid, y retomó en 1885, estando ya de vuelta en Bilbao. Este cuaderno registra ciertos paralelismos con el *Cuaderno XVII*, pues son prácticamente contemporáneos. Pero también existe una notable diferencia entre ambos en tanto que, en el *Cuaderno XVII*, la defensa del racionalismo predomina sobre las limitaciones que ya empezaba Unamuno a atisbar en la razón, mientras que en *Notas entre Madrid y Bilbao* son dominantes la denuncia de los límites de la razón, las invocaciones al amor y al sentimiento, y las tentativas por volver a la fe. Este contraste nos puede servir para valorar en su justa medida lo que hemos venido anunciando a lo largo de este trabajo, que no podemos observar esta etapa de la trayectoria intelectual de Unamuno como un racionalismo positivista sólido y sin grietas. A este respecto, ha subrayado Cerezo Galán: “Unamuno se conocía bien y no podía disimular sus combates interiores, incluso en esta época más abiertamente racionalista. El agnosticismo teórico deja paso a un fideísmo emotivo, fundado en necesidades cordiales y vitales, que también reclaman su derecho.”⁷⁷⁷ Conviene matizar, no obstante, que tampoco se trata de que estemos ante un tránsito del agnosticismo al fideísmo, sino más bien ante el estallido de un conflicto interior entre la razón y la fe, o la lógica y el sentimiento, que no hará sino oscilar de un signo a otro y agudizarse con el paso del tiempo. En este sentido, el mismo Cerezo Galán precisa poco después:

No se le escapa a Unamuno la dificultad existencial de esta posición y lo extraña que tiene que resultar en un ambiente cultural donde sólo parece caber el racionalismo católico, escolastizado, o el ateísmo. [...] Unamuno busca su propio camino, su arisca independencia de juicio, frente a la convención dominante.⁷⁷⁸

Así es, el joven bilbaíno estaba aquí sumido en un proceso de búsqueda, de autognosis cuyos escenarios eran su propia alma y sus cuadernos de notas, como él mismo deja ver en este cuaderno al dar cuenta de lo vacilante de sus posiciones:

Durante cuatro o cinco años he vivido estudiándome constantemente, anotando cuanto me ocurría sea lo que fuere, junto a asuntos filosóficos o notas de estudio, observaciones vulgares, sentimientos íntimos, y registrándolo en el fondo de mi alma, de esta alma triste cuando se recoge en sí misma y está sola, alegre cuando encuentra compañía. (NMB, 33-34)

Si nos remontamos a la primera parte del cuaderno *Notas entre Madrid y Bilbao*, que recordemos empezó a redactar durante su último año en Madrid, vemos cómo aparecen aquí nuevas invocaciones a la primacía del sentimiento frente al conocimiento, del querer frente al saber.⁷⁷⁹ De este modo, Unamuno nos hace testigos directos del

⁷⁷⁷ CERESO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 151.

⁷⁷⁸ *Ibidem*, p. 152.

⁷⁷⁹ “¡Si pudieran ver el fondo de mi alma y las oleadas de pensamientos que a todas horas la cruzan! / [...] Muchos ponderan mi talento. Lo que yo sé lo saben muchos y muchos más saben más de lo que yo sé;

conflictivo estado espiritual por el que entonces atravesaba. Como podemos adivinar, la sombra de Concha Lizárraga y su propia idealización del amor laten tras estas confesiones, desde las cuales, el joven bilbaíno desdeña la soledad que tanto desasosiego le había propiciado durante sus primeros años madrileños. A este respecto, recoge en este cuaderno afirmaciones del calibre de: “¡Qué triste es vivir solo! Pobre del alma que camina sola.” (NMB, 1) Y un poco más adelante: “Vivir solo no es vivir sino vegetar.” (NMB, 5) Lo que está detrás de esto no es sino el contrapunto que a la razón y a las ambiciones filosóficas de Unamuno se imponía desde la presencia de Concha Lizárraga; contrapunto que llevaba aparejadas las virtudes del amor y la fe en Dios. De ahí que leamos en este cuaderno:

Pero si encuentro amor, si puedo reclinar mi cabeza en su pecho y dormirme pensando en Dios, entonces todos los dolores se trocarán en alimento dulce para mi alma, entonces viviré feliz.

[...] Si me quiere lo que yo quiero que me quiera, ya el dolor no podrá hincar su hambrienta quijada en mi corazón, si me quiere lo que yo quiero que me quiera, el Dios bueno habitará para siempre en el fondo de mi alma.

Podrán explicar el mundo sin Dios, podrán correr los astros sin que su mano les guíe, pase, pero por lo menos es innegable que sobre ella y sobre mí se extiende un Dios inmenso, que nos une, nos bendice y nos da alegría. ¡Qué bueno eres, Dios mío, que das al hombre alegrías y le das tristezas que luego se han de trocar también en alegrías! ¿Es posible que yo amara si Dios no hubiera puesto en mí este amor? Porque yo siento que vive en mí aun a pesar mío, que me domina y me llena todo.

Eres tú, tú solo, Dios grande e inmenso, Dios incomprensible que los tontos quieren encerrar en su pequeña mollera y los pedantes quieren reducir a fórmula, tú, el Dios de todos los hombres, no el de los judíos, ni el de los paganos, ni el de los cristianos, ni el de los filósofos, sino tú el Dios único y vivo, el Dios de Cristo, Dios del amor, eternamente feliz, tú, el que visitas mi alma y te ciernes sobre mi espíritu en las noches dulces de mis más gratos sueños. ¿Qué te he de pedir que no me hayas dado?

Tú me las has puesto sobre mi corazón, tú me has puesto sobre el suyo, tú nos has dado amor y horas de dicha. ¡Bendito sea tu santo nombre! (NMB, 6-8)

Recordemos que este texto está escrito durante el último curso que Unamuno pasó en Madrid, es decir, poco más de un año después de su reconocida abdicación de la fe católica, y paradójicamente nos encontramos aquí con una clara invocación a Dios. No se trata, desde luego, de algo definitivo, pues en textos posteriores renuncia de forma explícita a trabajar en el campo católico, como hemos visto. Lo que tenemos aquí más bien es una señal de la compleja relación que mantienen razón y fe en Unamuno desde bien temprano, en pelea constante por el dominio de su espíritu. Por un lado,

pero ninguno tiene más corazón que yo tengo ni sabe sentir más de lo que yo siento. Yo quiero, quiero mucho y con mucha fuerza y de ahí arrancan como de raíz todas mis alegrías y todas mis tristezas. / [...] Porque mi vida ha sido una vida serena en la superficie, agitada en el fondo, como ese mar que cuando está más sereno guarda en sus ocultos senos el germen de la tempestad.” NMB, 1. “Saber, saber mucho, saber más, cada vez más! Este ha sido mi sueño, este es todavía. Pero, ¿qué me dará tanto saber? ¡No! Querer, querer mucho, querer más, cada vez más y saber lo que se quiere. La ciencia más grande es la del querer, y sabe más quien mejor sabe querer.” NMB, 4-5.

estaba la tentación intelectual, que no le conducía a la felicidad sino al desasosiego, pero a la que se sentía llamado como destino vital. Por otro lado, estaba el anhelo de felicidad, que encarnaba la imagen de Concha y sus sueños de amor puro y sencillo, e implicaba una posible vuelta a la fe católica. En esta encrucijada se debatía el espíritu del joven Unamuno desde poco después de abandonar la fe heredada, y en las huellas que dejó este temprano conflicto se debatió el Unamuno maduro, cuyos intentos de recuperar la fe perdida no respondían sino al anhelo de felicidad, de calma vital y de sosiego espiritual que late en estos mismos textos.

La segunda parte de este cuaderno, escrita ya en Bilbao, revela asimismo cómo el oscilante estado anímico de Unamuno a propósito del conflicto entre estos dos anhelos siguió una tónica similar. Así, encontramos fragmentos que invitan a pensar en una pasajera vuelta a la religión,⁷⁸⁰ y encontramos también otros fragmentos en los que la disyuntiva entre la soledad del saber y la razón o la felicidad del amor y la fe se resuelve a favor del primer término.⁷⁸¹ Lo único claro es que el joven pensador vasco estaba aquí buscándose, y desde ahí debemos interpretar estos textos, desde la duda y el conflicto en el que entonces se devaneaba su autor.

A pesar de todo, esta soledad grandiosa en que el vacío lo llena uno mismo me parece triste, desesperante y pálida. ¡No, solo no! La ciencia y la ambición y la gloria son compañeras frías, secas, sin alma ni vida, que no saben reír cuando reímos ni enjugarnos las lágrimas cuando lloramos. ¡Cuántas veces en mis paseos he sostenido conmigo mismo esta lucha y he sentido el dolor del peso y el no menor de las ansias de que me broten alas! Alas y ancla no puede ser, me decía a mí mismo; yo quiero llegar al cielo, pero me es triste dejar el suelo, aquello será hermosísimo, pero esto, ¡es tan hermoso! ¡Fuerza, Dios mío, fuerza! Solo quisiera remontar el vuelo y llevar tras de mí el ancla... (NMB, 30-31)

Según se desprende de este texto, Unamuno parece advertir ya entonces que era su sobresaliente egotismo, la persistente manía de llenar el vacío “uno mismo”, lo que estaba detrás de su conflicto interior. Eso, según entiende aquí, es lo que le impedía abrirse al otro, y es por ello que celebra la dicha de haber encontrado el amor, único

⁷⁸⁰ “Desde entonces acá he cambiado mucho, se ha abierto mi corazón a nuevas esperanzas y mi mente a viejas creencias...” NMB, 13-14. “Hoy la luz se ha hecho en torno de mi frente, la alegría íntima en torno de mi corazón y hoy me parece Dios más grande que entonces. Porque entonces era un Dios sombrío, triste, estrecho, celoso y que todo lo quería para sí y sólo daba lágrimas y penas, y hoy es un Dios sereno, grande, que lo abraza todo y que deja sitio donde él cabe para que vivan y gocen y se amen las criaturas que puso en el mundo para vivir, gozar y amar.” NMB, 41.

⁷⁸¹ “¡Vivir en sí y para sí, qué hermoso! Se levanta uno por la mañanita y se encuentra todo un día a su disposición, sin mujer que le importune, ni chiquillos que le fastidien, ni más cuidado que él mismo, no teniendo que adivinar necesidades ajenas sino que satisfacer las propias. / Un hombre solo puede dedicar todo el día al estudio y a formarse, guarda más vigor y entereza de carácter, y como vive menos atado al suelo sabe remontarse mejor. / [...] El hombre solo va a todas partes expedito y libre, y puede alzar su vuelo porque no lleva peso sobre sí. / Kant no hubiera sido quien fue y tantos otros así si un dogal al cuello le hubiera atado al mundo. / Pero..., ¿es mejor acaso ser un Kant a ser un hombre feliz aunque oscuro?” NMB, 29-30.

medio que le permitiría salir de sí mismo y ser feliz.⁷⁸² Por ese motivo, en diferentes momentos de la redacción de este cuaderno, reivindica el “saber querer” y el sentimiento frente a la razón y el conocimiento.

Un hombre sabio sabe mucho, menos lo que más le conviene saber, que es saber querer.

Con razones nunca se consigue convencer por completo a otro e identificar su pensamiento al nuestro, con cariño se vence a la razón. (NMB, 46)

A partir de esta decantación por el “saber querer”, Paolo Tanganelli ha interpretado el cuaderno *Notas entre Madrid y Bilbao* como una apología del *pathos* contrapuesta al intelectualismo racionalista, y destacado “el abolengo romántico de las críticas teóricas que en este cuadernillo se dirigen al racionalismo, si bien es verdad que este antirracionalismo, en muchos pasajes, se torna -como anunciado- ‘sentimental’, y casi *larmoyant*.”⁷⁸³ De lo que no cabe duda, a mi juicio, es del avistamiento de un cambio de horizonte, de la pronta consumación del imperio racionalista en el espíritu de un joven Unamuno cada vez más abierto al fondo vital y sentimental de su espíritu. Asimismo, estos cambios presagian en cierto modo al Unamuno maduro, aunque esto solo cabe afirmarlo con las reservas pertinentes, pues para llegar ahí queda aún un largo camino.

III.2.2.2.3. Del Cuaderno XXIII al Cuaderno XXXI. La vuelta a la fe desde la aspiración al Absoluto

El cuaderno más relevante en cuanto al tema que aquí nos ocupa, la percepción por parte de Unamuno de los límites de la razón y del criterio positivista, y la aparición de las tentaciones de la fe, es sin duda *Cuaderno XXIII*. Fue aquí donde por vez primera desarrolló de una manera explícita su autoconciencia de tales límites, esbozada en cuadernos anteriores. La principal diferencia con respecto a estos radica en que, en este *Cuaderno XXIII*, incide ya en la insuficiencia del criterio empírico-positivista de cara a la reconstrucción de la metafísica y, a su vez, apela a la fe no solo desde una dimensión afectiva (su amor por Concha) sino desde la propia lógica de su evolución intelectual, que le llevó a afirmar la “fe en el Absoluto”. Aunque se repiten algunos de los aspectos desde los cuales empezó a poner en jaque a la razón en los otros cuadernos (querer

⁷⁸² En ese sentido, escribía aquí Unamuno: “Me voy consumiendo porque me alimento de mí mismo. ¡Gracias a Dios que he hallado donde poner el alma, cómo sacarla de mí mismo, alimentarla fuera, y verla así más serena, más tranquila!” NMB, 36.

⁷⁸³ TANGANELLI, Paolo. *Hermenéutica de la crisis en la obra de Unamuno entre finales del siglo XIX y comienzos del XX: la “crisis del 97” como posible exemplum de la crisis finisecular*. Tesis Doctoral, Universidad de Salamanca, 2000, pp. 71-72.

versus saber, ignorancia *versus* ciencia...), lo fundamental es el proceso de autoconciencia que revela aquí a propósito del camino recorrido de cara a la construcción de su planteamiento epistemológico y de cómo ese camino había llegado a sus confines, que son los límites de la razón y del criterio empírico-positivista. Por otra parte, no está de más reiterar que en este cuaderno conviven textos destinados a su epistemología fundada en los “hechos”, como vimos en el capítulo anterior, con otros que ponen en duda esa misma epistemología. Siguiendo el texto, encontramos en el *Cuaderno XXIII* diversos fragmentos en los que el joven pensador vasco expresa esta citada toma de conciencia sobre los límites del conocimiento, que aborda desde diferentes aspectos. Uno de ellos es la “vanidad del saber”, a la cual, al igual que en los cuadernos anteriores, contrapone el “querer”, el “sentir” y el “amor”, que llevan consigo aparejados la posibilidad de la dicha.

Vanidad de vanidades y todo es vanidad. Vanidad el saber y el ignorar también vanidad. A todo puede preguntarse, y eso ¿para qué?, y a nada sabrá el hombre responder.

Hundido en sí mismo recorre a tientas las oscuridades de su espíritu, y cuando ha explorado todo este mundo llora y gime porque es pequeño, porque no ha podido salir de él y se siente preso.

La sed atormenta a la inteligencia humana [...] Es agua que da más sed cuanto más se bebe y solo queda el dejo de la amargura y las ansias del apetito, [...] ¿Qué dan tantos y tantos libros, después de tantos y tantos estudios? Ya sé cómo se ve y cómo se oye, y sé en qué consiste el placer y en qué la belleza, y cuál es la fuente del sentimiento estético, y qué es la vida y qué la muerte, pero a pesar de tanto saber ni veo, ni oigo, ni puedo alcanzar el placer a las veces, ni baña la belleza las soledades escuetas y secas de mi espíritu, ni me agita el sentimiento estético, ni eternizo la vida, ni evitaré la muerte. ¡Pobre hombre!

¡Valiente ciencia humana que sólo sirve para matar al ideal y hacer conciente la locura!

Tanto estudiar, tanto experimentar y observar tanto, para no alcanzar ni un átomo más de dicha, si no es el fuego del amor propio y la soberbia que abraza y seca y nada más.

Es mucho más hermoso arrojarse en lo inconciente de la vida, dejarse vivir. Pero, ¿cómo me he de dejar vivir de otro modo que como vivo?

[...] Yo tengo sed, pero sed que no se sacia porque más crece cuanto más bebo.

¿Qué hay más allá, aún mucho más allá del más allá? Sí; ¿qué hay? ¿Qué importa que nada haya si da calma y paz el persuadirse?

Yo no sé lo que me pasa ni lo sabré nunca; sólo sé que peleo conmigo mismo, que llevo dentro a dos combatientes, y que siento un vacío y tanto más vacío cuanto más quiero llenarlo.

[...] Vaya un salvajismo que nos trae la dichosa ciencia. Y creer que la ola de angustia y de deseo que caldea y rejuvenece todo el hombre, y sube y le abrasa los labios y la frente, y le sume Dios sabe en qué, es todo ello cuestión de relaciones logarítmicas y de nervios y enredos. Lo más triste es que lo demuestran.

Yo no sé, yo no sé nada ni quiero saber nada, pero sé que hay más que eso, mucho más que eso y lo sé porque lo siento.

[...] Y yo que sé, yo no sé nada, absolutamente nada, pero aún me quejo y quisiera menos que sé, menos que nada.

[...] ¡Pobre hombre! Ama mucho y sé bueno y no quieras saber por qué amas y para qué es ser bueno, ¿qué te importa?

A todas partes sigue el fantasma de la razón y en todas partes atormenta el porqué y el para qué. Siento que tales cosas van poco a poco apagando el fuego del alma para convertirlo en luz y yo quiero volver a las tinieblas con tal que el frío no me tronche.

[...] La fruta del árbol de la ciencia seca y emponzoña en su raíz al árbol de la vida que crece lozano entre el rico légamo de la ignorancia. ¿Quién no envidia la calma serena y tranquila del niño? Es la calma del sueño, más tarde sentirá con angustia la tristeza del despertar. (CXXIII, 14-18)

Si analizamos este texto, vemos en primer lugar cómo el joven Unamuno parafrasea aquí el comienzo del *Eclesiastés*,⁷⁸⁴ sobre el cual volverá en repetidas ocasiones a lo largo de su vida para definir la vanidad del conocimiento como algo propio de la razón.⁷⁸⁵ Otro aspecto a destacar es la reaparición de una toma de conciencia por su parte del conflicto interior, de la batalla que en él venían librando fe y razón (“llevo dentro a dos combatientes”) y que está estrechamente ligada, como él mismo precisa aquí, a la sensación de creciente “vacío” que le propiciaba su “sed” de conocimiento. A este respecto, resultan también llamativas las repetidas apelaciones a esa insaciable “sed” de conocimiento, que Unamuno sentía como padecimiento por cuanto nunca quedaban colmadas sus ansias y, pese a ello, no podía cesar en el intento de llenarlas. El contrapunto del saber que propicia esa sed, al igual que en cuadernos anteriores, será el amor concebido como fuente de dicha y que se rebela ante los fútiles intentos de explicación de la ciencia. El amor, terreno del sentimiento, se erige aquí por tanto en alternativa al conocimiento y en fortín inasequible a los embates de la ciencia.

A estas intuiciones, como decíamos, llegó Unamuno desde un proceso de autoexamen, que partía de las insatisfacciones que le había ido propiciando el camino del conocimiento; insatisfacciones que primero sintió y luego sometió a reflexión. Es desde ahí que apela a tomar otro camino, a “arrojarse en lo inconciente de la vida”; un camino menos reflexivo y consciente, menos ambicioso también, pero donde al menos podría estar a salvo de los tormentos que le procuraban las eternas cuestiones. Sobre esto mismo, vuelve unas páginas más adelante en el *Cuaderno XXIII*:

Más vale querer sin comprender que comprender sin querer. [...] El comprender quita el querer, y cuanto más hondo va el agudo entendimiento más enflaquece y amengua la llama del amor. ¡Santa ignorancia!, ya apenas sirves más que para desdichas. Si pide el hombre un poquillo reposo para descansar la fatiga del vivir, el mismo mundo en que va le arrastra consigo y le voltea.

La reflexión seca los jugos del amor, que el goce humano se halla cuando perdido el hombre en el deleite de dejarse vivir olvida todo, a todo cierra los ojos y ni a sí mismo se ve.

⁷⁸⁴ “Vanidad de vanidades, dijo el Predicador, vanidad de vanidades; todo vanidad.” Qo, I, 2. *La Santa Biblia*. Oxford: Imprenta de la Universidad, 1863, p. 404. CMU, u-5994.

⁷⁸⁵ En el *Diario Íntimo* (1897) podemos leer en esta dirección: “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 sí misma, se es, no meramente se conoce. / Y llega entonces a aquella desoladora *infinita vanitá del tutto*, a la vanidad de vanidades y todo vanidad, último punto de la sabiduría humana.” OCE, VIII, 795. También empleó este texto para abrir su artículo “¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!” (1904): “la sentencia es ésta: *vanitas vanitatum et omnia vanitas!*, ¡vanidad de vanidades y todo vanidad! / Cuando esta tentación nos venga, opongámosla un conjuro, el conjuro del Espíritu de Creación; y el conjuro es: *plenitudo plenitudinis et Omnia plenitudo!*, ¡plenitud de plenitudes y todo plenitud!” OCE, I, 1171. Y en *Del sentimiento trágico de la vida* (1913), escribe en esta misma línea: “La razón repite: ¡vanidad de vanidades, y todo vanidad! Y la imaginación replica: ¡plenitud de plenitudes, y todo plenitud! Y así vivimos la vanidad de la plenitud, o la plenitud de la vanidad.” OCE, VII, 215.

¿Acaso ama con más vigor o goza más en ser amado el sabio que el ignorante?
¡Ciencia! ¡Ciencia! No eres más que la seca fórmula de la vida, el cuerpo externo frío y seco.

Solo el amor calienta los miembros ateridos, da a la vida base y fuego, y de él brota el saber confuso del sentimiento.

¿Hay por ventura más clara respuesta al misterio de la vida que una mirada amorosa de un corazón amante? ¿Hay más honda filosofía que un beso de sus labios?

Acostumbra el hombre llamar a esto grosería y corrupción, epicureísmo y qué sé yo cuántos nombres más, y es más vano, mucho más vano el cantar las alabanzas de la razón porque la razón nos arrastra y esclaviza. En alas de deseo se finge amor infinito y eterno, y aunque solo sea con el reflejo de este amor vive el hombre esperando. El fin de la vida es práctico, lo teórico no es más que medio.

El ánimo no descansa en la posesión del saber porque la duda le atormenta. (CXIII, 29-31)

Podemos ver de nuevo algunas de las constantes desde las que el joven Unamuno empezó a poner en jaque a la razón: el querer frente al comprender, la ignorancia frente a la sabiduría... Vemos también cómo responsabiliza a “la duda” de la insaciable sed de conocimiento que aturde al hombre, es decir, a él mismo. Aunque quizás lo más sobresaliente de este texto, en orden a la percepción de los límites de la razón que estamos aquí analizando, es la afirmación de que la razón “nos arrastra y esclaviza”. A este respecto, el principal medio, a juicio de Unamuno, por el que la razón ha logrado su imperio de esclavos es la ciencia, que vive en el siglo XIX uno de sus periodos de mayor esplendor y cuenta, además, con la legitimación filosófica que le concedió el positivismo y con la aceptación social que alcanzó desde el evolucionismo. La ciencia es así concebida aquí por el pensador bilbaíno como sierva de la razón, como su instrumento, y en este sentido, fustiga su arrogancia por pretender abarcar terrenos fuera de su competencia, como son los de la emoción y el sentimiento.⁷⁸⁶ Es desde esta convicción que exalta la esfera del sentimiento como irreductible a la ciencia e inasequible al poder reduccionista de la razón. Por otra parte, no debemos olvidar que tras estas afirmaciones laten de nuevo la presencia de Concha Lizárraga y la obsesión de Unamuno por alcanzar la felicidad en el amor. La novia sigue así desempeñando un papel decisivo en su percepción de los límites de la razón. No en vano, Armando Zubizarreta, amparándose en el último texto citado, que está fechado en “Guernica, 4 Enero, 1886”, sostiene que eran las visitas a Concha las que desataban sus “conmociones intelectuales y religiosas”, deduciendo de ahí que Unamuno empezó a

⁷⁸⁶ “¿Hay acaso cosa más triste que leer esos análisis de la emoción estética? Llegará un día en que hasta el amor se reducirá a leyes mecánicas, y entonces morirán mustias y tristes las ilusiones [...] ¡Bárbaros! Vaya un salvajismo que nos trae la dichosa ciencia.” CXXIII, 16. “Al grito del alma herida nada contestan las secas fórmulas de la ciencia y mientras el pobre espíritu lanza gritos de dolor o se retuerce entre aspiraciones de deleite, hay un espíritu seco y frío que mira, observa y calla y anota impávido los grados del placer y de la pena y busca la fórmula.” CXXIII, 19.

sentir por esa vía las limitaciones de su racionalismo.⁷⁸⁷ En la misma línea, partiendo del análisis de Zubizarreta, subraya Manuel Pizán que la disyuntiva en que se movía por entonces el joven bilbaíno era entre el solitario goce intelectual y la felicidad del amor, concluyendo que: “Lo que Unamuno quiere es la seguridad moral y material, pese a todos sus retóricos fuegos de artificio.”⁷⁸⁸

La parte central de este *Cuaderno XXIII*, en lo que a los límites de la razón y del criterio empírico-positivista se refiere, se sitúa en el ecuador del mismo, en concreto, en el momento en que Unamuno realiza una toma de conciencia del camino recorrido por él en la construcción de su epistemología y somete a revisión su propio itinerario intelectual:

Los hechos no se bastan, no se bastan y no se bastan. Yo creía que se bastaban, en mí ha hecho la filosofía en pequeño toda su evolución, he sido desde idealista exagerado hasta positivista, hoy cierro el círculo, todo es preciso. Entonces dejaba siempre para mañana la última dificultad, la he afrontado y he visto que la fe en un absoluto, en un algo fuera de los hechos no es la fe inconciente del niño y la mujer tan sólo, es la fe del género humano.

Al sentido común, al sentido íntimo hay que dar más de lo que se le da. En moral hay que partir de la conciencia, no del hecho, en filosofía se viene a parar al absoluto.

[...] Que los hechos son lo que son es una verdad indemostrable atestiguada por el sentido íntimo, pero si al sentido íntimo creemos en esto hemos de creerle en otras cosas, entre ellas en que más allá de los hechos hay algo. El error consiste en querer sensibilizar y dar forma concreta al absoluto, que en cuanto absoluto no puede ser conocido como relativo. El absoluto es una inteligencia suprema, ordenadora que formó los hechos elementales y primitivos en vista de tal fin y ellos una vez formados se desarrollan necesariamente. Todo es necesario, pero hay que buscar una razón de la necesidad, esta necesidad no es por sí misma necesaria.

[...] A quien lea estas notas le chocará esta. Todo tiene su razón de ser. He caminado y caminado, a mi carácter repugna el detenerse en un camino emprendido, veo que no hay más allá y vuelvo. He llegado en mis explicaciones a la última dificultad, a la razón de la razón, al porqué del porqué y reculo. Me encuentro en la cúspide, vacilo y el propio impulso de mis ideas me hacen volver. No interrumpo la cadena, no me contradigo, parto de donde quedé y cerraré el círculo.

Partí del sentido íntimo que atestigua el hecho y nada más que el hecho como existente, vuelvo al sentido íntimo que pide algo fuera del hecho como razón de la existencia de este. En este viaje he aprendido mucho, entre otras cosas que no se choca impunemente contra el sentido común de la humanidad, que contra el convencimiento íntimo no sirve la razón ni la demostración, que donde no alcanza la ciencia la evidencia llega, que donde termina la razón empieza la fe, la fe en el absoluto, en el más allá. (CXXIII, 43-46)

En primer lugar, lo más destacable de este texto es la puesta en cuestión que hace aquí del criterio positivista, del cual se había servido hasta entonces como criterio metodológico en su intento de reconstrucción de la metafísica. Lo que desarrolla es una revisión de los principios positivistas de su primera epistemología. En ese sentido,

⁷⁸⁷ “Durante la visita que hace a su novia va a sufrir hondas conmociones intelectuales y religiosas. El amor que siente es una realidad irreductible a explicaciones científicas. Toda explicación racional lo mutila y mutila su propia personalidad. El amor postula inmortalidad. Y la muerte se le aparece como un obstáculo insalvable. Empieza a pesarle su racionalismo y siente una insaciable sed de ‘realidad’ y de realidad salvadora.” ZUBIZARRETA, Armando. *Tras las huellas de Unamuno*. Madrid: Taurus, 1960, p. 29.

⁷⁸⁸ PIZAN, Manuel. *El joven Unamuno. Influencia hegeliana y marxista*. Madrid: Ayuso, 1970, p. 58.

sostiene García Casanova en relación a la *Filosofía Lógica* (1886), que “Unamuno está comprometido ya en esta época en la lucha contra los estrechos límites del positivismo.”⁷⁸⁹ Ahora bien, esto no implica una total asunción por su parte del idealismo. Lo que hace es afrontar ahora la cuestión del Absoluto, que hasta entonces había esquivado, y lo hace partiendo de la convicción que los “hechos” (el “punto de partida” de su epistemología) “no se bastan”, es decir, resultan insuficientes de cara a las nuevas aspiraciones de conocimiento que pretende abordar. El procedimiento metodológico basado en los hechos, señala Unamuno, puede ser legítimo para el ámbito de lo relativo, que es competencia de la ciencia, pero resulta insuficiente para la filosofía, que exige rebasar los límites de lo relativo y aspira a remontarse más allá de los hechos. Por ese motivo, el pensador vasco desemboca aquí en la “fe en lo absoluto”, destinada a aquello que está más allá de lo relativo. Desde esta tesitura, ubica esa fe en el “sentido íntimo”, al que sitúa en un plano superior a la razón dentro del alma y lo equipara con el “sentido común de la humanidad”, entendido “balmesianamente”, según Fioraso.⁷⁹⁰ A juicio de Unamuno, es ese “sentido íntimo” el que nos revela que los hechos son lo que son y no pueden ser de otra manera que como son, y al mismo tiempo, es lo que nos empuja a intuir “que más allá de los hechos hay algo”, “el Absoluto”. Por otra parte, ese Absoluto no es sino Dios, según podemos adivinar aquí en tanto que lo define como “inteligencia suprema” y “razón de la necesidad”, y en tanto que remite a la “fe” como asidero de cara a este viaje. En suma, al Absoluto no podemos acceder por la vía de conocimiento propia de lo relativo, es decir, los hechos y sus relaciones, ni tampoco dándole forma sensible, como han hecho las religiones, pues lo Absoluto se resiste a amoldarse a lo relativo. Solo se puede acceder a ese Absoluto, por tanto, a través del sentido íntimo, de la fe.⁷⁹¹ El joven Unamuno puso así en evidencia los límites de la razón y del criterio empírico-positivista, circunscribiéndolos al conocimiento en lo relativo. En este sentido, podríamos situar aquí el comienzo del

⁷⁸⁹ GARCÍA CASANOVA, Juan Francisco. El hegelianismo de la inédita *Filosofía Lógica* de Unamuno. *Anales del Seminario de Metafísica* -Universidad Complutense de Madrid-, 1993, n° 27, p. 179.

⁷⁹⁰ “Il termine ‘senso intimo’ da un lato viene inteso come ciò che ‘testimonia in fatto’. In questo significato esso va inteso, balmesianamente, come il ‘senso comune’, cioè quell’istinto intellettuale grazie al quale accettiamo l’esistenza oggettiva del mondo esterno.” FIORASO, Nazzareno. *El giovane Unamuno. Genesi e maturazione del suo pensiero filosofico*. Milano: Mimesis, 2008, p. 211.

⁷⁹¹ A propósito del sentido íntimo, cabe también subrayar que en el programa que Unamuno presentó a las oposiciones a de Psicología, Lógica y Ética en 1886, muy próximo por tanto al momento de redacción de este cuaderno, el apartado de Psicología se cerraba con la Lección XXXVI, cuyas cuestiones eran las siguientes: “El sentido íntimo. –Causas de error. –La fe y la gracia. –El problema de la vida en psicología. –Consideraciones sobre la vida futura. –El mundo de las ideas puras.” EREÑO ALTUNA, José Antonio. Cronología y programas de las oposiciones de Unamuno. *Letras de Deusto*, enero-marzo 2001, n° 90, vol. 31, p. 209.

derrumbe de su positivismo de juventud. Ahora bien, tampoco debemos olvidar que en textos posteriores volverá a apelar al hecho como punto de partida del conocimiento. ¿Cómo se explica esto? ¿Cómo se justifica semejante contradicción? Porque, tal y como hemos subrayado reiteradamente a lo largo de este trabajo, Unamuno está aquí realizando un viaje de formación, de construcción de su filosofía, y ello implica vaivenes, oscilaciones alternativas entre diversos posicionamientos filosóficos.

Volviendo al *Cuaderno XXIII*, acto seguido pasa Unamuno a referirse al Absoluto ya explícitamente como Dios. Desde ahí, vuelve a afrontar la cuestión de los límites del conocimiento, centrándose en los límites de la razón. Pese a ser también un texto largo, merece igualmente la pena su reproducción.

Hay dos principios supremos, el Absoluto, llámesele Dios, y la libertad. Son indemostrables por la razón. El hombre quiere comprender todo y los cree porque con ellos cree comprender.

[...] Si la causa del Absoluto o de Dios ha podido creerse por algunos perdida, y hasta por mí, es por culpa de sus mismos defensores que quieren hacer comprensible lo incomprensible, demostrar lo indemostrable. Yo no he negado nunca a Dios, pero he dicho y digo que Dios está fuera de la razón, que es verdad de sentido íntimo y de fe, no de razón. Y lo repito, es verdad, porque hay más verdades que las que se demuestran. La razón llega a un límite y no pasa, lo único que atestigua es que más allá del último porqué a que llega no puede pasar, que este último porqué no basta; el resto lo hacen el sentido íntimo y la fe. El orden del universo resulta de la necesidad, pero la necesidad no resulta de sí misma. [...] Cada día se hace intervenir a Dios menos directamente en el mundo, pero siempre hace falta. Cada día se apela menos a los milagros para explicar tal o cual hecho, pero siempre queda el gran milagro, el único milagro eterno, la existencia y modo de ser del mundo.

La razón tiene sus límites de los que no puede pasar, cuando lo pretende se destruye a sí misma y se encierra en un círculo vicioso. Fuera de la razón hay algo pero no racional, el hombre no es solo razón, la verdad no es solo racional.

Así como las verdades de la ciencia no exigen fe, así la fe no exige raciocinio.

Lo único que la razón prueba y puede probar es su propia impotencia, ya Kant lo probó en su *Crítica de la razón pura*. Y el mismo Kant apeló al sentido íntimo.

Ni la moral ni la filosofía pueden pasarse con sólo la razón, necesitan algo más, lo buscan y lo hallan.

Hasta aquí he caminado racionalmente de negación en negación, pero como la última negación envuelve absurdo hay que rehacer lo deshecho, hay que volver al punto de partida.

Racionalmente es indemostrable lo absoluto, indemostrable lo relativo.

En nombre de la razón rechazo las explicaciones suprasensibles como científicas, en nombre del sentido íntimo, tan poderoso y humano como la razón, pido lo absoluto y lo suprasensible como explicación filosófica. Las ciencias se pasan sin Dios, les bastan los hechos, la filosofía no puede pasarse sin él, para el cómo está de más, para el porqué es preciso.

[...] He aquí resuelta la aparente contradicción de mis ideas, parece a veces que niego a Dios, es que le respeto, y le pongo donde está. A la razón lo que es de la razón, a la fe lo que es de la fe. Vistas las cosas desde arriba, las contradicciones aparentes desaparecen. Me acusan de epicúreo en las ideas y de místico en la vida práctica. Son cosas que se aúnan, no hay mayor placer, placer más sensible y epicúreo que lo que llaman escepticismo, y la conciencia en paz consigo misma. (CXXIII, 46-50)

De este texto se desprende que tanto el Absoluto, es decir, Dios, como la libertad son a ojos de Unamuno “indemostrables por la razón”, de manera que ambas cuestiones demarcan los límites de la facultad racional. El problema radica en que el ser humano, con objeto de saciar sus ansias de conocimiento, pretende someter a la razón tanto al

Absoluto como a la libertad, pero lo único que logra con ello es caer en un autoengaño, pues no puede alcanzar a entender y explicar con la razón lo que está más allá de la razón misma. Sobre esa base, ataca el joven Unamuno a la filosofía escolástica y su énfasis por demostrar con pruebas racionales la existencia de Dios, argumentando que existen más verdades que las que se pueden probar racionalmente y que Dios es “verdad de sentido íntimo y de fe, no de razón”. En esta dirección, apuesta en el texto citado por un nuevo modo de acercamiento a Dios alejado de la tesitura escolástica y con ciertos resabios de kantismo. Efectivamente, la crítica que despliega a propósito de los límites de la facultad racional se puede vertebrar con el Kant de las *Críticas*, a quien no en vano menciona explícitamente en este *Cuaderno XXIII* en relación al “sentido íntimo” y a su demostración de la impotencia de la razón, como igualmente había hecho en el *Cuaderno XVII*. Ahora bien, lo que en el *Cuaderno XXIII* denomina Unamuno “sentido íntimo” no debemos identificarlo con lo que Kant denomina en la *Crítica de la Razón Pura* “sentido interno”. De ahí que nuestra lectura del texto citado se incline, como ya vimos en el capítulo dedicado a la influencia de Kant sobre el joven Unamuno, a entenderlo más bien como relativo al “salto” kantiano de la *Crítica de la Razón Pura* a la *Crítica de la Razón Práctica*.⁷⁹² En ese sentido, la presencia aquí del filósofo de Königsberg se entiende en tanto que fue quien planteó el problema de la racionalidad en sus últimas consecuencias, llevándolo hasta la frontera de sus propios límites y abonando así el terreno que luego prosiguieron el romanticismo y las corrientes irracionistas del siglo XIX.

En suma, lo que el joven Unamuno está poniendo aquí sobre la mesa es la impotencia de la razón, los límites del conocimiento racional, que no debemos confundir con los límites del conocimiento mismo. Se trataba de deslindar las respectivas competencias de ciencia y filosofía, de parcelar las áreas de conocimiento en función de las posibilidades de las facultades humanas, dando “a la razón lo que es de la razón” y “a la fe lo que es de la fe”. Así, del mismo modo que la ciencia debe permanecer cercada en los límites trazados por la razón y la experiencia sensible, la filosofía debe aspirar a rebasar esos límites. El argumento aducido consiste en que: “Las ciencias explican el cómo de las cosas, la filosofía busca el porqué, y el porqué está siempre más allá de los hechos.” (CXXIII, 41) Ese es el compromiso que parece asumir aquí Unamuno, reclamando “en nombre del sentido íntimo” lo que está más allá de los

⁷⁹² Cfr. pp. 600-601.

hechos, es decir, “lo Absoluto”. Lo que no deja de resultar paradójico es que señale a la razón como herramienta propia de la ciencia, y a la fe como la de la filosofía.

Por otra parte, que Unamuno estaba poniendo aquí en cuestión los criterios positivistas que él mismo había seguido es algo que, a tenor de lo expuesto, está fuera de toda duda. Aun así, resulta significativo que se dirija explícitamente a los positivistas y, sobre todo, que para justificar su posición apele a un positivista como Spencer.

La ciencia explica todo por lo relativo, va de relación en relación, pero siempre queda una suprema relación sin explicar. Los positivistas o rechazan toda filosofía y se resignan no a ignorar sino a querer ignorar, o vienen a parar como Spencer a algo superior a los hechos, aunque le llaman inconocible. (CXXIII, 42)

A nuestro juicio, esta nueva apelación a la teoría de “lo Incognoscible” de Spencer, que ya había aparecido en cuadernos anteriores,⁷⁹³ se explica en tanto que Unamuno estaba entonces poniendo en cuestión la ortodoxia del criterio positivista. Si bien había confinado los límites del conocimiento científico al campo de lo relativo, no por ello negaba lo trascendente. Al contrario, sus aspiraciones comenzaban a orientarse hacia una noción del Absoluto próxima al concepto de “lo Incognoscible” de Spencer. De hecho, ambos pensadores llegaron ahí desde presupuestos casi parejos y con una misma intención, salvar “lo Absoluto” del reduccionismo propio del criterio positivista ortodoxo ante el problema del conocimiento. La proximidad del concepto spenceriano de “lo Incognoscible” y de este concepto de “lo Absoluto” del joven Unamuno, la reafirma además este último en una carta a Valentí Camps del 8-IV-1900, donde, haciendo un recorrido por su itinerario intelectual, reconoce su tendencia a “dar algún valor positivo a lo Inconocible”.⁷⁹⁴

Cabe añadir que, con este giro de su planteamiento, Unamuno daba muestras de estar posicionado filosóficamente en su tiempo, pues estaba asumiendo una de las cuestiones que se debatían en los círculos filosóficos europeos de la segunda mitad del XIX. Me refiero al hecho de que, paralelamente al auge del positivismo y de las ciencias particulares, ciertas corrientes filosóficas empezaron entonces a denunciar, retomando los argumentos críticos del romanticismo, las nefastas consecuencias que para la filosofía estaba teniendo la entronización del criterio científico y positivista. En ese sentido, sugiere aquí Unamuno: “En la antigüedad la filosofía era todo, hoy es casi

⁷⁹³ Cfr. pp. 627-628 y 631-632.

⁷⁹⁴ “Fui de mozo ferviente católico, poco a poco se me quebrantó la fe aquella, me encontré hegeliano y he flotado luego sin dogma alguno, aunque siempre influido por el hegelianismo. Llegué a cierto fenomenismo a lo Hume, cortante y absoluto, pero mi vida afectiva protestó, sentí necesidad de algo inefable, de dar algún valor positivo a lo Inconocible...” TARÍN IGLESIAS, José. *Unamuno y sus amigos catalanes. (Historia de una amistad)*. Barcelona: Peñíscola, 1966, pp. 116-117.

nada. Conforme las ciencias crecen la filosofía mengua.” (CXXIII, 41) Con esta afirmación, evidencia su disposición a convertirse en un filósofo de su tiempo y es desde ahí que, en defensa de la filosofía, revisa los cimientos positivistas en que se había fraguado su pensamiento hasta entonces. Las consecuencias, como hemos visto, fueron el cuestionamiento del criterio empírico-positivista y del racionalismo, y la apelación a la “fe en lo Absoluto” y al “sentido íntimo” como nuevas herramientas de su metodología filosófica, imprescindibles para afrontar de una vez las cuestiones últimas que había puesto en suspenso por el reduccionismo positivista.

Continuando con nuestro examen del *Cuaderno XXIII*, hemos pasado antes de largo por la mención que hace Unamuno relativa a las acusaciones que le hacían “de epicúreo en las ideas y de místico en la vida práctica”, es decir, de contradecirse. Tales acusaciones se repiten varias veces a lo largo de este cuaderno y podríamos interpretarlas como justificaciones por el giro que estaba dando su pensamiento desde el positivismo a las invocaciones a Dios y a la “fe en lo Absoluto”. Por nuestra parte y a tenor de lo visto, no deben extrañarnos estas justificaciones que hace Unamuno sobre su cambiante posicionamiento, sino entenderlas como lógica defensa ante las múltiples críticas que debió recibir por ello. En esta línea, escribe aquí:

Si no me comprenden, ¿por qué me critican? Los blancos me llaman negro, los negros blanco y otros pardo. Yo no tengo color, el color está en los ojos que me miran.

Dicen que me contradigo, que predico una cosa y obro otra. Perdónalos Dios mío, no saben lo que se dicen. La fe de esas gentes es flaca porque necesitan de la razón y quieren demostrarse a sí mismos que lo que creen es verdadero. Mi fe es robusta porque se pasa sin la razón y como lo que creo lo creo evidente no pretendo demostrarlo. La teología mata la fe; ninguna mujer indocta, ningún hombre sin luces niega lo evidente, es herencia particular de los filósofos negar lo evidente, creer lo absurdo, pretender demostrar lo indemostrable y decir toda clase de desatinos que repugnan el sentido común. El verdadero racionalismo consiste en comprender la razón, señalarla límites y contenerla en estos. La razón ni contradice a la fe ni la apoya, la fe se basta y se sobra sin razón.

Yo tengo fe, podrá no ser la fe de tales y cuales dogmas ordenados, clasificados y descritos, pero tengo fe en algo fuera de los hechos, en algo fuera de la serie de estados anímicos, y creo todo lo que creen los demás aunque lo crea de otro modo.

Dicen que me he burlado de cosas queridas a los demás, me he burlado de su manera de quererlas. Todo es digno de cariño, porque toda criatura tiene su fin pero todo hay que saber quererlo.

De la ciencia y de las explicaciones racionales aparte Dios, el alma, la providencia, etc., la ciencia se pasa sin ella, la filosofía no. Si esto no es hablar claro yo no sé lo que será.

Lo que se cree no se prueba, el dogma es anterior a la teología, Cristo afirmaba, no discutía.

Así, puesta cada cosa en su esfera, todo se concilia.

¿Tiene algo de extraño que yo después de haber guardado puercos en la piara positivista vuelva como el hijo pródigo a la casa de que salí?

No soy de los que se contentan con ignorar y allí donde la razón no basta está la fe. La felicidad consiste en gran parte en saber creer; esto me lo ha enseñado una mujer.

La fe está fuera de la razón, arriba o abajo según se quiera, esto es relativo, según desde donde se mire el pozo es alto u hondo. (CXXIII, 50-53)

Como vemos, el pensador vasco vuelve a dibujar aquí los contornos de esa noción de fe, que él mismo estaba redefiniendo como una fe antidogmática, que no necesita del apoyo de la razón y que tiene su terreno no en la religión sino en la filosofía. Resulta interesante observar, asimismo, cómo Unamuno vuelve a demarcar desde ahí los límites de la razón, al igual que en textos anteriores, y cómo subraya de nuevo el determinante papel que Concha Lizárraga jugó en este proceso, especialmente cuando dice a propósito del “saber creer”: “esto me lo ha enseñado una mujer”.

Antes de cerrar el examen de este *Cuaderno XXIII*, hemos de insistir en que Unamuno no situará a partir de aquí en la “fe en lo Absoluto” y en el “sentido íntimo” los asideros definitivos en su filosofía. Lo que se generará desde entonces es un conflicto del que el pensador vasco jamás se librarán, de manera que, partiendo de la tensión irreconciliable entre fe y razón, construirá su edificio filosófico y se trazará su trayectoria intelectual y espiritual.

El siguiente paso en este recorrido nos lleva a la *Carta a Juan Solís*, escrita entre 1889 y 1890, y que nos ofrece un sugestivo muestrario de reflexiones del joven Unamuno a propósito de su aspiración a lo Absoluto. De hecho, lo que mueve a este escrito es la cuestión de “la inconcebibilidad de lo absoluto”, en el sentido de “que Dios no puede ser objeto de razón sino de fe, no se puede probar sino creer, no puede constituir ciencia, ni aún ser idea concreta y clara, y que todo lo que tiende a querer probar su existencia, darle atributos y hacerle entrar en explicaciones de hechos tiende a borrarle de la conciencia, que con Dios *racionalmente* nada se explica, que él mismo es inexplicable.” (CJS, 1) Aunque de este tema, en su dimensión teológica, nos ocuparemos en profundidad en el siguiente capítulo, anticiparemos aquí lo relativo a la cuestión de los límites de la razón.

En primer lugar, habría que mencionar con qué textos de otros autores dialoga el joven Unamuno a este respecto en la *Carta a Juan Solís*, en la que glosa fragmentos de Herbert Spencer y Henry Mansel, en ambos casos, tomados de *Los primeros principios* de Spencer. En concreto, trae a colación la teoría de lo Incognoscible de Spencer⁷⁹⁵ y dos fragmentos de Henry Mansel que apuntan en la misma dirección, la inconcebibilidad de lo Absoluto.⁷⁹⁶ Desde estos dos referentes y partiendo de que todo

⁷⁹⁵ Cfr. pp. 633-634.

⁷⁹⁶ “La idea misma de conciencia, bajo cualquier modo que se manifieste, implica necesariamente distinción entre un objeto y otro. Para ser concientes, es menester serlo de algo, y este algo sólo puede ser conocido distinguiéndolo de lo que no es. Esta distinción dice necesariamente limitación, pues para que un objeto se distinga de otro es menester que posea alguna manera de ser que el otro no posea, o que no

conocimiento es relativo, pues conocemos por relaciones, concluye Unamuno: “El absoluto es la última explicación, Dios es el último porqué. ¿Este porqué explica algo? Mejor dicho, ¿es realmente el último porqué? *Racionalmente* no.” (CJS, 3) Ahí es donde queríamos llegar, a esta nueva determinación de los límites de la razón ante lo Absoluto, que difiere de la de Spencer en la medida en que el pensador británico “no admite un último porqué, sino que la serie de los porqués nos pone frente a frente de lo inexplicable, de Dios.” (CJS, 3) Unamuno dice rechazar esta conclusión, arguyendo que existe un último porqué, pero que es inexplicable desde la razón: “el absoluto no puede ser más que un principio incomprensible e inconocible para la razón, y sólo asequible si es caso a la fe,…” (CJS, 5) La fe sería así el complemento del ser humano cuando no se basta con la sola razón, cuando esta resulta inoperativa.

La fe es un *hecho*, es el pleno convencimiento de un principio sin necesidad de pruebas, es creer lo que no vimos; la fe es un *hecho* que arranca del sentimiento para llenar el vacío de la razón, la fe no se prueba ni se discute, el que cree cree. [...] Así como el hombre obra a veces sin razones, cree sin razones también; en cuanto busca en el mundo *externo y real* la razón de la creencia deja de creer, la fe está basada y fundada en lo interior e ideal, se cree porque *hay necesidad de creer* y el que no cree en Dios, cree en la materia, o en la Idea, o en cualquier cosa, y si se razona la materia como primer principio, la materia se hunde. Se cree por lo mismo que se ama, *porque hay necesidad de creer y amar dada la naturaleza humana*, [...]

Este es el paso de la razón teórica a la razón práctica, y he aquí como lo que son contradicciones y ruinas en el campo teórico, son *necesidades* en el campo práctico; pero ni un campo ni otro es el de las cosas en sí, y como éstas son en sí racionalmente, ni por experiencia, *jamás, jamás* llegará a saber el hombre. No soy escéptico, creo todo lo que veo que existe como fenómeno, creo en Dios y en todos los principios religiosos como necesarios a la vida moral y al sosiego humano, creo en la virtud y en el bien y en todo lo que creen los demás, pero lo creo de otro modo como ellos lo creen, [...] Esta es la fe más robusta. Si yo rezando me consuelo, no me ocupo en más. Esta es la fe del niño, de la mujer y del ignorante, y el que no ha profundizado y el niño y la mujer y el ignorante representan la sabiduría ciega del santo instinto, que sin ver acierta y que en fuerza de querer mucho y esperar mucho cumplen su vida con más sabiduría y más felicidad, y es a lo que estamos. Por eso resulto un genio tan raro, ateo y fatalista en discusiones y racionios, creyente y hasta místico en la práctica.

[...] El hombre no es solo razón, es también instinto, y tanto valor tienen los *resultados* del instinto como los *fines* de la razón; el sentimiento debe atenderse tanto como el racionio, y como hay que creer algo y ese algo está fuera de la razón, lo creo porque es irracional; el grito sublime de Tertuliano “credo quia absurdum”, “creo porque es absurdo”, es decir, “creo porque es inconcebible racionalmente” y porque satisface al sentimiento y a las necesidades prácticas.

[...] Esta solución que doy a la fe y la razón es el abrazo de D. Quijote y Sancho, siempre juntos y regañando siempre, queriéndose bien el uno desde sus locuras, el otro desde sus simplezas, y que sólo a la hora de morir D. Quijote lloraban juntos y juntos concordaban. (CJS, 11-13)

posea lo que el otro posee. Pero es evidente que el infinito no puede ser como tal distinguido del finito por la ausencia de una cantidad que el finito posee, porque esto sería una limitación. No puede ser tampoco distinguido por un atributo que no posea lo finito, porque ninguna parte finita puede ser constituyente de algo infinito, es menester que la diferencia sea infinita. Hemos aquí en nuestra primera imposibilidad, etc.” “La existencia, como nosotros la concebimos, no es más que el nombre de las diversas maneras como los objetos se presentan a nuestra conciencia: un término general que abraza variedad de relaciones. Por otra parte, el absoluto es una palabra que no expresa un objeto del pensamiento, sino la negación de la relación que constituye el pensamiento.” CJS, 3. Cfr. SPENCER, Herbert. *Les premiers principes* (traduite par M. E. Cazalles). Paris: Librairie Germer Baillière, 1871, pp. 81-83. CMU, u-866.

En esta última afirmación queda registrada la relación necesariamente conflictiva entre razón y fe, como la concebía entonces Unamuno. Ahí está el germen de su concepción trágica de la existencia y de su invocación al sentimiento frente a la razón. Asimismo, este texto nos ofrece una caracterización de su renovada concepción de la fe y una fundamentación de la “necesidad de creer” propia del ser humano. Tras esto, como podemos adivinar, late la cuestión de los límites de la razón ante lo Absoluto. Por otra parte, dicha cuestión la aborda aquí también en el terreno de la moral, en concreto, a propósito del *libero arbitrio*. Este, según Unamuno, es negado por la razón, pero porque, al igual que ocurre con el problema de la existencia de Dios, se trata de un asunto competencia de la fe, no de la razón:

La razón niega el libre arbitrio y reduce todas las manifestaciones humanas a ley necesaria, el determinismo se prueba racionalmente. Pero queda un último porqué inexplicable, y aquí entra la fe, como *necesidad práctica*. Es decir, la libertad es falsa como principio racional, *necesaria* como principio moral, y la *moral* es un *hecho*,... (CJS, 14)

En cuadernos posteriores, la cuestión de los límites de la razón seguirá planteándose en paralelo a sus meditaciones en torno a la fe. Así, en el *Cuaderno sin título* recoge un breve pero significativo texto, titulado “Sobre la fe”, en el que se ocupa de esta no en su sentido moral sino religioso. Unamuno despliega aquí una concepción más definida de la fe, entendida como fuerza creadora, es decir, que “crea” el dogma, al modo de los primitivos cristianos. Se trata, asimismo de una “fe viva”, que exige un papel activo por parte del creyente y no una mera pasividad sumisa ante el dogma recibido. Como fe viva, creadora y antidogmática, pues, se define esta noción de fe el joven Unamuno, que además no dista demasiado de la de su madurez.⁷⁹⁷

La fe es la fuerza del alma que produce el dogma, la creencia, no la de creerlo. Desde el día en que el dogma se formula, la fe empieza a morir.

Era fe la de los cristianos que hicieron de Jesús un Dios, no lo es la de los que creen que lo es porque así lo han recibido.

Si hoy dejaran de enseñar a los católicos el dogma de la consubstanciación u otro cualquiera y se perdiera su noción, serían incapaces de re-crearlo partiendo del sentido total católico, y es porque no hay fe.

Fe, fe ante todo, verdadera fe, fe viva, es decir, fe que produce dogmas y actos, no creencia en el dogma recibido.

P. ¿Qué cosa es fe?

R. Creer lo que no vimos.

No, no es creer lo que no vimos; sino crear lo que no vemos. Es la madre del ideal, de la utopía, la que crea el mundo de la fantasía, la que consuela al hombre de la vida y le hace un mundo nuevo, el suyo, no éste en que está condenado a vivir. (CST, 53-54)

Por otra parte, que esta era la noción de fe que mantenía el joven Unamuno por estos años nos lo verifica una carta a Pedro Múgica del 6-V-1890, en la que define la fe

⁷⁹⁷ Más adelante, analizaremos la articulación entre esta versión del concepto de fe del joven Unamuno y la que desarrolló en sus textos de madurez. Cfr. pp. 966-968.

como “ante todo y sobre todo sentimiento”, y subraya su necesidad a partir de los fuertes lazos con que arraigó en su infancia.⁷⁹⁸ De hecho, añade a este respecto que, pese a los exámenes racionales a los que él mismo había sometido a su propia fe, esta no había perecido sino que, al contrario, había renacido como una fe renovada.

Para cerrar este capítulo, nos ocuparemos de un significativo fragmento del *Cuaderno XXXI*, redactado en estos mismos años y donde el joven pensador vasco acomete una nueva crítica sobre los límites de la razón. En este caso, partiendo de que el pensamiento humano es “esencialmente especulativo”, va a concentrar su crítica en el racionalismo y en el imperio de la ciencia en la modernidad, entendiendo que el “nihilismo” dominante en el clima intelectual y espiritual de fin de siglo no era sino consecuencia de los excesos racionalistas de la modernidad.

El mal es que el nihilismo va haciendo estragos.

El pensamiento es esencialmente nihilista, porque es esencialmente especulativo. El que estudia conoce la razón de ser de todo y no combate nada; el que estudia consagra la realidad y no la combate.

Nunca los hombres de acción fueron grandes pensadores. (CXXXI, 10-11)

Estamos, nada menos, que ante un anticipo de la crítica al “nihilismo” que Unamuno desarrollará en los textos dimanados de su crisis espiritual de 1897, los cuales registran no pocas semejanzas con el fragmento citado.⁷⁹⁹ En ambos casos, se trata de una respuesta al denominado “mal del siglo”, al que nos referíamos en los primeros capítulos de este bloque como crisis del intelectualismo, fatiga del racionalismo...⁸⁰⁰ Por otro lado, como salida a ese nihilismo, vemos que la apuesta de Unamuno aquí se ciñe a una ética de la acción, que asimismo podríamos articular con ese apostolado laico que él mismo asumió tras la crisis del 97 y cuyo objeto apuntaba a agitar las conciencias para escapar de la abulia del fin de siglo.

En suma, a lo largo del recorrido que va del *Cuaderno XXIII* al *Cuaderno XXXI*, es decir, desde finales de 1885 a 1891, Unamuno nos ha ofrecido diversos testimonios

⁷⁹⁸ “Aunque no creamos en el Hombre-Dios, [...] llevamos todos, creyentes y no creyentes, la obra secular del cristianismo en la conciencia, la hemos heredado y la vivimos. Yo, hoy por hoy, no creo en dogma alguno religioso, pero siempre recordaré con cariño lo que me dio de chiquillo alimento al espíritu, las doctrinas que han formado mis costumbres. Debo a la religión de mi madre lo mejor que tengo...” EPM, 98.

⁷⁹⁹ En el *Diario Íntimo* (1897), podemos leer: “La razón humana, abandonada a sí misma, lleva al absoluto fenomenismo, al nihilismo.” OCE, VIII, 795. Asimismo, en las *Meditaciones evangélicas* (1897-99), Unamuno apelaba a “la invasión de un mal transpirenaico que consume a parte de nuestra juventud: el intelectualismo”, que define aquí como “enfermedad terrible”, y salta desde ahí a señalar al “nihilismo” como consecuencia del “positivismo agnóstico”, del “optimismo racionalista” y de la “embriaguez progresista”. “Siguiendo por eso camino -dice- se ha llegado a predicar [...] el nihilismo teórico.” UNAMUNO, Miguel de. *Meditaciones evangélicas* (edición e introducción de Paolo Tanganelli). Salamanca: Diputación de Salamanca, 2006, pp. 75 y 99.

⁸⁰⁰ Cfr. pp. 477-482.

en los que se hace evidente la progresiva quiebra de su racionalismo y su positivismo, y la consecuente apertura a una fe renovada, viva, antidogmática y orientada hacia lo Absoluto. Pero insistimos, lo que queda aquí arraigado es el conflicto íntimo entre la razón y la fe, la lógica y el sentimiento, que no desaparecerá de su vida y marcará el carácter agónico de su pensamiento.

III.2.2.3. Crítica de las pruebas de la existencia de Dios

Como acabamos de ver, la cuestión de los límites de la razón en el joven Unamuno está estrechamente vinculada a su renovada concepción de la fe en tanto que alternativa a la razón de cara a su aspiración al Absoluto. Desde ahí emprendió su crítica de las tradicionales pruebas de la existencia de Dios, que la teología escolástica había desarrollado con un fuerte componente racionalista. Ahora bien, hemos de tener en cuenta varios factores que participan en esta tarea crítica. En primer lugar, la compleja trayectoria de la travesía religiosa del joven bilbaíno, que no consistió en un abandono de la fe y la subsiguiente profesión de un agnosticismo racionalista, sino que trazó de un recorrido poblado de vaivenes entre la razón y la fe, y sustentado sobre la tensión entre ambas. En segundo lugar, hay que considerar la formación escolástica que recibió en la Universidad Central de manos de Ortí y Lara, pues el conocimiento de la filosofía escolástica que allí adquirió fue la base desde la que acometió su crítica de las pruebas de la existencia de Dios. Y en tercer lugar, hemos de tener presente la estrecha relación entre dicha crítica y la cuestión de los límites de la razón, pues la aproximación del joven Unamuno a lo absoluto como meta última de su proyecto filosófico de esta época implicaba, ante la invalidez en este punto de la razón, la necesidad de servirse de la fe. También esto determinó en buena medida su crítica de las pruebas de la existencia de Dios. A todo ello hemos de sumar el papel central que jugó su decisión de dedicarse a la filosofía, ya que fue eso lo que le condujo a Unamuno a plantearse, desde su adhesión al racionalismo, el problema de la fundamentación racional de la existencia de Dios. Por esa camino llegó el joven pensador vasco a la teología, como deja ver en una carta a Vaz Ferreira del 28-V-1908: “Mi afición primera fue a la filosofía, de la que pasé a los estudios religiosos y hasta a la teología...”⁸⁰¹ Aunque probablemente se refiere aquí a la intensificación de lecturas de libros de teología y religión a que se entregó desde la

⁸⁰¹ UNAMUNO, Miguel de. *Epistolario americano (1890-1936)* (edición, introducción y notas de Laureano Robles). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1996, p. 305.

antesala de la crisis de 1897, no debemos olvidar que su propensión hacia tales lecturas y problemáticas se inició unos años antes.

Para empezar, es preciso advertir que en los primeros cuadernos, el tratamiento que dio Unamuno al problema de la existencia de Dios estaba exento de esta dimensión crítica, que estallará unos años después, en torno a 1885 y 1886. Así podemos apreciarlo en sus primeros textos dedicados a dicho problema, que pertenecen al *Cuaderno V*. Aquí, desde la todavía fuerte presencia de su formación escolástica en la Universidad Central, desarrolla una idea de Dios entendido como unidad y origen del ser. Aparece así Dios como principio absoluto de todo lo real, libre, omnipotente e indeterminado. Su formación escolástica trasluce, sobre todo, en la medida en que se refiere a Dios como “idea”, es decir, como la “idea de Dios”, ya que lo que estaba indagando era la problemática metafísica del origen del ser.⁸⁰² Sobre esta cuestión seguirá escribiendo en el *Cuaderno XVII*, donde la resuelve apelando no a la tradicional idea de “unidad” de la teología escolástica, sino a la “pluralidad” en cuanto base y fundamento de dicha unidad. En esa dirección, se enfrentaba aquí Unamuno a una tesis de Proclo que, a su juicio, fundamentaba las “pruebas de la existencia de un principio absoluto”:

¿Cuál es el principio de la unión de lo uno con lo vario? No puede ser lo vario, tiene que ser lo uno, pero un uno puro, sin mezcla de pluralidad, el uno absoluto.

He aquí resumidas en pocas palabras todas las pruebas de la existencia de un principio absoluto, Dios, Idea, Substancia o lo que se quiera.” (CXVII, 12-13)

Frente a este planteamiento de Proclo, lo que hace el joven Unamuno es invertirlo y, en lugar de situar en la unidad el principio de la diferencia, hace derivar la unidad de la pluralidad. De este modo, el peso recae no en lo uno sino en lo vario y lo múltiple. Es fácil advertir que el joven bilbaíno empezaba ya a desligarse de las tesis de la escolástica, como deja ver en otro texto de este *Cuaderno XVII*, donde a partir de un texto de Karl Vogt, recoge lo siguiente:

Escribía Carlos Vogt: “Dios es una barrera movible que, situada en los últimos límites del saber humano y acompañada de una gran X, retrocede sin cesar ante los progresos de la ciencia.” Y añado yo; de la barrera acá todo se explica sin Dios, de la barrera allá ni sin Dios ni con Dios, Dios por lo tanto sobra. (CXVII, 53)

Este texto, que ya sometimos a análisis unos capítulos atrás,⁸⁰³ es la primera referencia explícita de su actitud disolvente hacia las pruebas de la existencia de Dios. Unamuno, desde el criterio positivista entonces dominante en su horizonte intelectual, desecha aquí tales pruebas en la medida en que no tenía sentido intentar ir más allá de

⁸⁰² Cfr. pp. 686-690.

⁸⁰³ Cfr. p. 737.

los hechos. Así pues, ateniéndonos al *Cuaderno XVII*, podemos definir su postura ante la existencia de Dios en este momento como una suerte de “ateísmo intelectual” o “racionalismo agnóstico”, según las diferentes denominaciones con que él mismo se refirió retrospectivamente a esta etapa.⁸⁰⁴

Otros cuadernos de juventud donde está muy presente la problemática de las pruebas de la existencia de Dios son *Apuntes de Filosofía I* y *Filosofía Lógica*, en los que las notas críticas del joven Unamuno sobre esta cuestión emergen como consecuencia de la exposición de su epistemología. Estando esta arraigada en el régimen de los hechos como punto de partida y circunscrita a la relatividad del conocimiento, el problema de Dios no podía sino quedar en suspenso, puesto que sobrepasaba las limitaciones cognoscitivas del ser humano. Desde esa posición, Unamuno ataca toda elaboración hipotética en la que Dios o cualquier otra entidad ideal se erigiese en principio de lo real, al tratarse de un principio racionalmente indemostrable. Al fin y al cabo, en esta primera epistemología unamuniana, la razón de los hechos ha de buscarse en el orden mismo de los hechos, no en órdenes superiores, por lo que quedaban anulada todas las pruebas de la existencia de Dios sustentadas en un hipotético punto de partida y no en hechos. Desde ahí, el joven bilbaíno delimita la distancia que separa a la filosofía y la ciencia en cuanto terreno de la razón, de la religión en cuanto terreno de la fe. Tengamos en cuenta que Unamuno concibe que la fe no precisa de un fundamento racional, pues está más allá de la razón. En esta dirección, podemos leer en *Apuntes de Filosofía I* sobre las pruebas de la existencia de Dios:

La fe en Dios, aun la racional, es fe y nada más; precede al raciocinio. [...] Aun en los gentiles, las pruebas de la existencia de Dios se establecían para asentar un objeto de fe. No precedieron las pruebas a la creencia en Dios, sino esta a aqualla. Así es que al que no tiene fe, ni racional, ni científica, ni religiosa en Dios no puede demostrársele su existencia. Un materialista, un panteísta tienen fe en una última razón, puesto que buscan fuera de los fenómenos la razón de los fenómenos mismos, hasta la tiene un spenceriano que habla del inconocible, sin afirmar a Dios tienen fe en él; pues esta fe es una necesidad psicológica, una exigencia natural y prerracional. La razón le da forma, nada más.

Las cosas que no se explican sin Dios tampoco con él se explican, Dios no da una explicación, es decir, no reduce lo desconocido a conocido, puesto que no conocemos a Dios, [...] y si Dios no explica, ¿cómo se cree en él? Es evidente que quien dice: esto es así porque Dios lo ha establecido, nada sabe porque no sabe por qué lo ha establecido aquí.

Por una parte no quiere confesar su ignorancia, e inventa un porqué; por otra, personaliza el porqué.

Es la fe que existe en nosotros de que los fenómenos no se explican a sí mismos, no pueden ser razón de sí propios, que hay que buscar una razón de los fenómenos fuera de los fenómenos mismos.

¿Y por qué creemos que los fenómenos no pueden ser razón de sí mismos?

¿Quién prueba que una cosa que sea razón de sí misma tiene que existir fuera de tiempo, de espacio, de composición y de limitación? (FI, 49-51)

⁸⁰⁴ Cfr. pp. 170-171.

En este texto, se explicitan los motivos fundamentales por los que Unamuno se muestra reacio a las pruebas racionales de la existencia de Dios. Además, nos ofrece aquí otras importantes claves que hasta ahora no habían aparecido. A saber, que el hombre tiende a creer en Dios por su negativa a buscar las razones de los fenómenos en los fenómenos mismos, es decir, por su propensión a buscarlas fuera de estos, en una causa externa, que es Dios. Añade a esto Unamuno que en esa búsqueda de la razones de los fenómenos, del porqué de los fenómenos, el ser humano tiende a “personalizar” ese porqué, y desde ahí llega a Dios. A mi juicio, aquí podría estar el germen de una tesis de madurez, según la cual, el ser humano llega a Dios como una proyección de su conciencia.⁸⁰⁵ Es cierto, por otra parte, que aquí no apela directamente el ansia de inmortalidad, que será fundamental en el desarrollo de esta tesis en sus obras de madurez, pero la semilla de esta cuestión considero que late en esta afirmación de la tendencia del ser humano a proyectar su conciencia para personalizar en Dios el porqué de la existencia de las cosas.

En cuanto al tratamiento que en la *Filosofía Lógica* dio a las pruebas de la existencia de Dios, en el fragmento central a este respecto, del que ya nos ocupamos en capítulos anteriores,⁸⁰⁶ podemos subrayar varios aspectos. En primer lugar, que Unamuno se refiere aquí a Dios como “idea”, es decir, que no se trata de un “hecho” evidente, por lo cual, precisa una justificación de su existencia.⁸⁰⁷ Desde ahí, insiste en la necesidad de probar la existencia de Dios, y de probarla como “necesaria” a la existencia de los hechos, es decir, del mundo, tal y como dicta el criterio positivista que

⁸⁰⁵ Se trata de una tesis que Unamuno sostuvo en diferentes textos de madurez. En el artículo “Sobre el fulanismo” (1903), habla en este sentido de “la necesidad que tiene el hombre de antropomorfizar las potencias superiores y hasta el supremo concepto de la divinidad.” OCE, I, 1098. De igual modo, en *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905), afirma: “Dios es el ideal de la humanidad, el hombre proyectado al infinito y eternizado en él.” OCE, III, 128. Asimismo, en su discurso pronunciado en 1909 en la Universidad de Valencia con motivo del I Centenario del nacimiento de Darwin, planteaba la siguiente hipótesis: “¿Qué es Dios sino el supremo y absoluto sobre-hombre, la proyección del hombre al infinito?” OCE, IX, 265. Finalmente, es en *Del sentimiento trágico de la vida* (1913) donde desarrolla este planteamiento: “el Dios racional, es la proyección al infinito [...] del hombre abstracto, del hombre no hombre, y el otro Dios, el Dios sentimental o volitivo, es la proyección al infinito [...] del hombre concreto, de carne y hueso.” OCE, VII, 111. A lo que añade unas páginas más adelante: “No fue, pues, lo divino, algo objetivo, sino la subjetividad de la conciencia proyectada hacia afuera, la personalización del mundo. El concepto de divinidad surgió del sentimiento de ella, y el sentimiento de divinidad no es sino el mismo oscuro y naciente sentimiento de personalidad vertido a lo de fuera.” OCE, VII, 202.

⁸⁰⁶ Cfr. pp. 736-739.

⁸⁰⁷ Sobre este punto, ha escrito Nazzareno Fioraso: “Dio non è un fatto, quindi è un’idea, ed un’idea non è una proposizione evidente, ma ha bisogno di essere provata, mentre non sono necessarie prove per i fatti, in quanto questi sono evidenti. [...] / L’idea di Dio non possiede come caratteristica l’evidenza, quindi per provarne l’esistenza si deve dimostrare la necessita in relazione ai fatti, dimostrando che Dio è uno di quei ‘principi necessari ai fatti’.” FIORASO, Nazzareno. *El giovane Unamuno. Genesi e maturazione del suo pensiero filosofico*. Milano: Mimesis, 2008, pp. 195-196.

él entonces abrazaba. Por ese motivo, a partir del texto de la *Filosofía Lógica* a que nos referimos, García Mateo sitúa en esta obra uno de los reflejos del “ateísmo positivista” del joven Unamuno.⁸⁰⁸ A grandes rasgos, lo que el pensador vasco pretende argumentar ahí es que, para probar la existencia de Dios, hay que demostrar que sin Dios el mundo sería un absurdo y que “lo que no se explica con Él, tampoco con Él se explica.” Esa es la postura del joven Unamuno ante las pruebas de la existencia de Dios y será también, pese a su alejamiento del positivismo, la del Unamuno maduro, como revelan otros escritos de esta época.⁸⁰⁹ En segundo lugar, otro aspecto que nos interesa destacar del texto al que nos referimos es la advertencia que realiza de no confundir “el orden real con el ideal”. Nos interesa no solo porque sea uno de los fundamentos de su epistemología, sino porque ahí se hace explícita una de las bases de la crítica de las pruebas de la existencia de Dios que abordará en su madurez. De hecho, a propósito de estas pruebas, ha escrito Sarasa San Martín: “En las pruebas clásicas de la existencia de Dios se da, según don Miguel, el paso ilógico ‘del orden ideal al real’.” Se refiere a que, “según el pensamiento unamuniano, de las pruebas se deduce una necesidad lógica, pero no necesariamente una existencia ontológica.”⁸¹⁰ Esa es, a mi juicio, una de las claves del análisis de Unamuno de las pruebas de la existencia de Dios y, como acabamos de ver, dicho elemento está ya presente en sus textos juveniles.

En el *Cuaderno XXIII*, sin embargo, pese a ser contemporáneo de *Apuntes de Filosofía I* y de la *Filosofía Lógica*, este rigor positivista empezó a matizarse a partir de la propensión de Unamuno, recogida en dicho cuaderno, a ir más allá de los hechos. Desde ahí, cambia en buena medida su postura ante la existencia de un principio Absoluto de lo real y, por ende, ante las pruebas de la existencia de Dios. De hecho, escribe aquí: “Hay dos principios supremos, el Absoluto, llámesele Dios, y la libertad.

⁸⁰⁸ “El escrito que nos presenta el positivismo unamuniano es su *Filosofía lógica* (1886); en ella Unamuno, que a la sazón tenía 21 años, no encuentra lugar para Dios, pues él no es una realidad ni evidente ni axiomática, por tanto necesita de una prueba. Pero, para establecer dicha prueba, se debe partir de los hechos, demostrando que su existencia es necesaria a los hechos mismos:...” GARCÍA MATEO, Rogelio. El problema de Dios en el joven Unamuno (1890-1900). En *El joven Unamuno en su época*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1997, p. 95.

⁸⁰⁹ En una carta a Bernardo G. de Candamo fechada el 5-III-1902, escribe: “Mi filosofía hace añicos las supuestas pruebas todas de la existencia de Dios, mostrándome que Dios es irracional, que lo que no se explica sin él tampoco con él se explica...” UNAMUNO, Miguel de. *Epistolario inédito*, vol. I (edición de Laureano Robles). Madrid: Espasa-Calpe, 1991, p. 112. Igualmente, en una carta a Pedro Jiménez Ilundain del 9-V-1904, sostiene que: “con argumentos lógicos no se llega más que a la idea de Dios, no a Dios mismo. Y esa idea es una hipótesis, y como tal hipótesis muy mediana, pues lo que no se explica sin Él tampoco con Él se explica. Ni en ciencia ni en metafísica hacen falta Dios.” UNAMUNO, Miguel de. *Epistolario americano (1890-1936)* (edición, introducción y notas de Laureano Robles). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1996, p. 212.

⁸¹⁰ SARASA SAN MARTÍN, José. *El problema de Dios en Unamuno*. Bilbao: Diputación Foral de Vizcaya, 1989, pp. 150-151.

Son indemostrables por la razón. El hombre quiere comprender todo y los cree porque con ellos cree comprender.” (CXXIII, 46-47) Como vemos, insiste en definir a Dios y al Absoluto como “indemostrables por la razón”, y ante esa invalidez de la razón, apela a la fe y al sentimiento. En cierto modo, el filósofo vasco se vio precisado a rebasar las barreras del positivismo, que le eximían de acercarse a lo suprasensible, pues necesitaba seguir avanzando en su indagación sobre el origen de lo real. Desde ahí, ataca aquí por vez primera directamente a la filosofía escolástica y su empeñamiento por probar racionalmente la existencia de Dios.

Si la causa del Absoluto o de Dios ha podido creerse por algunos perdida, y hasta por mí, es por culpa de sus mismos defensores que quieren hacer comprensible lo incomprensible, demostrar lo indemostrable. Yo no he negado nunca a Dios, pero he dicho y digo que Dios está fuera de la razón, que es verdad de sentido íntimo y de fe, no de razón. [...] La razón llega a un límite y no pasa, lo único que atestigua es que más allá del último porqué a que llega no puede pasar, que este último porqué no basta; el resto lo hacen el sentido íntimo y la fe. El orden del universo resulta de la necesidad, pero la necesidad no resulta de sí misma. [...]

Así como las verdades de la ciencia no exigen fe, así la fe no exige raciocinio. (CXXIII, 47-48)

Recordemos que estamos ante un momento en que el joven bilbaíno se vio impulsado a ir más allá de la razón y de los hechos, a remontarse a la búsqueda del Absoluto en tanto que cuestión última de la filosofía y que en la religión equivaldría a Dios. De ahí que afirme: “Las ciencias se pasan sin Dios, les bastan los hechos, la filosofía no puede pasarse sin él,...” (CXXIII, 49) Pero lo que aquí nos interesa sobre todo es la invalidez que atribuye a la razón con respecto a Dios o al Absoluto, pues desde ahí desestima la posibilidad de apoyarse en la razón para sustentar a la fe y, en consecuencia, refuta la propensión escolástica a demostrar racionalmente la existencia de Dios.

La fe de esas gentes es flaca porque necesitan de la razón y quieren demostrarse a sí mismos que lo que creen es verdadero. Mi fe es robusta porque se pasa sin la razón y como lo que creo lo creo evidente no pretendo demostrarlo. La teología mata la fe; [...] es herencia particular de los filósofos negar lo evidente, creer lo absurdo, pretender demostrar lo indemostrable y decir toda clase de desatinos que repugnan el sentido común. El verdadero racionalismo consiste en comprender la razón, señalarla límites y contenerla en estos. La razón ni contradice a la fe ni la apoya, la fe se basta y se sobra sin razón. (CXXIII, 51)

Conviene subrayar de este texto la afirmación de “la teología mata la fe”, que se repetirá en otros textos de juventud. Unamuno refiere así que la verdadera fe, según él la concibía entonces, es una fe viva y creadora, que crea el dogma. En cambio, lo que hace la teología es intentar demostrar racionalmente el dogma, en este caso, la existencia de Dios. Pero con ello, no hace sino matar la fe, puesto que se trata de intentar demostrar lo indemostrable, aquello que no puede tener fundamento racional. De ahí que sostenga en este *Cuaderno XXIII*: “Lo que se cree no se prueba, el dogma es anterior a la teología,

Cristo afirmaba, no discutía.” (CXXIII, 52) Por otra parte, si bien sobre la afirmación “la teología mata la fe” recogida en la *Carta a Juan Solís*⁸¹¹ volveremos más adelante, sí abordaremos ahora la del *Cuaderno sin título*, pese a tratarse de un texto posterior:

Buscan pruebas de la divinidad de Jesu-cristo; ¡pruebas! Si el alma tuviera fe, no las buscaría, no buscaría pruebas de que su hijo es su hijo.

¡Pruebas! Buscar fuera la razón de lo que tiene la raíz de su vida dentro.

La teología mata la fe.

Desde que los teólogos inventaron pruebas e impusieron el dogma, este estaba muerto.

La fe es la voluntad del ideal, el alma del alma de los pueblos, el ideal es la flor del alma, el alma de los pueblos, la fe el alma del ideal, el alma del alma de los pueblos. (CST, 54)

Como vemos, Unamuno no guarda reparos a la hora de atacar a la teología y de acusar a los teólogos nada menos que de matar a la fe con su “invención” de las pruebas de la existencia de Dios. Según su concepción de la fe, este procedimiento ahogaba el sentido de la fe en cuanto creadora del dogma y, al mismo tiempo, aniquilaba al dogma mismo, al anular en el itinerario del creyente el imprescindible paso por la creación del dogma. Por ese motivo acusa a la teología, en cuanto responsable de la formulación del dogma, de haber matado a la fe, tanto desde las pruebas destinadas a demostrar la existencia de Dios, como desde las destinadas a probar la divinidad de Jesucristo. Por otra parte, la presencia aquí de la cuestión de los límites de la razón es clara, constituyendo una de las bases de sus ataques constantes a la teología escolástica. En esa línea, aprovechó también en este *Cuaderno sin título* para cargar contra la preeminencia de la teología escolástica en España, definiéndolo como país de teólogos: “no tienes más que teólogos” (CST, 19).

Una vez examinado el tratamiento que el joven Unamuno dio a las pruebas de la existencia de Dios desde las notas dispersas de sus cuadernos, es el momento de acercarnos al texto de juventud central sobre esta cuestión, el opúsculo titulado *Crítica de las pruebas de la existencia de Dios*. Datado en torno a 1888, parece destinado más que a un proyecto de obra con vistas a ser publicada, poner en claro sus ideas acerca de las pruebas de la existencia de Dios. En cuanto a su estructura, no deja de resultar curioso, como subraya Nazzareno Fioraso, que responda a las formas de la escolástica, cuando la intención del joven bilbaíno apuntaba a posicionarse frente al tratamiento que la teología neoescolástica había dado a las pruebas de la existencia de Dios.⁸¹²

⁸¹¹ “Pero digo y sostengo que la fe es una cosa y la razón otra, que el dogma no puede probarse y que la teología mata la fe.” CJS, 11.

⁸¹² “Que che è interessante notare è la forma che Unamuno dà a quest’opera, articolandola come se si trattasse di un testo della stessa neoescolastica contro cui si dirige:...” FIORASO, Nazzareno. *El giovane Unamuno. Genesi e maturazione del suo pensiero filosofico*. Milano: Mimesis, 2008, p. 62.

Unamuno abre este opúsculo exponiendo los cuatro géneros de argumentos que la teología escolástica empleó para probar la existencia de Dios. Comienza por el “argumento metafísico”, que será finalmente el único del que se ocupe en este cuaderno, al detenerse el proyecto antes de culminarlo. Dicho argumento consiste en “probar la existencia de Dios como razón o causa de la existencia del mundo”, pudiendo formularse con la pregunta “¿Por qué existe el mundo?” En segundo lugar, apela al “argumento físico o teleológico”, el cual, al detenerse el proyecto, simplemente será enunciado, pero que consiste en “fijar la necesidad de un principio ordenador, o sea de una causa de la esencia de las cosas”, formulándose con la pregunta “¿Por qué el mundo es como es y no de otro modo?” En tercer lugar, remite al “argumento moral”, que “conduce a Dios como legislador en el orden de los actos humanos referentes al bien y al mal morales”, y se basa en “la universal y constante creencia de los pueblos de la tierra en un Ser Supremo.” (CPED, 2-3) Tampoco ese argumento será objeto de desarrollo por parte de Unamuno. Por último, menciona el “argumento ontológico”, que consiste en probar racionalmente y *a priori* la existencia de Dios. Parte este argumento de que Dios reside en el pensamiento, pero siendo lo más grande y perfecto que puede pensarse, no puede estar solo en el pensamiento sino que también debe existir en la realidad, pues de lo contrario no sería la suprema perfección, el único ser que existe por sí y en el cual se identifican esencia y existencia en una unión necesaria e inseparable. En el caso de este argumento, Unamuno sí subraya explícitamente que no se ocupará aquí de él, lo cual responde, según Fioraso, a la proximidad que el joven bilbaíno mantenía entonces con el positivismo.⁸¹³ Sin embargo, según nuestra interpretación, el que inicialmente se propusiera ocuparse solo de los argumentos metafísico, físico y moral, excluyendo el ontológico, puede tener su explicación en tanto que los dos textos de filosofía escolástica que manejó en su juventud, *Filosofía Elemental* Zeferino González y *Elementos de filosofía especulativa* de Giuseppe Prisco, ciñeron su examen precisamente a esos mismos tres argumentos.⁸¹⁴ En este punto, es preciso destacar la

⁸¹³ “Egli non ci indica una motivazione per questa omissione, ma è possibile che ciò sia dovuto al punto di vista empirista che allora condivideva: prima ci sono i fatti, poi le idee. Un argomento a priori come l’ontologico è quindi contraddittorio, in quanto pone le idee ad un livello anteriore rispetto a quello dei fatti.” *Ibidem*, pp. 201-202.

⁸¹⁴ “Establecida la posibilidad y necesidad de demostrar la existencia de Dios, vamos á probar ahora que *Dios existe* realmente, reasumiendo las varias demostraciones que aducirse pueden, en la triple demostración perteneciente al orden metafísico, al físico y al moral.” GONZÁLEZ Y DÍAZ TUÑÓN, Zeferino. *Filosofía Elemental*, vol. II. Madrid: Imprenta de Policarpo López, 1876, p. 305. CMU, u-898. “fundaremos la prueba de la existencia de Dios en tres argumentos comúnmente usados por las escuelas, á saber: el argumento *metafísico*, el *físico* y el *moral*.” PRISCO, José. *Elementos de filosofía especulativa*

importancia que tuvieron estos dos libros en el abordaje del joven Unamuno de las pruebas de la existencia de Dios, hasta tal punto que podemos afirmar que desarrolló su examen de dichas pruebas en diálogo textual con estos dos autores y con Santo Tomás de Aquino. Asimismo, no debemos olvidar que también debió tener muy presentes las lecciones de Metafísica de Ortí y Lara, acérrimo seguidor de la teología escolástica y que fue quien le instruyó sobre la misma.⁸¹⁵ En síntesis, pese a que la intención inicial de Unamuno era someter aquí a examen los argumentos metafísico, físico y moral de las pruebas escolásticas de la existencia de Dios, y dejar a un lado el argumento ontológico, el proyecto quedó finalmente inacabado, conservándose tan solo el examen relativo al argumento metafísico.

Una vez realizadas estas pesquisas aclaratorias, podemos entrar en el análisis del argumento metafísico desarrollado por el joven Unamuno en el cuaderno *Crítica de las pruebas de la existencia de Dios*, empezando por la primera afirmación de dicho argumento:

Todos los seres que conocemos han empezado a existir en algún tiempo. Es absurdo que un ser sea producido de la nada sin causa distinta de él, [...] Todo ser supone una causa y esta a su vez supone otra y siguiendo así de una causa en otra, o hay que admitir un proceso indefinido de causas creadas, es decir, *causadas*, o hay que llegar a una primera causa, razón y causa suprema de todas las demás, que de ninguna otra recibe su existencia, a la cual causa llamamos Dios. (CPED, 3-4)

Partiendo de que sería “absurda una serie indefinida de causas contingentes” (CPED, 4), Unamuno sustenta esta afirmación recurriendo a textos de Zeferino González⁸¹⁶ y Giuseppe Prisco,⁸¹⁷ como antes anticipábamos, y de Santo Tomás de Aquino, ocupándose en mayor profundidad de este último.⁸¹⁸

según las doctrinas de los escolásticos, y singularmente de Santo Tomás de Aquino, vol. II. Madrid: Nueva librería e imprenta de San José, 1884, p. 330.

⁸¹⁵ Al mismo tiempo, hemos de tener en cuenta que fue desde ahí desde donde, andando el tiempo, cuajaría la hostilidad de Unamuno hacia la filosofía tomista, como ha observado Laureano Robles: “Las clases de Ortí y Lara y los comentarios del P. Ceferino fueron, en último término, los que le llevaron a aborrecer su pensamiento; pensamiento que por otro lado conoce pero no comparte. Para Unamuno la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino no es sino un monumento a la abogacía;...” ROBLES, Laureano. Unamuno y las pruebas de la existencia de Dios (Un texto inédito). *Limbo* (suplemento de *Teorema*, vol. XVIII/2), 1999, n° 8, pp. 6-7.

⁸¹⁶ De *Filosofía Elemental*, cita el siguiente texto: “Es así que una serie infinita de causas es inadmisibles: 1.º porque implica contradicción un número actualmente infinito, como se probó en la cosmología: 2.º porque, aun admitida esta serie infinita de causas, no podría explicarse por ella la existencia ó producción del efecto A, puesto que para llegar hasta él fué necesario pasar por una serie infinita, y por consiguiente interminable, toda vez que lo que es infinito no puede pasarse nunca, y como decían los Escolásticos *infinitum pertransiri non potest*. Esto sin contar que en semejante hipótesis, la serie infinita que precede a la existencia y producción del efecto A, que comienza hoy, es mayor que la serie que precedió á la existencia y producción del efecto B, producido hace mil años. Tendremos, pues, dos series infinitas, y, sin embargo la una mayor que la otra, contradicción palpable para la razón mas vulgar.” GONZÁLEZ Y DÍAZ TUÑÓN, Zeferino. *Filosofía Elemental*, vol. II. Madrid: Imprenta de Policarpo López, 1876, pp. 306-307. CMU, u-898.

Tras exponer este argumento metafísico desde las fuentes citadas, pasa Unamuno a revisarlo críticamente, paso por paso, empezando con la afirmación: “*Todos los seres que conocemos han empezado a existir en algún tiempo.*” (CPED, 14) Su primera objeción apunta a aclarar el significado de los conceptos de “ser” y de “ente”, que entiende aquí como sinónimos y define, desde una óptica claramente positivista, en los siguientes términos:

Un ser es un conjunto de sensaciones producidas por una cosa que no somos nosotros, y a esta cosa, causa de nuestras sensaciones, es a la que propiamente llamamos ser. Para nosotros todo hecho, todo fenómeno [...] es un grupo de sensaciones, producidas por una causa, desconocida en sí y sólo conocida por inferencia como causa de efectos dados. (CPED, 15)

⁸¹⁷ De *Elementos de filosofía especulativa*, cita el siguiente texto: “¿Pero no cabría suponer una série infinita de seres contingentes, productores los unos de los otros, sin necesidad de recurrir al supuesto de un sér absoluto, causa necesaria de todos? – No: no cabe semejante supuesto, porque es redondamente absurdo. Quien dice *sér contingente*, dice *efecto*, y por consecuencia, suponer una série infinita de contingentes, equivaldría á suponer una série infinita de efectos sin causa, lo cual es absurdo. ¿Me dices que por el hecho mismo de ser *infinita* esa série, no exige que exista un primer sér necesario de quien dependa? Pero, ¿no ves que al multiplicar así los seres contingentes, no haces otra cosa sino multiplicar efectos, y por consiguiente, acrecentar la necesidad de que exista un sér que no recibéndole de otro alguno, sea causa primera de todos los seres contingentes, es decir, de todos los que necesitan recibir el sér? / [...] argumento metafísico, que de la contingencia, mutabilidad y limitación de los seres del mundo concluye irrefutablemente la existencia de Dios como causa productiva de todos ellos...” PRISCO, José. *Elementos de filosofía especulativa según las doctrinas de los escolásticos, y singularmente de Santo Tomás de Aquino*, vol. II. Madrid: Nueva librería e imprenta de San José, 1884, p. 333.

⁸¹⁸ Unamuno apela aquí a las denominadas “cinco vías” de Santo Tomás de Aquino, a saber: la “vía del motor inmóvil”, la “vía de las causas eficientes”, la “vía de los seres contingentes”, la “vía de los grados de perfección” y la “vía del orden en el mundo” (*Summa Theologica*, 1, q.2, a.3). Sin embargo, solo expone aquí las tres primeras: “Santo Tomás expone los siguientes argumentos que pueden referirse al metafísico. / 1º Consta por los sentidos que algo se mueve en el mundo. / Todo lo que se mueve, es movido por otro; pues nada se mueve sino según que está en potencia respecto a aquello a que se mueve, y mueve algo según que está en acto. Nada puede pasar de la potencia al acto sino por algo que está en acto; así el fuego, que es algo cálido, en cada acto hace que la leña, que es cálida en potencia, pase a ser cálida en acto, y así la mueve y altera. No es posible que una misma cosa esté a la vez en acto y en potencia respecto a una misma cosa sino respecto a cosas diversas; lo que es cálido en acto no puede ser a la vez cálido en potencia sino que está frío en potencia. Es pues imposible que una misma cosa sea moviente y movida en el mismo respecto, o que se mueva a sí misma. Todo lo que se mueve debe ser movido por otro. Y si aquello porque es movido se mueve, debe ser movido por otro y este por otro. No es cosa de proceder al infinito porque así no habría un primer moviente y por consiguiente algo que mueve a otro, porque los segundos movientes no mueven sino porque son movidos por un primer moviente, como el báculo no mueve sino porque es movido por la mano. Hay pues que llegar a un primer moviente que no es movido por ninguno, y a este llaman Dios todos. / La segunda prueba se reduce a las que ya hemos expuesto. En ella Sº Tomás para probar que no puede darse una serie infinita de causas arguye así: ‘en todas las causas eficientes ordenadas la primera es causa del medio y el medio causa de lo último, sean los medios muchos o sea uno sólo. Quitada la causa se quita el efecto. Si no hubiera primera en las causas eficientes no habría última ni media.’ / Otros tres argumentos presenta Sº Tomás, cuyo examen reservo para más adelante. Sin embargo expondré en extracto el tercero, que se reduce a esto: ‘Hallamos en las cosas algunas que pueden ser y no ser, que se engendran y se corrompen. Es imposible que tales cosas sean siempre, porque lo que puede no ser alguna vez no es. Si todas las cosas son posibles, alguna vez no hubo nada en las cosas. Pero si no hubo no pudo empezar a haber sino por algo que existía ya. Es pues necesario que haya algo necesario en las cosas. Todo lo necesario tiene la causa de su necesidad fuera de sí o no la tiene. No se puede proceder al infinito en las cosas necesarias que tienen causa de su necesidad, luego hay que llegar a algo necesario que tiene en sí la causa de su necesidad’. / Este argumento lo exponen muchos abreviadamente diciendo: ‘O todos los seres son contingentes o existe algún ser necesario; es así que no pueden ser todos contingentes porque entonces no habría razón de su existencia; luego hay alguno necesario.’” CPED, 8-13.

El siguiente paso le lleva a la noción de “materia”, que define como “la sustancia única que produce todo lo que vemos” y como “la causa desconocida en sí de todas nuestras sensaciones.” (CPED, 17-18). A partir de aquí, incide Unamuno en el estado de “transformación” en que viven los “fenómenos” derivados de esa materia, que son objeto de la percepción y se convierten en sensaciones: “todos los fenómenos, se trasforman unos en otros sin que la materia se trasforme, [...] todo lo que percibimos por los sentidos son trasformaciones de la materia. (CPED, 17-18) Desde estas premisas, acomete la crítica de la afirmación antes citada:

Si al decir que todo ser empieza a existir se quiere decir que todo fenómeno cambia, se trasforma, que unas cosas se corrompen y nacen otras, el principio es admisible; si se quiere decir que la materia empieza a ser, diré que esto no es un principio empírico, que nadie ha visto jamás producirse materia nueva ni aniquilarse la existente. (CPED, 18-19)

Es evidente, como anticipábamos, que Unamuno está atacando aquí desde un criterio positivista la idea de “causa primera” o “sustancia” en sentido escolástico, arguyendo que solo podemos conocer lo que conocemos por los sentidos, sin que quepa posibilidad de remontarnos al “en sí” que está detrás de la percepción, es decir, a la materia o al ser inmutable.

La segunda afirmación del argumento metafísico que somete a revisión es la siguiente: “*Ningún ser puede crearse a sí mismo ni salir de la nada sin ser sacado por otro*” (CPED, 19). Ante este principio, Unamuno no objeta nada, declarándolo “evidente”, si bien entiende que tal principio implica que: “*Todo ser supone una causa.*” (CPED, 19) Ahí es donde todo se complica, llevándole a retomar la matización antes referida y a deducir que esta afirmación sería aceptable en el ámbito de lo fenoménico, pero en el ámbito del ser o la materia sería preciso “probar” la existencia de esa “sustancia” o “causa primera”, es decir, de Dios: “No niego que la materia necesite causa, pido una prueba que no se da.” (CPED, 20) En este punto, Unamuno se detiene sobre el concepto de “causa”: “Llamamos causa a un hecho que precede a otro y le determina. Observamos que ningún hecho se produce sin que le preceda otro,...” (CPED, 20) Como vemos, se refiere aquí a los hechos, a lo fenoménico, y donde todo se complica es cuando apelamos al ser, a aquello que está más allá de los fenómenos, es decir, a la “sustancia” que sería la causa de los efectos. En ese sentido, escribe: “La relación de causalidad es pues una relación puramente de fenómenos [...] Todo lo que se produce en el mundo son cambios de forma, de color, de olor, de cualidades sensibles en una palabra, es una nueva información de la materia preexistente.” (CPED, 21-22) A ojos de este Unamuno positivista, eso es lo único que está al alcance de las limitadas

capacidades cognoscitivas del ser humano. Sin embargo, el problema no se cierra aquí, sino que frente a la causa primera y única defendida por los escolásticos, el pensador bilbaíno apuesta, al igual que en cuadernos anteriores, por el “Todo” concebido como causa: “en realidad todo el universo concurre a la producción de todas las cosas, y que todo él es la causa universal y constante de todo.” (CPED, 23) Desde ahí, reconoce que “todo hecho supone una causa” y que, “como no se concibe cambio sin que haya algo que cambie y razón del cambio, puede muy bien concebirse una forma inmutable...” (CPED, 24) Al mismo tiempo, amparándose en su principio epistemológico de que hay que buscar la razón de los fenómenos en los fenómenos mismos, sostiene que “hay que rechazar el principio de que todo lo que cambia o se transforma tenga que ser transformado por otro. Hay mil cosas que cambian por sí, en virtud de evolución de su propio ser, que llevan en sí mismas la razón del cambio.” (CPED, 24-25) En conclusión, sobre el concepto de causa dirá Unamuno que acepta “el principio de que todo ser supone una causa si se quiere decir con él que todo fenómeno supone otro fenómeno preexistente”, pero niega la suposición de que pueda “concebirse un primer fenómeno inmutable, es decir, cuya forma persista siempre la misma...” (CPED, 25)

Precisamente sobre este concepto de causa versa también la tercera afirmación escolástica del argumento metafísico que somete a revisión crítica aquí Unamuno: “*La causa a su vez supone otra causa y esta otra y así, o hemos de admitir un proceso indefinido de causas causadas o hemos de llegar a una primera causa, razón y causa suprema de las demás, a la cual llamamos Dios.*” (CPED, 26) Adonde quiere llegar es al cuestionamiento de esta “primera causa” o razón suprema, que de ninguna otra recibe su existencia, es decir, Dios. Su contestación a los escolásticos en este caso se basa en que, no habiendo probado la unidad, la simplicidad, ni la espiritualidad de Dios, los escolásticos dan por probado a Dios como causa primera, pero sin ofrecer argumentos de peso para su demostración. Ahí está, según Unamuno, “todo el vicio del sistema, pues aquí se da por probado [...] que esa causa primera tiene que ser Dios tal cual ellos lo entienden.” (CPED, 27)

Desechado este principio, la otra posibilidad sería la afirmación de “un proceso indefinido de causas”, en el cual consiste la cuarta afirmación escolástica del argumento metafísico: “*Es absurda una serie infinita de causas.*” (CPED, 28) Desde aquí, Unamuno se adentra en el concepto de “infinito”, que define como “lo que no tiene fin, es decir, lo que no tiene límites.” (CPED, 28) Ahora bien, añade por su parte que: “caben infinitos en distintos géneros porque hay distintas clases de límites. [...] Así

como hay distintos infinitos concebibles (no reales) en el espacio, se pueden concebir distintos infinitos en el tiempo;...” (CPED, 28) Sin embargo, el filósofo vasco también va a desarrollar una refutación de la posibilidad de una “serie infinita de causas”:

En una serie en el tiempo, es decir, en una sucesión de estados, no hay más que un estado *actual* y *real*, el presente, los pasados ya no existen, los venideros no existen todavía, de manera que la serie no es *actualmente* infinita, sino *idealmente* infinita, porque ni los términos pasados ni los venideros existen.

Esta sencilla observación echa por tierra todos los argumentos encaminados a probar la imposibilidad de una serie infinita, argumentos en que se confunde una serie indefinida con un número actualmente infinito. (CPED, 30-31)

En este punto, trae a colación el contraargumento de Zeferino González citado al comienzo del cuaderno, frente al cual, sostiene Unamuno:

Este sofisma reposa en la confusión entre infinito e interminable. Infinito es lo que no tiene límites, interminable lo que no tiene término o fin. Como el infinito de que aquí se trata es lo que no tiene principio, este argumento se reduce a decir que lo que no tiene principio no tiene fin, es decir, que lo que no empieza no puede continuar, que es lo que se trata de probar. Es un círculo vicioso y nada más. Fue necesario pasar por una serie infinita, es decir, sin principio y por tanto interminable, sin fin. ¿Por qué? Y además, ¿quién tuvo que pasar por esa serie? Nadie. Aquí no hay más que una serie indefinida de estados en que no hay un primero y dicen que si no hay un primero no puede haber subsiguientes. (CPED, 35-36)

Como vemos, el pensador vasco siempre acaba rebatiendo los argumentos escolásticos arguyendo que caen en un “círculo vicioso” al partir siempre de una petición de principio, por lo cual, realmente no demuestran nada. De ahí que concluya: “No consiguen por este camino probar la imposibilidad de una serie sin principio, y aun cuando la probaran renacerían en Dios las dificultades.” (CPED, 40)

El otro interlocutor de Unamuno en este cuaderno es el teólogo neoescolástico Giuseppe Prisco,⁸¹⁹ de cuya obra *Elementos de filosofía especulativa*, recoge aquí la siguiente cita: “*quien dice ser contingente dice efecto y por consecuencia suponer una serie infinita de contingentes equivaldría a suponer una serie infinita de efectos sin causa, lo cual es absurdo...*” (CPED, 40-41). La réplica de Unamuno viene a decir:

Lo absurdo es esta manera de razonar. Suponer una serie infinita de efectos no es suponer una serie infinita de efectos sin causa, porque cada efecto es causa y cada causa es efecto. Aquí se pone entre la noción de causa y la de efecto una contradicción que no existe, [...] La serie es serie de causas y serie de efectos a la vez, porque todo hecho es causa y efecto, según se le considere. (CPED, 41)

Se trata de un principio, además, sobre el que ya se había pronunciado Unamuno en cuadernos anteriores para defender su planteamiento epistemológico basado en el Todo como causa de lo real. Pero su discusión con Prisco no se detiene aquí, sino que vuelve a traer a colación otro de los fragmentos citados al principio del cuaderno, según el cual, se exige que, siendo infinita la serie de causas, ha de existir un “primer ser

⁸¹⁹ Cfr. p. 572, nt. 315.

necesario” del cual dependa la serie, es decir, una causa primera. A esto, responde Unamuno que “todo efecto sigue siendo a la vez causa.” (CPED, 43) Es decir, apela de nuevo al Todo como causa, que es en definitiva el principal argumento con el que el pensador vasco se enfrenta a las clásicas pruebas de la existencia de Dios.

El siguiente frente crítico en el que se adentra en torno al argumento metafísico de las pruebas sobre la existencia de Dios es Santo Tomás. Sin embargo, como advertíamos al comienzo de este capítulo, el pensador bilbaíno acabó abandonando este proyecto antes de finalizar su análisis, sin alcanzar a rebatir las pruebas de Santo Tomás, como era su intención.⁸²⁰ Aunque no contemos con el texto de sus réplicas, convendría asomarnos a su exposición de las pruebas de la existencia de Dios según Santo Tomás. La primera prueba del Aquinate en que se detiene Unamuno, siguiendo el hilo de la primera afirmación del argumento metafísico expuesto anteriormente, se basa en que nos consta a partir de los sentidos que algo se mueve en el mundo y que todo lo que se mueve es movido por otro. Sobre esa base, Santo Tomás consideraba necesario alcanzar un primer moviente que no fue movido por ningún otro, Dios. A ello, replica Unamuno apelando nuevamente a su tesis del “Todo” como causa única, es decir, a que todo efecto es causa y toda causa efecto, en orden al principio de plenitud por el que se determina la totalidad de lo real. Esto implica que la búsqueda de un principio del movimiento se tornaría innecesaria. Con este mismo contraargumento resuelve la segunda de las pruebas tomistas, según la cual, “no puede darse una serie infinita de causas”. Y ahí se apoya también para replicar la tercera prueba tomista, según la cual, algunas cosas pueden ser y no ser, pero tiene que haber algo que haya sido siempre, y ese algo es Dios.⁸²¹ Así lo recoge Unamuno en el texto: “O todos los seres son contingentes o existe algún ser necesario; es así que no pueden ser todos contingentes porque entonces no habría razón de su existencia; luego hay alguno necesario.” (CPED, 13) Ante esta argumentación, entendemos que el contraargumento unamuniano esgrimiría la necesidad de los hechos, que tienen en sí mismos y no fuera de ellos la razón de su existencia. Sin embargo, Rivera de Ventosa sostiene que “la raíz del conflicto entre Unamuno y la tradición aristotélico-escolástica radica en la distinta función que tiene la contingencia en ambas reflexiones”. Esto supone para el pensador

⁸²⁰ Que esa era su intención lo sabemos por un momento del texto en que escribe Unamuno: “Otros tres argumentos presenta S^o Tomás, cuyo examen reservo para más adelante.” CPED, 11.

⁸²¹ “Es pues necesario que haya algo necesario en las cosas. Todo lo necesario tiene la causa de su necesidad fuera de sí o no la tiene. No se puede proceder al infinito en las cosas necesarias que tienen causa de su necesidad, luego hay que llegar a algo necesario que tiene en sí la causa de su necesidad.” TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Suma Teológica*, I, q2, a3, 6. Madrid: BAC, 1948, p. 155.

vasco que “la contingencia se halla necesariamente inserta en la arbitrariedad”, pero como lo arbitrario no es razonable y la razón pide necesidad, resulta “un absurdo, que la razón busque algún apoyo en la contingencia.” En cambio, sigue Rivera de Ventosa, “los escolásticos fundan en la contingencia su mejor prueba de la existencia de Dios, pero no aceptan que la contingencia sea lo arbitrario y caprichoso, ni que la razón sea capaz sólo de ver la necesidad. La razón es capaz de ver la necesidad hasta en la contingencia,...”⁸²² Ahí estaría la divergencia entre sendas posturas. Ahora bien, conviene aclarar que Rivera de Ventosa no se refiere aquí a este opúsculo de juventud de Unamuno, sino a sus textos de madurez. En todo caso, la posición crítica que mantiene el pensador vasco en *Del sentimiento trágico de la vida* (1913) respecto de las pruebas de la existencia de Dios desarrolladas por el “racionalismo teológico tomista” apenas varía de la que mantuvo en sus textos juveniles. Acaso la principal diferencia radica en que, en este texto de madurez, Unamuno incide sobre todo en la tendencia escolástica de tales pruebas a vaciar a Dios de sentimiento y vivacidad a fuerza de querer racionalizarlo, quedando reducido a un “Dios-Idea”, que resulta inútil ante las necesidades aflictivas del hombre.⁸²³ Esta es, a mi juicio, la principal diferencia con respecto al tratamiento que dio el joven Unamuno a las tradicionales pruebas de la existencia de Dios. Si en su juventud las refutó partiendo de un planteamiento epistemológico que situaba en el Todo la causa de lo real, en su madurez las ataca partiendo de que se ha reducido a Dios a “Idea” al ser contemplado solo desde la razón, cuando la relación del hombre con Dios ha de basarse ante todo en el sentimiento. Pese a estas diferencias, el fondo y el punto de partida de ambas críticas es el mismo, que Dios está más allá de la razón y por ello de nada sirven las pruebas racionales de su existencia. Por tanto, podemos ver en estos textos juveniles la raíz de la crítica que Unamuno desplegó sobre las pruebas de la existencia de Dios.

El otro texto central del joven Unamuno respecto a su crítica de las pruebas de la existencia de Dios es la *Carta a Juan Solís*, un documento de difícil datación, pero que “por crítica interna”, según Laureano Robles, podemos fechar en octubre de 1890.⁸²⁴ Su

⁸²² RIVERA DE VENTOSA, Enrique. *Unamuno y Dios*. Madrid: Encuentro, 1985, p. 163.

⁸²³ “Y de este Dios surgido así en la conciencia humana a partir del sentimiento de divinidad, apoderóse luego la razón, esto es, la filosofía, y tendió a definirlo, a convertirlo en idea. [...] para lo cual hay que prescindir de su elemento inconmensurable o irracional, de su fondo vital. Y el Dios sentido, [...] se convirtió en la idea de Dios. / El Dios lógico, racional, el *ens summun*, el *primum movens*, el Ser Supremo de la filosofía teológica, [...] no es más que una idea de Dios, algo muerto.” OCE, VII, 203.

⁸²⁴ La única pista concreta que nos ofrece la carta al respecto es la mención al comienzo de la misma de la fecha de “2 de Octubre”, que marcaría el inicio de la redacción, pero no menciona el año. Sin embargo, dada la similitud de los contenidos de la carta con otros textos de esta época, especialmente con el

destinatario, aunque la carta parece que nunca llegó a ser enviada, era Juan Solís, un familiar de Concha Lizárraga residente en Guernica.⁸²⁵ Se trata de un texto decisivo en relación al “los orígenes del pensamiento religioso unamuniano”, como ha observado Tanganelli,⁸²⁶ y a su vez, según acierta a ver Cerezo Galán, constituye “un anticipo de posiciones de madurez y una prueba de que su racionalismo de juventud nunca dejó de estar secretamente minado por las preocupaciones religiosas.”⁸²⁷

Desde el comienzo de la carta, Unamuno manifiesta su disposición a ocuparse aquí de la indemostrabilidad racional de la existencia de Dios, en concreto:

de la inconcebibilidad [...] de lo absoluto, o sea que Dios no puede ser objeto de razón sino de fe, no se puede probar sino creer, no puede constituir ciencia, ni aun ser idea concreta y clara, y que todo lo que tiende a querer probar su existencia, darle atributos y hacerle entrar en explicaciones de hechos tiende a borrarle de la conciencia, que con Dios *racionalmente* nada se explica, que él mismo es inexplicable. (CJS, 1)

Partiendo de ahí y según avanza el texto, el joven filósofo vasco apela, en la línea de los cuadernos anteriores, a los límites de la razón ante ciertas cuestiones, y sostiene que “Dios ni puede ser definido (pues esto es limitarle), ni pueden dársele atributos.” (CJS, 3) Su principal referente aquí es nuevamente *Los primeros principios* de Spencer, desde la cual, entra en diálogo con textos del propio Spencer, de Hamilton y de Henry Mansel, relativos a cómo toda explicación última de lo real desemboca en colocarnos frente a “lo inexplicable” o “lo Incognoscible”, es decir, frente a lo Absoluto, que equivale Dios en cuanto límite que el conocimiento humano no puede atravesar.⁸²⁸ La posición de Spencer se podría sintetizar en el siguiente fragmento de *Los primeros principios*, citado en la *Carta a Juan Solís*:

En efecto, si las generalizaciones cada vez más avanzadas que constituyen el progreso de las ciencias no son más que reducciones sucesivas de verdades especiales a verdades

opúsculo *Crítica de las pruebas de la existencia de Dios* (1888), del cual se reproducen aquí algunos fragmentos, y teniendo en cuenta que en este texto se percibe una cierta madurez intelectual con respecto al citado opúsculo, podríamos ubicar la *Carta a Juan Solís* entre 1889 y 1890, pues en octubre de 1891 Unamuno ya estaba en Salamanca y en la carta da visos de permanecer aún en Bilbao. Es probable, por tanto, que tenga razón Laureano Robles al datar la composición del cuaderno en “octubre de 1890”. ROBLES, Laureano. Unamuno y las pruebas de la existencia de Dios: “Carta a Juan Solís” (un texto inédito). En *Religiosidad Popular en España*, vol. II. San Lorenzo del Escorial: EDES, 1997, p. 1017.

⁸²⁵ Nos basamos en que, en la carta, se menciona también a Gumersindo Solís de la Huerta, que era tío materno de Concha y registrador de la propiedad en Guernica, y en que allí, según se desprende de la carta, debía vivir también Juan Solís. A juzgar por las interpelaciones de Unamuno, parece probable que Juan Solís fuese un clérigo o bien un hombre con inquietudes religiosas, con el cual debió trabar amistad en sus frecuentes visitas al pueblo de su novia.

⁸²⁶ “es este documento epistolar uno de los más valiosos testimonios de los orígenes del pensamiento religioso unamuniano, donde se combina un rechazo tajante del *Deus rationalis* con la abierta confesión del propio temperamento místico.” TANGANELLI, Paolo. *Unamuno fin de siglo: la escritura de la crisis*. Pisa: ETS, 2003, p. 93.

⁸²⁷ CERESO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 152.

⁸²⁸ Cfr. SPENCER, Herbert. *Les premiers principes* (traduite par M. E. Cazalles). Paris: Librairie Germer Baillière, 1871, pp. 76-83. CMU, u-866.

generales, y de estas a otras más generales, resulta evidentemente que la verdad más general, no pudiendo ser llevada a otra más general aún, no puede ser explicada. Es evidente que, puesto que el conocimiento más general al cual llegamos no puede ser reducido a otro más general, no puede ser comprendido. Así pues, necesariamente la explicación nos coloca enfrente de lo inexplicable.⁸²⁹ (CJS, 1-2)

A partir de esta conclusión de Spencer, que el joven Unamuno no comparte del todo, abre el planteamiento de tres cuestiones capitales, a las que se dispone responder en la carta: “¿Quién es Dios? 1ª cuestión. Lo absoluto. ¿Explica algo lo absoluto? 2ª cuestión. 3ª ¿Prueban algo las pruebas de la existencia de Dios?” (CSJ, 4) Ante la primera cuestión, Unamuno da la siguiente definición: “Dios es un ser absoluto, es decir, que de nada depende y de nada necesita para ser lo que es, inteligente, conciente, creador y ordenador del mundo y distinto de este.” (CSJ, 4) Acto seguido, presenta su contraargumento:

Ahora sostengo yo que un principio *absoluto* no puede ser conciente, es decir, no puede tener inteligencia ni voluntad, porque la inteligencia y la voluntad son *relaciones*, *no puede* haber inteligencia donde no hay objeto conocido, ni voluntad donde no hay bien querido, y Dios para ser inteligente y voluntario *necesita* objeto de su conocer y su querer, es decir, *depende* de dicho objeto para ser lo que es.

[...] Antes de crear Dios el mundo tenía la idea del mundo, pues Dios omnisciente *necesariamente* había de conocer el mundo venidero. Esta idea del mundo, ¿qué era? Si era algo, o era distinta de Dios o el mismo Dios. Lo último no puede ser, luego es lo primero; es decir, que desde la eternidad había algo distinto de Dios y de lo cual *dependía*, porque esa idea existía *necesariamente* como objeto del querer y el conocer de Dios. Según los teólogos, los atributos divinos son en Dios necesarios de tal modo que Dios no existiría si no fuera perfecto, omnipotente, inteligente, etc. La conciencia no es más que el conocerse a sí mismo como *distinto* de todo lo demás, no hay conciencia donde no hay un sujeto y un objeto (un yo y un no-yo), y Dios no puede ser conciente sin algo que no sea él, y como la conciencia es según la teología católica atributo necesario en Dios, resulta que Dios no puede ser Dios sin algo que no sea él, que depende, luego ya no es absoluto. Y esto procede de que las creencias para hacer al absoluto comprensible y convertirle en algo vivo que hable al sentimiento le han dado atributos relativos, y al dárselos el absoluto ha dejado de ser absoluto. Y así es que tan necesario es que haya algo que no sea Dios para que él exista como que exista él para que lo otro también exista (esto en teología dogmática). Se dirá que aquí no hay más sino que yo no comprendo o nosotros no comprendemos que Dios sea conciente sin algo que no sea él, pero que de esto no se deduce que sea así. Pero debe tenerse en cuenta que partimos de un *hecho*, la conciencia, definida bien, cuyo *hecho relativo* se quiere dar a un absoluto. El absoluto no puede ser bueno ni malo, ni sabio ni ignorante, ni perfecto ni imperfecto, porque todo esto son *relaciones*, el absoluto no puede ser

⁸²⁹ “En effet, si les généralisations toujours plus avancées qui constituent le progrès des sciences ne sont autre chose que des réductions successives de vérités spéciales à des vérités générales, et de celles-ci à des plus générales encore, il en résulte évidemment que la vérité la plus générale ne pouvant être ramenée à une plus générale, ne peut être expliquée. Il est évident que puisque la connaissance *la plus* générale à laquelle nous arrivons ne peut être réduite à une *plus* générale, elle ne peut être comprise. Donc, de toute nécessité, l’explication doit nous mettre en face de l’inexplicable.” SPENCER, Herbert. *Les premiers principes* (traduite par M. E. Cazalles). Paris: Librairie Germer Baillière, 1871, pp. 76-78. CMU, u-866. En la misma línea, Unamuno cita de aquí también un texto de Hamilton, según el cual: “Pensar es condicionar (relacionar) y la limitación condicional es la ley fundamental de la posibilidad de lo pensado. Lo absoluto no se concibe sino como negación de la concebibilidad.” CJS, 3. “*Penser c’est conditionner*, et la limitation conditionnelle est la loi fondamentale de la possibilité de la pensée. [...] *L’absolu* n’est conçu que comme une négation de la concevabilité, et tout ce que nous connaissons est conçu comme ‘conquis sur l’infini vide et sans forme’...” SPENCER, Herbert. *Les premiers principes* (traduite par M. E. Cazalles). Paris: Librairie Germer Baillière, 1871, pp. 78-79. CMU, u-866.

más que un principio incomprensible e inconocible para la razón, y sólo asequible si es caso a la fe, la cual es cosa muy distinta de la razón. (CJS, 4-5)

Como vemos, Unamuno hace uso en este contraargumento de diferentes elementos, destinados fundamentalmente a probar que, en la demostración de la existencia de Dios como principio absoluto, han sido asignados “atributos relativos” a Dios a fin de que resultara más cercano a la comprensión racional del hombre. Sin embargo, de ese modo se entra en contradicción con el carácter absoluto de Dios, pues lo Absoluto no puede casar con lo racional sino que, a juicio de Unamuno, ha de ser necesariamente un asunto de fe. Por tanto, lo que está a la base de este contraargumento es el irreconciliable conflicto entre razón y fe, y la delimitación de los respectivos terrenos de la filosofía y la ciencia, por un lado, y de la religión, por otro. Desde ahí, vuelve a acudir a una tesis ya empleada en cuadernos anteriores a propósito de la demostración de la existencia de Dios, como es la tendencia del hombre a humanizarlo todo. Eso es, a juicio del joven Unamuno, lo que ha llevado al ser humano a “hacer a Dios”, su propensión de elevar la conciencia humana al “grado supremo” y de forjar así, desde esa limitada conciencia humana, una pretendida conciencia divina absoluta, concebida como “conciencia causa motora y ordenadora del mundo”. Veámoslo con sus propias palabras:

el hombre en su tendencia a humanizarlo todo, supone a los resultados fines, y donde hay fin ha de haber conciencia, y así llega a la idea de una conciencia causa motora y ordenadora del mundo, Dios. Y viendo cuánto sobrepasa el campo de los hechos externos al de los internos, infiere que esa conciencia sobrepasa a la humana, y concediéndole todas aquellas cualidades que en nuestra conciencia *relativa* son perfecciones, hace a Dios. Dios es pues el Ideal, la perfección según el hombre, nuestra conciencia llevada al grado supremo a que puede llevarse, sin advertir que si se empieza a descartar de la conciencia todo lo relativo para hacer una absoluta deja la conciencia de ser tal. Así por ejemplo tomamos como perfección el ser libre y hacemos a Dios libre, sin observar que el absoluto no puede ser libre. Dios se dirige *necesariamente* al bien, y como el bien es bien por comparación y Dios se supone que todo lo conoce perfectísimamente, se dirige *necesariamente* de dos bienes al mejor, y *no puede* dirigirse al peor, luego no es libre, porque la libertad de elección es imperfección que supone deficiencia en el conocimiento. El hombre se dirige *fatalmente* a lo que le parece mejor en las circunstancias en que se le presenta, y como para Dios el parecer y el ser son la misma cosa, no puede ser libre. Así es como la crítica racional desmenuza al Dios conciente, personal y vivo, y sólo deja el principio inconocible, y sólo puede rehacerse a Dios en el campo de la fe.

Resulta de todo esto que la idea de Dios deriva de dos supuestos, de que el mundo tenga principio y de que tenga finalidad, un para qué, es decir, de la supuesta necesidad de un creador y un ordenador. (CJS, 5-6)

De aquí pasa Unamuno a la tercera cuestión que se planteó al comienzo del cuaderno: “¿Prueban algo las pruebas de la existencia de Dios?” Su respuesta inicial viene a decir que: “Todas se reducen a querer probar la necesidad de un creador y la necesidad de un ordenador, o sea un principio de la existencia (de que las cosas sean) y un principio de la esencia (de que sean como son).” (CJS, 7) En este punto, al igual que

hizo en el opúsculo *Crítica de las pruebas de la existencia de Dios*, centra su análisis en las cinco vías de Santo Tomás de Aquino, ciñéndose fundamentalmente a las dos primeras: la “vía del motor inmóvil” y la “vía de las causas eficientes”. Como allí, la base de su réplica consiste en que las pruebas de la existencia de Dios “envuelven siempre un círculo vicioso o petición de principio, dando por supuesto lo que se trata de probar.”(CJS, 7) A su juicio, la primera vía de Santo Tomás incurre en cuatro peticiones de principio, desde las cuales, “dio como supuesto lo que se trataba de probar.” (CJS, 9)

Primera petición de principio: “Es cierto y consta por los sentidos que algo se mueve en el mundo”, “aliqua moveri in hoc mundo”. [...] Todo hecho es un movimiento subsistente por sí, y lo que se mueve es otro movimiento y este otro y así sin fin, y el átomo mismo no es más que movimiento. Niego que algo se mueva en el mundo si no es movimiento mismo, pues niego todo principio pasivo, existir es obrar, obrar es moverse.

Segunda petición: “Todo lo que se mueve por algo es movido.” Esta proposición debe ser enunciada así: “todo movimiento es transformación de un movimiento anterior”, [...] Que prueben eso de que para pasar una cosa de potencia a acto se exige otra en acto. Niego el valor de esta prueba, el movimiento es solo cambio, el movimiento que cambia ya existía, el hecho por su propio ser se transforma.

Tercera petición de principio: “Una cosa no puede moverse a sí misma.” El hecho es movimiento, y movimiento que existe por sí. Aquí está el punto de batalla. Las escuelas panteístas suponen al movimiento manifestación externa de una fuerza. Yo niego esto, el movimiento es un hecho, y no veo absurdo en que el hecho que es movimiento exista como tal, es decir, se mueva a sí mismo. Más allá de los fenómenos, de los accidentes, del movimiento, nada admito. Al afirmar S^o Tomás que nada puede moverse a sí mismo, dio por supuesto lo que se trata de probar.

Cuarta petición de principio: “Si no hubiera una primera causa motora no habría una segunda, etc.” Esto da como axiomático, y yo no lo veo así. Es como si yo dijera: “si no hubiera un último día del mundo no habría un anteúltimo, ni un antepenúltimo y así siguiendo ni hoy,” y sin embargo todos concebimos bien un mundo que no acabe (y esta es la doctrina católica, que este mundo variará de forma, pero no se aniquilará, que resucitaremos con los *cuerpos* que tenemos, y el cuerpo como materia está sujeto a variación y tiempo, “la vida eterna”, y vida es un proceso sujeto a tiempo). Y concebimos un mundo que no acabe porque partimos del hoy, hoy 1, mañana 2, el otro 3, etc.; pues hágase así en el otro sentido, hoy 1, ayer 2, anteayer 3, etc. Y es que al pretender *partir* o tomar *punto de partida*, es decir, *principio* en el pasado, se incurre en suponer lo que se ha de probar. Y yo concibo muy bien remontándome de hoy a ayer, del presente al pasado, una serie indefinida. (CJS, 8-9)

En cuanto a la segunda vía o “vía de las causas eficientes”, toma como referente para desvelar sus “peticiones de principio” un texto, no de Santo Tomás, sino de la *Filosofía Elemental* de Zeferino González:

La razón y la experiencia nos revelan á cada paso *séres* que *comienzan* á existir de nuevo, séres que dejan de existir después de un tiempo dado (1^a petición), séres que, atendida su *naturaleza*, *pueden* existir ó no (2^a) y que si existen es porque reciben el ser de alguna cosa (3^a y garrafal), lo cual vale tanto como decir que á la luz de la razón y la experiencia, es indudable que existan séres contingentes y producidos (esto se trata de probar) luego es necesario que exista algún ser necesario y no producido, etc.⁸³⁰

Aquí se incurren en tres peticiones de principio, como podemos ver en los añadidos que Unamuno inserta entre paréntesis en el texto de Zeferino González. Sin

⁸³⁰ GÓNZÁLEZ Y DÍAZ TUÑÓN, Zeferino. *Filosofía Elemental*, vol. II. Madrid: Imprenta de Policarpo López, 1876, p. 306. CMU, u-898.

embargo, la base de su contraargumentación consiste en que suponer seres que “pueden o no existir” es un procedimiento “falso”: “esto es presuponer la contingencia de los seres, cosa que no probarán.” (CJS, 10) Así pues, prosigue Unamuno: “S^o Tomás probaba a Dios por la impuesta necesidad de una primera causa eficiente, otro círculo bien cerrado y bien vicioso.” (CJS, 10) Un círculo vicioso, insiste, que yerra por no tener en cuenta que todo hecho es una forma y está en continuo cambio. Desde ahí, sentencia el filósofo vasco:

Niego que una cosa no pueda ser causa eficiente de sí misma, o mejor, niego las causas eficientes, y niego la causa, lo que hay es un hecho que precede a otro, o sea un hecho que en tales condiciones se transforma en tales otros, [...] Yo acaso deje las cosas sin explicar, S^o Tomás queriendo explicarlas no las explica. (CJS, 10)

La otra prueba de la existencia de Dios que sitúa el joven Unamuno dentro esta *Carta a Juan Solís* en el blanco de sus ataques es la prueba de Dios como ordenador de lo real, es decir, como “principio de la esencia”, que hace supuestamente que las cosas que sean como son y no de otra manera. En este caso, entiende que Santo Tomás fundaba esta prueba en lo posible y necesario, frente a lo cual, arguye Unamuno que tal distinción no es admisible, aduciendo lo siguiente:

juzgo que lo que es, es y no puede menos que ser. [...] y que llamamos posible a lo concebible pasando del orden ideal al real, pues de que yo conciba una cosa de otro modo que como es no se deduce que pueda serlo, [...]

S^o Tomás enseña que no todo es posible en las cosas, sino que hay algo necesario. Niego la distinción, todo es necesario en las cosas aunque no todo sea necesario en nuestro modo de entender. Un mismo hecho puede parecer obligado y necesario a quien conoce todos sus antecedentes, y puramente posible a quien no los conoce. Necesario es lo comprendido perfectamente, aquello cuya necesidad nos es conocida, posible aquello cuya necesidad no conocemos.

Esta prueba es la prueba de Dios como ordenador. (CJS, 10-11)

En definitiva, las conclusiones del joven Unamuno en esta *Carta a Juan Solís* a propósito de las pruebas de la existencia de Dios vienen a decir lo siguiente:

Se prueba a Dios como creador y ordenador. Como creador suponiendo que los seres no tienen en sí la razón de su existencia y tienen principio, como ordenador suponiendo los seres contingentes y con finalidad. Dos suposiciones que nadie prueba y que suponen ya a Dios antes de probarlo. Y así es como las pruebas de la existencia de Dios nada prueban, y con Dios nada se explica.

Yo dejo las cosas sin explicar, al parecer. [...]

Resulta que sin Dios nada se explica, que con Dios tampoco se explica nada; que para la razón es inconcebible un mundo que no tiene razón de ser o que la tiene en sí, inconcebible que la tenga en Dios. ¿Niego a Dios? No, y no y mil veces no. Yo soy tan creyente como cualquiera, soy en teoría creyente, en práctica hasta místico, y dejo de hacer mil cosas no porque me parezcan inconvenientes, sino porque me parecen *pecado* y ríase quien quiera.

Pero digo y sostengo que la fe es una cosa y la razón otra, que el dogma no puede probarse y que la teología mata la fe. (CJS, 11)

Conviene reparar aquí en dos afirmaciones de Unamuno que se repitieron en textos anteriores. La primera: “que sin Dios nada se explica, que con Dios tampoco se

explica nada”. Y la segunda: “que la teología mata la fe”. Ambas afirmaciones constatan que su intención en este texto no era otra que a poner en claro sus reflexiones sobre las pruebas de la existencia de Dios, prolongando la línea que había iniciado unos años atrás sobre este asunto, elaboradas de un criterio positivista. Ahora bien, hemos de insistir en los peculiares matices del posicionamiento religioso de este joven Unamuno, pues, como acabamos de ver, no niega a Dios sino que lo declara racionalmente indemostrable, estando a la base de este posicionamiento el irreconciliable conflicto entre fe y razón, que cada vez vivía y padecía con mayor hondura. De ahí su aversión a la teología en cuanto razonamiento del dogma de fe, que pone de manifiesto en el último tramo de la carta: “Detesto la teología y todo lo que sea razonar el dogma, y siempre que delante mío se trata de *probar* el dogma o de *discutirlo* y *razonarlo*, yo tomo la contraria para mostrar que eso ni puede discutirse ni razonarse,…” (CJS, 13-14)

Para cerrar este capítulo, atenderemos al último documento de esta época donde aparece la cuestión de las pruebas de la existencia de Dios, el cuaderno *Filosofía II*. Unamuno prolonga aquí la línea crítica emprendida en los textos que acabamos de analizar, incidiendo nuevamente sobre las pruebas de la existencia de Dios en cuanto primer motor y en cuando ordenador de lo real. Quizás lo más interesante de esta nueva exposición es que el joven bilbaíno aprovecha la ocasión para reafirmar los dos enclaves fundamentales de su epistemología, como son la visión de lo real como un Todo a partir del principio de plenitud, y la radicalidad de los fenómenos como punto de partida en el problema del conocimiento.

Razonamientos por analogía. Son peligrosos. Ejemplo de ello, las dos supuestas pruebas de la existencia de Dios como primer motor, o primera razón de la existencia, y como primer ordenador o razón de la esencia. Son dos razonamientos por analogía antropomórfica. Se supone falsamente que un fenómeno es causa total de otro, o mejor dicho, se forma una idea falsa de causa como único y total determinante del llamado efecto. La llamada causa es la ocasión determinante de un fenómeno, cuya verdadera causa es el todo infinito, infinito en el espacio y en el tiempo. [...] La causa de cada fenómeno es la complejidad infinita en el espacio y el pasado infinito de antecedentes. Todo es efecto de cada cosa. Y en realidad el efecto no es más que un momento de lo que llamamos su causa o una transformación de materia preexistente. De modo que el mundo o es transformación de materia preexistente o de Dios.

El argumento de la existencia de Dios como ordenador proviene también de analogía con el hombre. Este discurre y ordena efectos, pero el discurso suyo es un efecto de las leyes todas que gobiernan el mundo. [...]

Y la razón de todo infinito no puede buscarse más que en él porque fuera del todo no hay nada.

Lo inconcebible y lo imposible. El paso del orden lógico al real, o sea nuestra mente como medida de las cosas. (FII, 11-12)

Como acabamos de adelantar, en este texto es perceptible una continuidad con respecto al tratamiento que en cuadernos anteriores había concedido Unamuno a su crítica de las pruebas de la existencia de Dios. Vuelve a apelar a las mismas dos de las

vías de Santo Tomás (Dios como primer motor y Dios como ordenador), y emplea la misma contrarréplica: que las pruebas clásicas de la existencia de Dios operan desde “razonamientos por analogía antropomórfica” a partir de la proyección de la conciencia limitada y finita del hombre a la conciencia absoluta e infinita de Dios. Así pues, quizás la mayor novedad que aporta este cuaderno estaría en su nueva embestida contra el argumento teológico en cuanto explicación del porqué de la existencia de las cosas. En este caso, frente al dogma católico que sostiene que es Dios el principio de creación y conservación de todas las cosas, y que está adscrito a un orden necesario a partir de la existencia de los seres, Unamuno replica que no se puede inferir la necesidad de la existencia de Dios independientemente de su relación como creador de lo contingente.

¿Por qué existen las cosas? Porque existe un Dios que las ha creado y conserva. ¿Y por qué existe Dios? Porque sin él no existirían las cosas. A pesar de todos los subterfugios imaginados, este círculo vicioso se encierra en el porqué de la existencia de Dios.

Pretenden eludirlo diciendo que Dios existe porque existe, porque es necesario, pero su necesidad, o mejor dicho la necesidad de que exista un ser necesario (la necesidad de su necesidad), la sacan del hecho de que existan seres.

Hay un ser necesario, fundamento de la existencia de los seres que llaman contingentes. ¿Y por qué hay ser necesario y seres contingentes y no habría de haber ni lo uno ni lo otro?

Demuéstrese la necesidad de la existencia de Dios independientemente de su relación como creador a las cosas creadas, su necesidad independientemente de la existencia de lo contingente, es decir, que tenga que existir un ser necesario haya o no seres contingentes. Siempre tendrá que partir de que existe algo y del hecho de la existencia deducen su necesidad. Pues, aplíquese directamente la necesidad a lo existente, a todo lo existente.

La necesidad implica la infinitud en el tiempo. Pero aun no admitida esta, no es más inconcebible el que una cosa pase del no ser al ser, mejor dicho, el que empiecen a existir cosas, que las cosas hayan tenido comienzo sin Dios que con él. La creación es tan inconcebible como la producción *ex nihilo* sin Dios. Si Dios no sacó el mundo de sí mismo, ni lo sacó de la nada, sino que la voluntad de Dios hizo que hubiera mundo, como esa voluntad no lo saca ni de sí misma ni de otro principio, no tiene relación con él.

Dirán que la existencia del mundo, el hecho de la existencia, es el principium cognitionis de la existencia de Dios y esta el principium essendi de la existencia del mundo, que lo contingente es el principium cognitionis de lo necesario así como este el principium essendi de lo contingente, pero tengamos en cuenta que para nosotros Dios no es más que el concepto de Dios, que es una exigencia de la razón, no un hecho concreto como cualquier representación sensible. Se me quiere probar la necesidad de admitir un ser necesario y como razón de esta necesidad lógica, de la necesidad de lo necesario, se me presenta el hecho de la existencia.

Una última razón debe ser una razón que se baste a sí misma, una razón que sea explicación de sí misma, un dato inmediato de conciencia o de realidad. Dios no es dato inmediato ni de conciencia ni de realidad. (FII, 40-42)

De este modo, insistía el controvertido pensador vasco en su pretensión de salvar la contingencia de los hechos, que no pasaba por buscar razones supremas a los fenómenos, sino por buscar esas razones en los fenómenos mismos. Sobre esta base, sentencia Unamuno desde su posicionamiento positivista, que tan inconcebible es que las cosas hayan tenido comienzo sin Dios como que lo hayan tenido con él, por tratarse de algo indemostrable. Sí cabría objetarle, como sugiere Nazzareno Fioraso, el haber

aceptado el valor “formal” de las nociones de “contingente” y “necesario”, negando en cambio su valor ontológico.⁸³¹

Por otra parte, no se cierra aquí la crítica de Unamuno en *Filosofía II* a la demostración de la teología escolástica de las pruebas de la existencia de Dios. Dicha crítica también la amplía aquí a la canónica distinción entre la esencia y la existencia de las cosas, es decir, entre su representación y el ser esta representación independiente de nosotros. Ante dicha distinción, la teología escolástica estima que preguntar cómo fueron creadas las cosas equivale a preguntar cómo pasaron de esencia a existencias. En cambio, para el pensador vasco: “La existencia es esencial a las cosas y no tiene sentido preguntar por qué existen.” (FII, 46) Desde ahí, prosigue:

Quando se pregunta cómo han sido creadas las cosas se separa mentalmente la existencia de las cosas de las cosas mismas, es decir, se hace lo que los escolásticos, distinguir entre su esencia y su existencia, entre el hecho y la idea en la representación. Existir una cosa es tener realidad fuera de nosotros, ser representación sensible, y llamamos la cosa a la representación misma. La esencia de una cosa es su concepto, su representación, y su existencia el ser esta representación independiente de nosotros en cuanto concientes. Así es que preguntar cómo fueron creadas las cosas es en realidad preguntar cómo pasaron de esencias puras a realidades, de ideas a hechos. Esto supone que las ideas producen los hechos y que ellas mismas no son hechos. Un Dios creador es un ser que da realidad objetiva fuera de él a sus ideas, pero estas ideas preexistían en él y al preexistir eran algo y algo distinto del Dios que las poseía, luego no sacó el mundo de la nada. Identificar a Dios con sus ideas es un absurdo. (FII, 45-46)

Aquí nos ofrece el joven Unamuno una nueva aportación, su negación de la *creatio ex nihilo* o “creación desde la nada”. Ello nos permite, además, aventurarnos a ensayar una nueva vía de articulación con su filosofía de madurez, en concreto, con su artículo “Plenitud de plenitudes y todo es plenitud” (1904), donde aludió igualmente al círculo vicioso y a las peticiones de principio en caen las pruebas escolásticas de la existencia de Dios.⁸³²

Estas son, en suma, las máximas en las que se mueve el joven Unamuno de cara a su crítica de las pruebas de la existencia de Dios que, como hemos visto, se ciñen fundamentalmente a dos principios escolásticos: Dios como primer motor y Dios como

⁸³¹ “Unamuno utilizza un’argomentazione di tipo scolastico: noi conosciamo Dio perché esistiamo, ed esistiamo perché esiste Dios. Ma, continua, il Dio che conosciamo è solo il concetto di Dio, ma un essere esistente solamente nella ragione non è un essere reale. Il giovane filosofo accetta, in un certo senso, il valore formale dei termini contingente e necessario, ma torna a negarne il valore ontologico: il Dio che io penso è formalmente necessario, ma è un ente di ragione, e quindi non può essere necessario ontologicamente, tali essendo solamente gli esseri esistenti.” FIORASO, Nazzareno. *El giovane Unamuno. Genesi e maturazione del suo pensiero filosofico*. Milano: Mimesis, 2008, p. 201.

⁸³² “no hay ni puede haber razón alguna primera y suprema de las cosas; es imposible en sí un primer porqué. / [...] La existencia no tiene razón de ser, porque está sobre todas las razones. Los que fundan la razón de la existencia en un Ser supremo absoluto, infinito y eterno, se mueven en una petición de principio, en un enorme círculo vicioso. Porque dicen que el mundo existe porque lo está creando Dios, e infieren que existe un Dios [...] para explicarse la existencia del mundo, y así existe mundo porque existe Dios, y existe Dios porque existe un mundo.” OCE, I, 1176.

ordenador. Tales principios, además, estarán también muy presentes en las críticas a las pruebas escolásticas que Unamuno desarrollará en su filosofía de madurez, si bien entonces se incorporan otras cuestiones. Así, en *Del sentimiento trágico de la vida* (1913), el problema de la inmortalidad del alma es planteado en estrecha relación con las pruebas de la existencia de Dios. En esa dirección, podemos concluir con Nazzareno Fioraso que a Unamuno nunca le convencieron las “supuestas” pruebas de la existencia de Dios, ni en su juventud ni en su madurez intelectual, al considerarlas una “petición de principio”.⁸³³ Para terminar, convendría añadir que buena parte de la crítica unamuniana ha deslegitimado el análisis que hizo Unamuno de las pruebas de la existencia de Dios, apelando como debilidades del mismo a su actitud de desconfianza hacia la razón y a su deficitaria formación en la filosofía escolástica.⁸³⁴ En cierto sentido, no les falta razón, ni en relación a sus textos de juventud, ni a los de madurez, pues Unamuno nunca llegó a penetrar del todo esta cuestión, sino que la acomodó de cara a sus intereses, como hizo con tantas otras cuestiones.

III.2.2.4. Muerte e inmortalidad

La mayoría de los estudios dedicados a la filosofía de Unamuno han señalado como elemento central de la misma el ansia de inmortalidad, a la cual llegó el pensador vasco desde el miedo a la muerte, concebida como posible extinción de la conciencia en la nada de que surgió. Tales estudios concuerdan, además, en subrayar que fueron la crisis espiritual de 1897 y la experiencia de anonadamiento que entonces padeció los

⁸³³ “Le ‘supposte’ prove, quindi, non convincono né convinceranno mai Unamuno, che le considererà sempre una petizione di principio ed un circolo vizioso. Le contra-prove che egli porta per giustificare questa sua avversione cambiano nel tempo, ma non cambia il radicale rifiuto che egli opporrà sempre di fronte a qualsiasi tentativo di provare razionalmente l’esistenza di Dio. Ma si deve sottolineare come questo rifiuto sia rivolto sempre e solo contro la ‘teologia razionale’ e mai, nemmeno nel pensiero giovanile, contro quella che, usando la terminologia della maturità, potremmo chiamare ‘fede cardiaca’.” FIORASO, Nazzareno. *El giovane Unamuno. Genesi e maturazione del suo pensiero filosofico*. Milano: Mimesis, 2008, pp. 206-207.

⁸³⁴ Julián Marías subraya a este respecto: “En su meditación acerca de Divinidad, Unamuno suele bordear caprichosamente el tema, y en ese caminar errabundo *yerra*, en efecto, con frecuencia. Su actitud de desconfianza en la razón, [...] le impide enfrentarse siquiera seriamente con el problema, y acepta sin más crítica su propia posición agnóstica. [...] El error radical de Unamuno no es tanto lanzarse por una vía descarriada como el cerrarse la posibilidad de acceso al tema de la Divinidad.” MARÍAS, Julián. *Miguel de Unamuno*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1950, p. 205. Asimismo, Sarasa San Martín ha señalado como claves del fallido análisis unamuniano de las pruebas de la existencia de Dios, “el trato inadecuado que otorga Unamuno a las pruebas tomistas, y que responde a un error [...] de perspectiva. En efecto, don Miguel, en lugar de examinar las pruebas clásicas como pruebas metafísicas que son, las analiza desde una perspectiva científica. Evidentemente, no existe correspondencia ni adecuación entre las dos perspectivas y, consiguientemente, el trato es inadecuado y equivocado. / [...] Tenemos la impresión de que se manifiesta en don Miguel una cierta desatención, descuido, *falta de estima* o valoración del contenido de las pruebas clásicas.” SARASA SAN MARTÍN, José. *El problema de Dios en Unamuno*. Bilbao: Diputación Foral de Vizcaya, 1989, p. 191.

motivos que desencadenaron el despegue de su filosofía de madurez. Por nuestra parte, estamos conformes en que dicha experiencia marcó un antes y un después en la trayectoria de su pensamiento. Sin embargo, echamos de menos que en estos estudios, salvo contadas excepciones, no se haya prestado suficiente atención a la antesala de esa crisis espiritual del 97. En esa dirección, nuestra intención aquí apunta a analizar cómo en los cuadernos de notas se anticipan algunos de los factores que motivaron el estallido de dicha crisis. Si en capítulos anteriores nos hemos ocupado del conflicto entre razón y fe en sus momentos germinales previos a la crisis del 97, aquí nos centraremos en la presencia del tema de la muerte y la inmortalidad en los manuscritos juveniles de Unamuno, incidiendo sobre cómo antecedieron igualmente al estallido de la crisis. Pero antes de adentrarnos en dicho análisis, es preciso realizar ciertas matizaciones. Estamos de acuerdo con los estudios que sitúan en la crisis de 1897 la fecha axial desde la cual se despliega la filosofía de Unamuno en su etapa de madurez. En efecto, fue entonces cuando el conflicto fe-razón, el problema de la personalidad, el miedo a la muerte, el anhelo de inmortalidad y el ansia de Dios se consolidaron como los referentes centrales de su pensamiento, pues nunca hasta entonces los había vivido de manera tan intensa. En el caso concreto del miedo a la muerte como anonadamiento, fue efectivamente durante la crisis del 97 cuando se consumó ese proceso de toma de conciencia, a partir de aquella experiencia onírica con la muerte que, en sus propias palabras, “me metió en angustias de muerte.” (OCE, VIII, 778) La diferencia fundamental entre sus reflexiones juveniles en torno a la muerte y las derivadas de la crisis del 97 radica en que estas últimas partieron de una vivencia angustiosa y dramática de la muerte, mientras que las primeras tienen un tono más sosegado, debido a que Unamuno aún no había padecido en su fondo íntimo la portentosa fuerza de la congoja espiritual. Sobre estas bases, vamos a indagar a continuación en los procesos internos que precedieron a este primer abordaje del problema de la muerte y la inmortalidad.

Comenzando por el origen de la presencia de la muerte en la biografía de Unamuno, podemos destacar en primer lugar el hecho de que su infancia se viese marcada por los diferentes fallecimientos que se sucedieron en su casa: el de su hermana María Jesusa, cuando él contaba con poco más de tres años; el de su padre, cuando tenía cinco años; y de su hermana María Mercedes, un año después. A este respecto, sugiere González Egido: “Para un niño del extraordinario grado de receptividad, como posteriormente demostraría ser Unamuno, estas muertes debieron afectarle y se debieron incorporar a su memoria infantil sensiblemente permeable, aunque no valorara

su real significado ni su trascendencia.”⁸³⁵ La muerte de su padre debió ser, sin duda, la experiencia más determinante, si bien, aunque en sus escritos autobiográficos alude a su padre en diversas ocasiones, apenas existen referencias a su defunción. Uno de los motivos de esta elusión puede estar en el hecho de que dicho fallecimiento aconteciese siendo él un niño, pues, a juicio de Unamuno, el niño vive “impávido a la muerte, como creyéndose inmortal”, ajeno en su conciencia al drama del tiempo. Sobre esto, escribió en la serie “Tiempos Antiguos” (1891):

Si es terrible en el niño el horror a la oscuridad y a lo desconocido, no le pasa lo mismo con la muerte.

Yo me acuerdo que cuando moría algún compañero de colegio íbamos a su entierro como a una fiesta, procurábamos llevar la caja, y el gozo con que una vez recibí y guardé un pedazo de cinta azul que yo llevaba. A los pocos días, todos le habíamos olvidado y en nuestros ánimos, repletos de vida, pero vida egoísta, no dejaba huella alguna la vista de la muerte.⁸³⁶

Fue con el salto a la adolescencia cuando empezó a cambiar su visión de la muerte, especialmente, a raíz del fallecimiento accidental de uno de sus compañeros del Instituto Vizcaíno, Jesús Castañeda, que debió tener lugar entre 1875 y 1876. En esa experiencia podemos situar su despertar a la conciencia de la muerte, según él mismo testimonia en sus *Recuerdos de niñez y mocedad* (1808): “Es un momento solemne cuando la muerte se nos revela por vez primera, cuando sentimos que nos hemos de morir. Recuerdo la impresión que me produjo la muerte de Jesús Castañeda, un muchacho compañero del colegio.” (OCE, VIII, 120)⁸³⁷ Aquella experiencia debió suscitarle su primera reflexión en torno a la muerte desde la convicción de que todos “nos hemos de morir”, incluido uno mismo. Coincidió este suceso además con su tránsito a su adolescencia, a la “pubertad del espíritu”, que es cuando por lo general asalta al ser humano la posibilidad de su propia muerte y emerge a la conciencia el carácter trágico de la existencia, como el mismo Unamuno advirtió en diferentes

⁸³⁵ GONZÁLEZ EGIDO, Luciano. *Miguel de Unamuno*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1997, p. 31.

⁸³⁶ EREÑO ALTUNA, José Antonio. “Tiempos antiguos” y “Tiempos nuevos” (1891-1892) de Unamuno, o la primera redacción de *Recuerdos de niñez y mocedad* (1908). *Letras de Deusto*, enero-marzo 1999, nº 82, vol. 29, p. 254.

⁸³⁷ Probablemente, no se trataba de un compañero del colegio sino del instituto, pues de este fallecimiento del tal Jesús Castañeda también tenemos noticia por las *Memorias* de José de Orueta, que coincidió con Unamuno en su paso por el Instituto Vizcaíno. Rememorando el curso de 1878-76, en que las clases se impartieron “en un caserón de la calle del Correo”, por no estar aún habilitado su edificio propio, Orueta recuerda que “la espera a las clases” se hacía en la calle, y que en una de esas esperas tuvo lugar el accidente de Jesús Castañeda: “Por cierto que recuerdo que pocos días después de empezar las clases y en una de esas esperas, cayó una piedra de un balcón de la casa de enfrente, sin duda resentida de algún efecto de la bomba, y mató a un compañero nuestro de latín, que se llamaba Castañeda, muy joven, dejándonos la más penosa impresión.” ORUETA, José de. *Memorias de un bilbaíno: 1870 a 1900* (prólogos de José María de Areilza y Ángel María Ortiz Alfau). Bilbao: El Tilo, 1993, p. 69.

ocasiones.⁸³⁸ Así pues, la muerte de aquel compañero del Instituto Vizcaíno, que coincidió con los primeros compases de su tránsito a la adolescencia, constituyó el primer paso en su toma de conciencia sobre la muerte, que no haría sino agudizarse conforme fueron medrando sus inquietudes intelectuales y sus tentativas de sugestión y elevación espiritual. El mismo Unamuno, en una carta a Alcides Argüedas del 28-XI-1928, situó en esta etapa de su adolescencia el origen de su inquietud por la muerte: “Este terrible problema del más allá me persigue, como una pesadilla, desde que entré en la pubertad...”⁸³⁹ En ese sentido, afirma Carlos Paris que Unamuno: “Desde la adolescencia vive la angustia del yo al borde de la nada...”⁸⁴⁰

Otra experiencia relativa a la muerte acontecida en estos años de adolescencia y que pudo ser igualmente decisiva, fue el fallecimiento en 1880 de su abuela Benita, con la cual le unían desde niño estrechos lazos y que murió a su lado, según informa González Egido.⁸⁴¹ Estamos conformes con este investigador en que debió ser una experiencia decisiva, pero no deja de resultar extraño que en sus posteriores reflexiones en torno a la muerte, Unamuno no aludiese a esta experiencia de la muerte de su abuela, al igual que tampoco lo hizo en relación a la muerte de su padre.

Continuando con esta búsqueda del origen de la *meditatio mortis* en Unamuno, hemos de señalar que también debió participar activamente en ello su crisis religiosa de 1883. A este respecto, hay que tener en cuenta que cuando el joven bilbaíno reconstruye el proceso de racionalización de la fe que inició en estos años y que desembocaría en la renuncia de la fe católica, alude repetidamente a que dicho proceso se inició con el dogma del infierno, pero incidiendo en que ya entonces y aun desde niño, sentía mayor temor ante la nada que ante el infierno.⁸⁴² Esta temprana revelación del fantasma de la nada, del no-ser, que reaparece durante su primera gran crisis religiosa sembrando en él

⁸³⁸ Sobre esto, escribió Unamuno en el artículo “El día de la infancia” (1936), que la infancia termina “cuando el niño descubre la muerte; que uno se muere. Porque antes, aunque vea morir a otro, o le vea muerto, no siente la muerte, no la descubre.” OCE, VII, 1154. En la misma línea, había apuntado antes en el artículo “La niñez de Don Quijote” (1932): “La niñez espiritual se acaba en el hombre cuando descubre la muerte, que hay que morir, al anunciársele la pubertad...” OCE, VII, 1249.

⁸³⁹ UNAMUNO, Miguel de. *Epistolario americano (1890-1936)* (edición, introducción y notas de Laureano Robles). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1996, p. 377.

⁸⁴⁰ PARIS, Carlos. *Unamuno: estructura de su mundo intelectual*. Barcelona: Anthropos, 1989, p. 110.

⁸⁴¹ “El mismo año de su traslado a Madrid murió su abuela Benita, [...] Pero no sólo murió, sino que murió a su lado, como él recordaría mucho tiempo después: ‘Mi abuela Benita Unamuno Larraza murió a mi lado, a mis dieciséis años: la primera muerte a que asistí.’ [...] La muerte de la abuela fue próxima y su conciencia y su memoria visual quedarían más afectadas que con las otras muertes de su vida. [...] Su futura filosofía tendría un buen apoyo en aquella experiencia íntimamente dolorosa e inolvidable. Morir no era cosa de los libros, sino de la vida.” GONZÁLEZ EGIDO, Luciano. *Miguel de Unamuno*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1997, p. 50.

⁸⁴² Cfr. pp. 166-168.

un pánico existencial, bien podría ser, como ha sugerido Serrano Poncela, otro de los puntos de origen de la *meditatio mortis* en Miguel de Unamuno.⁸⁴³

Una vez expuesto cómo estuvo presente en las vivencias del joven Unamuno su temprana preocupación por la muerte, vamos a ver el eco que dicha inquietud alcanzó en sus escritos de esta época. Para ello, nos centraremos aquí en los fragmentos relativos a la muerte recogidos en sus cuadernos de notas, dejando al margen aquellos primeros cuentos en los que había una presencia temática de la muerte, ya analizados en el bloque II de este trabajo.⁸⁴⁴ A la luz de nuestro examen de estos textos, podemos adelantar que la muerte fue objeto de reflexiones diversas por parte del joven Unamuno, si bien asumiendo posiciones variables respecto a la misma, como veremos.

Asimismo, el anhelo de inmortalidad también asomó en estos primeros escritos, no en los mismos términos ni con la presencia central que alcanzaría en su madurez, pero sí de forma embrionaria, en lo que podemos entender como la plataforma desde la cual el Unamuno maduro afrontó esta cuestión. Esto nos lleva a posicionarnos frente a Nazzareno Fioraso, que en su examen sobre la presencia del problema de la muerte y del destino de ultratumba del hombre en las reflexiones del joven Unamuno concluye que sendas cuestiones no fueron percibidas por él como un problema en estos años.⁸⁴⁵ Es cierto que la muerte y la inmortalidad no tienen aquí la centralidad que alcanzarán en su filosofía de madurez, ni se bañan del dramatismo agónico que adquirieron a partir de la crisis del 97, pero que ambas cuestiones están presentes en su horizonte de reflexión de esta época es algo que evidencian los textos que vamos a analizar a continuación.

La primera aparición de la muerte en los textos filosóficos del joven Unamuno corresponde al *Cuaderno V*, donde encontramos los siguientes fragmentos:

⁸⁴³ “toda la filosofía de Unamuno es una *meditatio mortis* [...] ¿Cuándo aparece esta preocupación? [...] Quizás corresponda al periodo de sus crisis religiosas juveniles...” SERRANO PONCELA, Segundo. *El pensamiento de Unamuno*. México: FCE, 1978, p. 112. Unas páginas más adelante, Serrano Poncela vuelve a insistir sobre lo mismo, señalando sobre el origen de la *meditatio mortis* como el gran tema de Unamuno: “No cabe preguntar cuándo aparece, pues es consustancial a su primera preocupación inteligente desde casi la adolescencia; diríamos desde que la crisis religiosa que determina su apartamiento del catolicismo familiar y tradicional.” *Ibidem*, p. 124.

⁸⁴⁴ Cfr. pp. 393-396 y 404-406.

⁸⁴⁵ “Il problema della morte e del destino dell’uomo non è percepito da Unamuno come un problema in questi anni. Egli se ne occupa poco o quasi solo quando tratta di filosofia morale, ma non ne sembra né ossessionato né terrorizzato. È certamente presente la constatazione che si deve morire ma niente di più, nessun tentativo romantico all’eternità.” FIORASO, Nazzareno. *El giovane Unamuno. Genesi e maturazione del suo pensiero filosofico*. Milano: Mimesis, 2008, p. 18. Más adelante, matiza, sin embargo, que si el tema de la muerte está presente en ciertos momentos, no sucede lo mismo con el tema de la inmortalidad: “Nonostante si la questione fondamentale di tutto il pensiero dell’Unamuno maturo, il destino dell’anima dopo la morte sembra non sia un problema che lo interessi nel periodo giovanile. Nei quaderni, infatti, si rintracciano pochissime riflessioni a riguardo, e rivolte per lo più ad un’analisi del problema della morte anziché sul tema del suo ‘superamento’,...” *Ibidem*, p. 175.

Somos y es el universo el verbo, la realización de la idea divina.
Cuando muramos, volveremos a idea. (CV, 20)

La idea como idea es infinita, en cuanto se realiza se limita. Porque realizar una cosa llamamos a limitarla en el tiempo y en el espacio.

No somos Dios en el sentido católico, porque en este sentido Dios es la idea pura, y nosotros somos la idea realizada.

Pero la realización de la idea, si no es Dios, es manifestación de Dios. Y la manifestación de Dios es distinta de Dios. [...]

Dios manifestado no deja de ser Dios.

[...] No somos más que ideas divinas.

¿Qué es morir? Cesar de estar limitado, realizado en tal limitación. Pero la idea permanece.

Existimos en la eternidad e infinidad de Dios. (CV, 25-26)

En primer lugar, conviene que nos detengamos a observar una coincidencia visible en los dos textos que acabamos de citar. Unamuno inicia sendos textos apelando a la condición del hombre en tanto que “realización de idea divina”, es decir, en tanto que “manifestación de Dios”, y que, como tal, es “idea limitada”. Asimismo, en ambos textos acaba apelando a la muerte, que concibe como retorno a la condición de idea divina y cese de esa condición de ser “limitado”. En todo ello, evidentemente, están muy presentes tanto su educación católica como su formación escolástica en la Universidad Central. Pero es necesario insistir en el hecho de concluya sendas reflexiones sobre la condición del hombre apelando a la muerte y, concretamente, a la “eternidad” que nos ha de esperar tras esta. A mi juicio, se trata de una señal inequívoca de cómo el problema de la muerte y la inmortalidad estaban ya entonces en la órbita filosófica del pensador bilbaíno, aunque no con los matices que adquirirá en un futuro próximo, sino desde la fuerte impronta del catolicismo.

Otro ejemplo de ello lo volvemos a encontrar en el mismo *Cuaderno V*, cuando unas páginas más adelante retoma estas consideraciones en torno a la muerte, pero llevándolas esta vez al terreno de la conciencia individual. Siguiendo igualmente una tesis escolástica, sostiene Unamuno que el hombre se constituye como conciencia cuando se sabe realización de una idea divina. Sin embargo, ¿qué sucede cuando deja estar realizado, es decir, cuando muere?

El hombre existe en idea en Dios. Realízale, ve o comprende su realización y a esto llamamos conciencia. Cuando deje de realizarse, ¿seguirá viendo su realización, es decir, tendrá conciencia? Imposible. Luego al morir, ¿pierde su personalidad? ¿Es que la tenemos? ¿Y qué es nuestra personalidad? (CV, 28)

Aquí deja Unamuno abierta una cuestión que será fundamental en el devenir de su pensamiento en torno a la muerte y la inmortalidad, y es que concibe la muerte como tragedia en tanto que constituye la posibilidad de la extinción de la conciencia individual, de la personalidad. Eso fue precisamente lo que desencadenó el miedo a la

muerte en el Unamuno de la crisis del 97 y lo que puso en pie su filosofía de la inmortalidad. Pues bien, en este cuaderno escrito entre 1881 y 1883, dicha problemática se encuentra ya en estado embrionario. Por otra parte, el que en el fragmento citado deje abiertas estas cuestiones lo consideramos de suma importancia, por cuanto supone que habrá de retomarlas en el futuro, como de hecho haría, alzándose la supervivencia de la conciencia individual en el objetivo central de su filosofía. Es por ello que interpreto este texto como una primera simiente de lo que vendrían a ser sus congojas espirituales en torno a la muerte y la inmortalidad del alma en cuanto conciencia individual.

Si pasamos al cuaderno *Notas entre Madrid y Bilbao*, también aquí encontramos un texto sorprendente en relación a la muerte, que alcanzará gran significación no tanto en relación a la obra de Unamuno, sino más bien a su vida. Se trata de un fragmento donde alude a un sueño que había tenido sobre la muerte de un hijo suyo.

Una noche bajó a mi mente uno de esos sueños oscuros, tristes y lúgubres que no puedo apartar de mí, que de día soy alegre. Soñé que estaba casado, que tuve un hijo, que aquel hijo se murió y que sobre su cadáver que parecía de cera dije a mi mujer: “¡mira nuestro amor, dentro de poco se pudrirá, así acaba todo!” (NMB, 14)⁸⁴⁶

El texto es inquietante no solo por ser reflejo del alcance que ya por entonces tenía en Unamuno el miedo a la muerte, sino sobre todo por su carácter premonitorio, ya que, como sabemos, uno de los factores determinantes en el estallido de la crisis espiritual de 1897 fue la enfermedad (una hidrocefalia, consecuencia de una meningitis) que uno de sus hijos, Raimundo Jenaro, padeció poco tiempo después de nacer. Por otra parte, decimos que este suceso fue un factor determinante en la crisis del 97 porque el pensador vasco llegó incluso a interpretar la enfermedad de su hijo como una especie de castigo divino por su alejamiento de la fe, por su impiedad.⁸⁴⁷ Finalmente el niño, que había nacido en enero de 1896, murió en 1902, cumpliéndose así el terrible sueño

⁸⁴⁶ Emilio Salcedo, al ocuparse de la muerte de “Raimundín”, también da cuenta de este sueño, interpretándolo en los siguientes términos: “Es la presencia de la muerte en la casa y el cumplimiento de un temor hace años presentido.” SALCEDO, Emilio. *Vida de Don Miguel*. Salamanca: Anthema, 1998, p. 95. Sin embargo, la fuente que utiliza no es el cuaderno *Notas entre Madrid y Bilbao* sino, según dice, una carta a Concha sin fecha de la etapa de su noviazgo. Lo curioso es que, a continuación, recoge el texto arriba citado exactamente igual, pese a provenir de otra fuente. La única explicación que encontramos a ello es que Unamuno probablemente transcribiera la anotación de aquel sueño del cuaderno en una de sus cartas a Concha, pero la susodicha carta no la hemos localizado.

⁸⁴⁷ En una carta a Leopoldo Gutiérrez Abascal de mayo de 1897, le dice sobre su hijo Raimundo: “Mi pobrecito vive idiota, en completa oscuridad, tal vez por culpa de mi soberbia mental.” V. V. A. A. *Cartas Íntimas. Epistolario entre Miguel de Unamuno y los hermanos Gutiérrez Abascal* (recopilación, introducción y notas de Javier González Durana). Bilbao: Eguzki, 1986, p. 54. A este respecto, Cerezo Galán ha subrayado a propósito de la enfermedad del niño: “Aquella convivencia con la muerte, amenazante e inminente, fue el hecho decisivo. A su contacto, Unamuno sintió renacer su sentimiento de culpa, como si él hubiera emponzoñado la fuente de aquel amor. [...] Muy probablemente vería en la enfermedad del pequeño el castigo a la ‘soberbia de la vida’, que le había llevado a perder la fe.” CERESO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 229.

premonitorio que tuvo Unamuno entre 1884 y 1885, a juzgar por la datación del cuaderno. Al margen de esto, lo que nos interesa subrayar aquí es que podemos interpretar el fragmento citado y el sueño que le dio origen como evidencia de que esta amenaza de la muerte planeaba sobre él desde mucho antes de la crisis del 97.

Para terminar con el análisis de este cuaderno, vamos a ver otras reflexiones del joven Unamuno en las que se percibe esa presencia constante de la amenaza de la muerte y su esperanza en la inmortalidad.

Siempre he sido muy dado a pensar en la muerte y es porque vivo entre aficiones muertas, entre libros que parecen cadáveres y con ideas que parecen esqueletos.

Toda la vida esperando y cuando ésta se acaba llega el día de las bodas y entonces el hombre se desposa con la gloria. Les sirve de techo el cielo, de día azul y negro de noche, de lecho el nicho frío y duro del cementerio y allí convertido en esqueleto sucio tiene junto a sí la gloria, fría, seca, muerta, cuyos besos no le devuelven la vida y cuyas caricias no sacuden el sueño eterno. ¿Qué importa que el mundo le alabe, que canten su consorcio con la gloria los poetas, que se festeje elevándole un soberbio mausoleo? ¿Oye acaso los cantos de los poetas, las alabanzas de las gentes?

¡Cuánto duele, más suave y más tierno es tener en la vida una compañera viva, de sangre y alma que ría cuando nosotros reímos, nos enjague las lágrimas si lloramos, nos dé calor cuando el alma siente frío, nos temple cuando el espíritu se abrasa! Y luego, más allá del último día, la calma tranquila de la eterna noche serena, un cielo sin nubes, ¿quién sabe qué más?

Porque yo espero volver a encontrar más allá mis amores todos, eternos, sencillos, llenos de vida y dulzura. (NMB, 52-53)

En este texto podemos destacar, en primer lugar, que Unamuno se mueve aquí en el dilema entre la felicidad terrena y la postergación de la vida a la gloria eterna, ya analizado en este trabajo. Ahora bien, en relación a la muerte y la inmortalidad, que es lo que aquí nos ocupa, lo fundamental es el reconocimiento que hace de su tendencia a “pensar en la muerte” y, sobre todo, la negación que desarrolla a propósito de la inmortalidad de la gloria, que califica de “fría, seca, muerta”. En esto último, podríamos ver el germen de su rechazo a lo que en su madurez denominó la “sombra de la inmortalidad”, es decir, la inmortalidad del “eterno nombre y fama” o “inmortalidad aparential”, que Unamuno oponía a la “inmortalidad sustancial del alma”.⁸⁴⁸

El tema de la muerte continuó gozando de un importante protagonismo como objeto de sus meditaciones filosóficas en el *Cuaderno XVII*, que alberga una interesante reflexión a propósito de la inutilidad de la facultad racional ante la muerte, al considerar el joven Unamuno dicha cuestión competencia más bien del sentimiento que de la razón.

La razón dirá todo cuanto quiera, pero ¿qué fuerte y recio nos habla el sentimiento cuando pensamos en la muerte? Es tristísimo que se anonaden de un golpe todas nuestras ideas con tanto cuidado recogidas, todos nuestros amores y deseos, todas nuestras esperanzas. ¡Ay del día en que el género humano deje de creer en una vida de ultratumba! (CXVII, 29-30)

⁸⁴⁸ Para el análisis de esta vía hacia la inmortalidad: Cfr. pp. 1001-1003.

Estamos, a mi juicio, ante un texto fundamental, no solo por la invalidación de la facultad racional ante el problema de la muerte, sino también por la equiparación de ésta con el anonadamiento de la conciencia, que es sentido por Unamuno aquí como drama existencial, y por la articulación de este drama con la fe en la inmortalidad, en la “vida de ultratumba”. ¿No podría ser este el punto de arranque de la filosofía de la inmortalidad que Unamuno empezó a desarrollar a partir de la crisis del 97? Por mi parte, considero que así lo prueban algunos textos de madurez, como el artículo “Sobre la europeización” (1906), donde después de ensalzar el culto español a la muerte, afirma que “esto [la muerte] no es cuestión de razones, sino de sentimientos.” (OCE, III, 928) Sobre estas bases, entiendo que el problema de la muerte y la inmortalidad late en germen en estos escritos juveniles de Unamuno, cuya conciencia no era entonces ajena a tales problemáticas. Y ello, pese a que él mismo lo desmiente en algunos textos autobiográficos, como cuando en el *Diario Íntimo* (1897) lanza una mirada retrospectiva a sus años juveniles y afirma que por entonces no pensaba en la muerte.⁸⁴⁹ Sin embargo, los textos juveniles que acabamos de ver y otros que iremos sacando aquí a la luz hablan en otra dirección, apuntando a la presencia constante de esa amenaza que constituye la muerte. Eso sí, conviene insistir en que estos planteamientos en torno a la muerte y la inmortalidad están aquí en estado embrionario, lo cual explica la variabilidad de sus reflexiones al respecto en otros textos juveniles de la misma época. De hecho, en este mismo *Cuaderno XVII*, inmediatamente después del texto citado, plantea una reflexión en torno a la muerte muy distinta, cercana más bien a una visión senequista.

Aunque la verdad es que, perdido el miedo a la muerte, que según aseguran algunos nada tiene de dolorosa, y perdida la creencia en otra vida, el hombre buscará en esta su felicidad verdadera. Para esto es menester que la humanidad deje de ser un niño regido por el miedo del porvenir. Cuando tenga madurez y seso procurará adaptarse al medio en que vive y el realismo hará alegre y llevadero este sueño de un día. El hombre nacerá y soñará como pueda y se dormirá después a descansar. Indiferente entre ser o no ser, verá tranquilo alejarse la vida y llegar la muerte. Pero esto no llena los insaciables deseos e inacabables aspiraciones de los hombres, que más allá y siempre más allá jamás nos hartamos. (CXVII, 30)

⁸⁴⁹ “Vivía dormido, sin pensar en tales cosas, perdido en mis proyectos y mis estudios, confiado en la razón, como viven otros. Vivía alegre y animoso, sin pensar en la muerte más que como se piensa en una proposición científica y sin que su pensamiento me diera más frío ni calor [...] He vivido como viven los más de mis amigos, dejándome vivir y soñando en dejar algo y en aportar mi partecilla a la obra del progreso. He vivido discutiendo la filosofía, arte y letras, y como si todo esto fuera eterno. He vivido como viven los que se llaman sanos de espíritu, fuertes de él, equilibrados y normales, considerando a la muerte como a una ley natural y necesario condición de la vida. / Y he aquí que ahora no puedo vivir así y veo esos años de ánimo, de brios de lucha, de proyectos y de alegría como unos años de muerte espiritual y de sueño.” OCE, VIII, 836-837.

Lo que queremos subrayar es que Unamuno está aquí en un proceso de formación y búsqueda, tal y como hemos reiterado a lo largo de este trabajo. De ahí los vaivenes de sus consideraciones filosóficas, tanto en torno a la muerte y la inmortalidad, como a otras cuestiones, lo cual nos obliga a andar con suma cautela ante los textos de esta época. No obstante, esta oscilación no debe ser óbice para observar qué planteamientos tienen más constancia en sus escritos juveniles, pues ese criterio nos puede acercar a determinar qué planteamientos filosóficos fueron arraigando en él con mayor solidez, convirtiéndose en plataformas de su filosofía de madurez, y a distinguirlos de los que fueron reflexiones pasajeras.

Continuando con este recorrido por los escritos filosóficos juveniles de Unamuno en torno a la muerte y la inmortalidad, la siguiente parada nos lleva al *Cuaderno XXIII*, donde podemos ver al pensador vasco aún más imbuido de la funesta trampa del tiempo. Así lo reflejan sus reflexiones en torno al destino de la conciencia individual y el estilo cada vez más dramático con que las aborda, como la siguiente:

Como el árbol se seca en el otoño, así se agostan todos los jugos de juventud, generaciones viejas, sólo las queda la triste ilusión de morir.

Todos los días se aprende algo nuevo, pero todos, cuando el Sol se hunde tras los montes, se encuentra el espíritu con un día de menos. (CXXIII, 18)

Este *Cuaderno XXIII* es, a mi juicio, el más ilustrativo de cara a la creciente toma de conciencia por parte del joven Unamuno de la muerte y del destino individual del hombre, no solo por la constancia de las alusiones, sino también por la hondura de las mismas.

Pasa todo momento que de suyo es pasajero y así como pasamos de la muerte a la vida, de la nada al ser, así pasaremos de la vida a la muerte, del ser a la nada. ¿Dónde dormía yo antes que abriera mis ojos a este mundo? ¿Dónde estaba envuelto el espíritu que se inflama? ¿Para qué pensar en la muerte?, dicen; y yo digo: ¿para qué pensar en la vida? (CXXIII, 31-32)

Aquí podríamos situar otro posible punto de partida de la *meditatio mortis* de Unamuno que, como antes advertíamos, la mayoría de los investigadores ubican en la crisis de 1897. Insistimos en que la diferencia radica en que la crisis del 97 supuso una vivencia dramática de su miedo a la muerte, mientras que en los cuadernos juveniles mantiene una visión más serena, menos angustiada de la muerte. Una posible explicación de estas diferentes actitudes que asumió ante la reflexión sobre la muerte nos la ofrece Allen Lacy, que remite a la fecha de 1886, cuando escribió este *Cuaderno XXIII*, para ubicar el origen de sus meditaciones sobre la muerte. Desde ahí, incide en que la imposibilidad de abordar estas meditaciones desde el positivismo fue lo que

empujó al filósofo vasco a alejarse de dicho paradigma.⁸⁵⁰ Curiosamente, fue en este *Cuaderno XXIII* donde Unamuno empezó a matizar su positivismo, como ya vimos. Puede que no sea casualidad, por tanto, que esa serenidad para pensar en la muerte que late en este *Cuaderno XXIII* coincida con lo que el Unamuno agónico del 97 reclamaba para sí, invocando desde ahí a la fe en Dios y en la inmortalidad para poder soportar el peso de la existencia, tal y como queda recogido en el *Diario Íntimo*: “Quiero consuelo en la vida y poder pensar serenamente en la muerte. Dame fe, Dios mío, que si logro fe en otra vida, es que la hay.” (OCE, VIII, 785) Sobre estas bases, entiendo que el *Cuaderno XXIII* nos ofrece las semillas de la *meditatio mortis* en Unamuno, que irían germinando conforme evolucionara su pensamiento, siendo en su madurez donde se consolidaría ya su tesis sobre la necesidad de meditar sobre la muerte como principio de libertad y como camino hacia la sabiduría y hacia la serenidad del espíritu.

Unas páginas más adelante, el mismo *Cuaderno XXIII* alberga otra interesante reflexión a propósito de la *meditatio mortis*, en la cual vuelve a insistir el pensador vasco en la conveniencia del pensar en la muerte pese al sufrimiento inherente a dicha meditación. Ese sufrimiento deriva, a su juicio, del contraste con la belleza de la vida, que se revela temporal y efímera frente a la condición eterna de la muerte.

Un día te acostarás para no despertar y todos tus afanes quedarán enterrados en la sombra del sueño eterno. Pone pavor pensar en ello, pero conviene hacerlo a menudo. Cuanto más hermosa es la vida tanto más negra es la muerte. Nada conozco más amargo que pensar en ella en los momentos que más gozamos de la vida, y cuando el flujo de diversos sucesos llena el alma de alegría, luz y dicha pasa la imagen de la muerte por la mente como si una nube negra, muy negra llenara el mundo de tinieblas en la tarde más hermosa de la primavera. Tanta belleza y tanta hermosura como alegra nuestra tierra y refresca nuestro corazón pasará como pasa el día más bello de la vida, y los ojos llenos de vida encendidos por la llama del amor quedarán en hueso cóncavo donde los gusanillos harán su nido para celebrar sus amores. Todo pasa, pasa muy de prisa, sólo la calma tranquila de la conciencia pacífica queda y ve tranquila arribar el último momento de la vida. Gozar de la vida es santo y bueno, ¿qué importa que concluya? Más allá volveremos a vernos. Vale más creer que desesperar, que la esperanza en el más allá dulcifica la vida e ilumina las tinieblas y se ama con más intenso ardor y más íntima delicia cuando se espera ver rejuvenecer este amor y vivir en primavera eterna los siglos de los siglos. (CXXIII, 69-70)

Nuevamente, el joven Unamuno articula aquí la necesidad de pensar en la muerte con la necesidad de la fe en la inmortalidad, compaginando la fe en la salvación de la doctrina católica con una actitud senequista ante la muerte.⁸⁵¹ Eso sí, las distancias

⁸⁵⁰ “this question points up the importance of Unamuno’s meditation on death for the development of his philosophical sensibility away from positivism.” LACY, Allen. *Miguel de Unamuno. The rhetoric of existence*. The Hague: Mouton & Con, 1967, p. 61.

⁸⁵¹ Apelamos a una actitud “senequista” porque Séneca entendió la filosofía como un medio de prevención del ánimo de cara a aceptar la muerte como parte de la vida. Según él, la razón, antes de explicar la vida, es medio para soportarla, alivio y consuelo ante la desvalida e irremisible condición finita del hombre. En ese sentido, concibe el filósofo cordobés la figura del sabio como aquel que, una

en este punto con su filosofía de madurez son claras, pues afirma aquí que “vale más creer que desesperar”, mientras que en *Del sentimiento trágico de la vida* (1913) sostendrá que es del “abismo de desesperación” de donde ha de brotar la esperanza y la fe en la inmortalidad.⁸⁵²

No es esta, por otra parte, la única aparición del problema de la inmortalidad en el *Cuaderno XXIII*. Al comienzo del mismo nos encontramos con un texto sobre el cual, pese a su amplitud, también merece la pena detenernos, pues contiene en germen el anhelo de inmortalidad que presidirá la filosofía de Unamuno en su madurez.

Y así como es preciso admitir un mundo de hechos puros, de hechos no ideas, o sea, hechos inconcientes, desconocidos e inconcibles como condición necesaria de los hechos concientes, así un mundo que nada tiene de hecho, algo sobre la experiencia como lo inconciente está bajo la experiencia. Un mundo subconciente y otro mundo superconciente. No lo afirmo, pero no puedo negarlo, la crítica no llega hasta ahí y el hombre tiende a ese mundo superconciente, el cual tiene un valor aunque solo sea como término de una tendencia. Y ¿qué autoriza a negar que un día pueda realizarse ese mundo superconciencia y vuelva a resucitar todo lo pasado, hoy hundido en las profundidades de lo inconciente? Si nada se pierde, si todo persiste, ¿por qué mi yo, mi caro yo, no ha de persistir para resucitar el día del triunfo final de la Conciencia? [...]

Yo llevo en mí todo un mundo del pasado, las ideas y tendencias de todas las generaciones que me precedieron, todo lo que ellos conciente o inconcientemente recibieron, y el día que la Conciencia triunfe, ¿no ha de resucitar este mundo del pasado y volver a la vida, aunque sólo sea a una vida ideal, las pasadas generaciones?

¿Quien sabe...? Siempre es bueno consolar la fe, darle al hombre esperanza y que crea. Es imposible la vida sin ideal, imposible sin fe, y el hombre busca siempre la eternidad de su yo, de su querido yo.

Heredamos el cuerpo de los padres, ¿por qué no hemos de heredar su alma? El alma es una función del cuerpo, nacemos con un alma inconciente, en que las ideas que en nuestros padres fueron concientes son en nosotros inconcientes. ¿Por qué no han de resucitar las generaciones pasadas? Por eso se encadenan las generaciones, por eso y para eso.

Nada muere, todo es inmortal, inmortal la materia, inmortal la forma.

Morir es pasar un hecho de conciente a inconciente, la idea lo mismo, y el día del triunfo todo lo pasado resucitará. (CXXIII, 9-11)

En relación al problema de la inmortalidad en Unamuno, este texto es central. En primer lugar, porque pone en estrecha relación a la inmortalidad con el yo, subrayando que al hombre le preocupa la inmortalidad en tanto que redención de la caducidad de su yo individual, de su conciencia: “el hombre busca siempre la eternidad de su yo”. Y en segundo lugar, porque insiste en la necesidad del ser humano de albergar esa esperanza. En ese sentido, hablaba en el texto citado del *Cuaderno XXIII* de “la esperanza en el más allá” y abogaba porque “vale más creer que desesperar”. En suma, es aquí donde Unamuno establece, acaso por vez primera, que el hombre necesita de la fe en la

vez que ha asumido la muerte como parte de la vida y le ha perdido el miedo, alcanza la disposición para el buen vivir. Cfr. ZAMBRANO, María. *El pensamiento vivo de Séneca*. Madrid: Cátedra, 1992.

⁸⁵² “Y el que me siga leyendo verá también cómo de este abismo de desesperación puede surgir esperanza, y cómo puede ser fuente de acción y de labor humana, hondamente humana, y de solidaridad, y hasta de progreso, esta posición crítica.” OCE, VII, 185.

inmortalidad. Tanganelli, sin embargo, sostiene a propósito de este *Cuaderno XXIII* que “lo que angustia a este joven no es exactamente la cuestión de la inmortalidad del alma”, de modo que “el drama religioso bosquejado en esta libreta no tiene valor sustantivo y autónomo, acaso ni siquiera es posible hablar de drama:...”⁸⁵³ Por nuestra parte, no estamos de acuerdo con esta interpretación. Ahora bien, aun aceptando la presencia aquí del anhelo de inmortalidad, ello no implica que estemos ante su concepción definitiva, que no alcanzará su desarrollo hasta años más tarde. Pero sí estamos ante la fase germinal de ese anhelo, que ya aquí contiene sus notas fundamentales.

Por otra parte, Unamuno anticipa también en el texto citado su teoría de la conciencia innata heredada, que seguirá desarrollando en este mismo cuaderno.⁸⁵⁴ Se trata además de una teoría que mantuvo en su filosofía de madurez, aunque con ciertas variaciones, como podemos apreciar en el artículo “Pepachu” (1915), donde insiste en la posibilidad de que tengamos “impresiones heredadas”, no conceptos ni ideas, sino impresiones que se grabaron en el corazón de nuestros antepasados y que perviven en nosotros.⁸⁵⁵ Entre la crítica, Sánchez Granjel se ha ocupado de esta teoría, focalizándola en el caso de Unamuno en torno a las “ideas madres” y vinculando este planteamiento unamuniano con el “inconsciente colectivo” de Carl Gustav Jung.⁸⁵⁶ A lo que no se refiere Unamuno en estos textos de madurez, como sí hace en el *Cuaderno XXIII*, es a la resurrección del “mundo del pasado” el día del “triunfo final de la Conciencia”.

De lo que no cabe duda, a la luz de los textos que estamos viendo del *Cuaderno XXIII*, es que el problema de la muerte estaba ya por entonces muy presente en la agitada conciencia del joven Unamuno, y que este buscaba por todos los medios a su alcance escapar del terror a la muerte. A este respecto, uno de los medios a que se agarró para ello, según se deduce de este mismo cuaderno, era entregarse a la vida activa.

⁸⁵³ TANGANELLI, Paolo. *Unamuno fin de siglo: la escritura de la crisis*. Pisa: ETS, 2003, p. 92.

⁸⁵⁴ De hecho, poco después, recoge al mismo respecto: “Idea innata quiere decir idea heredada. Todo se debe a la experiencia, los hechos a la individual, las ideas innatas y primeros principios a la experiencia de las generaciones. Según se ha ido formando el hombre se ha ido formando su alma, conjunto de disposiciones del organismo, formas intuitivas a priori.” CXXIII, 11.

⁸⁵⁵ “No, ideas no; sino realidades innatas y heredadas, como la carne que reviste a nuestro espíritu.” OCE, VIII, 355.

⁸⁵⁶ A propósito del artículo “Pepachu”, escribe Sánchez Granjel: “Unamuno se aproxima, de algún modo, a [...] la doctrina junguiana del inconsciente colectivo, que define la herencia, y ésta es la opinión de Jung, como ‘el alma de la humanidad’, ‘la herencia psíquica colectiva’...” SÁNCHEZ GRANJEL, Luis. *Psicobiografía de Unamuno*. San Sebastián: Real Sociedad Bascongada de Amigos del País y Ministerio de Educación y Cultura, 1999, pp. 60-61.

Solo hay un medio de evitar el terror de la muerte y las angustias del deseo, hundirse en la vida activa, olvidar todo lo suprasensible, origen de dolores, y obrar bien, porque así se gusta de la vida y si hay un más allá veremos tranquilos acercarse la muerte.

La vida de la acción compensa al hombre de las tristezas de la vida del pensamiento, si la vida teórica es triste, la práctica es pasadera, [...] El hombre cuando piensa en la vida y en la muerte tiembla y se asusta, cuando vive sin pensar en que vive a las veces goza y se alegra. El que hace el bien no necesita pensar en la muerte, la vida le es agradable aunque sea corta, la muerte no le asusta aunque sea eterna. En la ciencia no hay consuelos, pero los hay y grandes en la práctica del bien. (CXXIII, 73-74)

A mi juicio, debemos entender este texto partiendo de que los testimonios que recogen estos cuadernos son, en muchas ocasiones, fruto de estados de ánimo pasajeros. Probablemente, cuando redactó este fragmento, Unamuno atravesaría un momento en el que sentía con especial dolor la angustia derivada del pensar en la muerte. De ahí que, si en otras partes del *Cuaderno XXIII* subraya la necesidad de pensar en la muerte, como vimos unas páginas atrás, ahora plantea como vía alternativa alejarnos de tales pensamientos y hundirnos en la vida activa en pos de la felicidad. Por otra parte, esa entrega a la vida activa también era considerada por el joven Unamuno una vía hacia la inmortalidad, tal y como quedará reflejado en un cuaderno posterior, el *Cuaderno XXXI*:

Así es la conciencia, para un hombre que todavía vive de la ilusión religiosa, la conciencia es la compañera que le llevará al Paraíso, a ver a Dios, para un hombre maduro ya, espiritual, es la madre de sus buenas obras. En rigor, ninguno de los dos se engaña, la felicidad que el amor nos promete, ¿es algo más que el perpetuarnos sobre la tierra, hacer inmortal nuestro espíritu? (CXXXI, 19)

Esa misma línea siguen las últimas consideraciones del *Cuaderno XXIII* en torno a la muerte y la inmortalidad, en las que Unamuno vuelve a insistir en el terror que ocasiona al hombre el pensar continuamente en la muerte. Sin embargo, su conclusión ahora no apunta a la entrega a la “vida activa”, sino de nuevo a la fe en la inmortalidad.

No sé por qué pasa la imagen de la muerte tan a menudo sobre mi frente, cuando está más ardiente y cálida, cuando más entregado estoy a las delicias de mi vida.

Así como ha venido la primavera tras el invierno, pasará también para volver otra vez y otra vez pasar y un día me dormiré, la primavera volverá pero yo no volveré a verla. Sobre mi sepulcro volverá el Sol a lucir y calentar la tierra que me cubra, en ella volverá a brotar la vida y este mismo corazón que hoy salta y se alborozaba al llegar el Sol y la estación de la vida brotará en la flor de cualquier planta olvidada. El aire fresco acariciará sus pétalos, pero a mis ojos rodeará la noche segura, triste y eterna. ¡Ah! Si hay más allá una primavera, de Sol espléndido, de exuberante vida, de amor eterno, siempre viejo y siempre renovado. ¿Quién me impide soñar y soñar cuanto yo quiera? (CXXIII, 76)

En adelante, la presencia de la muerte y la inmortalidad, aunque de forma inconstante, seguirá emergiendo en los escritos del joven Unamuno, fruto de sus reflexiones de aquel tiempo. Así, en la *Carta a Juan Solís* vuelve a aparecer su esperanza de que la muerte no suponga la extinción de la conciencia individual, es decir, su fe en la inmortalidad: “espero después de morir algo, la continuación de la conciencia, sin arrogarme la vanidad de hacer de la esperanza dogma, así como espero

muchas cosas para este mundo, pero no las profetizo y aseguro que se cumplirán. Esta es la fe más robusta.” (CJS, 12) Esta temprana *meditatio mortis* aparece también en uno de los artículos que dedicó a Pompeya tras el viaje que realizó allí en 1889, el titulado “Pompeya (Divagaciones)”, que publicó en *El Nervión*, el 12-VI-1892. Aquí traslucen las evocaciones de la muerte provocadas por su visita a las ruinas de Pompeya, que debió ser una experiencia muy sugestiva para su espíritu, a juzgar por el texto con que cierra este artículo:

Contemplando las ruinas de Pompeya y frente a ellas su verdugo que lanza bocanadas de aliento de la Madre Tierra, se siente que es la muerte un accidente de la vida, como en la desolada campiña romana, junto a las ruinas que se tienden al pie de los montes sabinos, se oye cantar a la cigarra la eternidad de la vida y lo vano de la gloria. (OCE, I, 517)

Precisamente a partir de este texto, sostiene García Blanco: “Ese paraje, tan cargado de historia, se le presenta a los ojos inquisitivos del vasco como un cadáver despojado de sus adornos, como una víctima del Vesubio, su verdugo, todo lo cual le llevará a una temprana *meditatio mortis*, en la que ésta, la muerte, es considerada como un accidente de la vida.”⁸⁵⁷

Volviendo sobre los cuadernos de notas, Unamuno cierra sus meditaciones íntimas en torno a la muerte y la inmortalidad con un texto decisivo, recogido en el *Cuaderno sin título* y al que dio por título precisamente “La muerte”. El texto en cuestión comienza con la siguiente sentencia:

Hemos creado un mundo de ultra-tumba, un mundo ideal que rige y gobierna nuestra vida, ¿qué importa que después de muertos no halleemos ese mundo? Ese mundo se ha hecho para servir de aliento y luz a éste, cuando de este salimos, ¿qué nos importa del otro?

Aunque un desgraciado, a quien el pensamiento de otra vida le haya consolado en esta, al morir vuelva a la nada de que salió, ¿dejará de haber consolado la esperanza y el espejismo de la vida de ultratumba y dejará de consolar a los desgraciados que tras él vengan?

Escribimos estas líneas persuadidos de que no tendrán, de que no pueden ni deben tener bastante para destruir en espíritu algo verdaderamente creyente la fe en la vida eterna. Escríbase lo que se escriba y razónese lo que se razone, creerán en la vida futura todos los que necesitan creer en ella.

La fe en la vida eterna es una verdadera fe, una fe que engendra, no que se limita a recibir su dogma. (CST, 56-57)

Como vemos, Unamuno consolida aquí lo que había venido esbozando en los cuadernos anteriores, la fe en la inmortalidad del alma, cuya virtud radica en su capacidad de “consuelo” para el que tiene fe y precisa alejarse del tormento de la muerte en tanto que extinción en la nada. Eso es lo que justifica, según se desprende de este cuaderno, la fe en la inmortalidad del alma. Y términos próximos se expresó asimismo en *Del sentimiento trágico de la vida* (1913), si bien en dicha obra sustentó esa fe en el

⁸⁵⁷ GARCÍA BLANCO, Manuel. *En torno a Unamuno*. Madrid: Taurus, 1965, p. 390.

“escepticismo vital”, en la “salvadora incertidumbre” derivada del choque entre razón y la fe, o mejor dicho, entre “la razón y el deseo”.⁸⁵⁸ Pese a esta diferencia, la “fe en la vida eterna” en cuanto trasunto de la fe en la inmortalidad del alma, es en ambos casos ante todo “consuelo”, medio para forjar esperanza y para poder soportar la existencia, manteniendo lejos la amenaza de la muerte en tanto que extinción en la nada.

Por último, el *Cuaderno sin título* también alberga un texto en el que Unamuno continuó reflexionando sobre esa idea de la muerte, en concreto, sobre el pavor que suscita la sola idea de pensar que al morir volveremos a la nada de que salimos, y sobre en qué medida ese miedo es el desencadenante de la fe en la inmortalidad del alma.

Terrible es la consideración de la nada de ultra-tumba, aún más terrible que la del mismo infierno. Un sueño sin ensueños, eterno, infinito, en que no volveremos a recobrar nuestra conciencia.

Solo perece el pobre yo, dicen, nuestra substancia es eterna. Pero, ¿no es ese yo la substancia de nuestro mundo, el mundo todo?

El pensamiento de que con la muerte termina para nosotros todo, unido al sentimiento del ideal, dará al hombre su más elevada idealidad moral. El perfecto y absoluto altruismo, la santa caridad solo con tal idea puede hermanar. Mientras cultivamos la virtud para recoger sus frutos en la vida de ultratumba, será una virtud egoísta, como todo lo conciente. Sólo sacudiéndola de la conciencia y volviéndola al terreno de lo inconciente, de lo espontáneo, de las necesidades del sentimiento de que brotó, será virtud santa y desinteresada.

Entre tanto el mismo fondo inconciente que nos impulsa a la compasión, a la caridad, a la virtud, ese mismo fondo es la voluntad del ideal y crea en la conciencia para interesar a esta en su obra santa la imagen de una vida futura de recompensas infinitas.

El hombre bueno, porque es bueno cree en un cielo, cree con fe viva, es decir, lo re-crea en su alma, inventaría el dogma de otra vida si no lo hubiera recibido, es decir, que cree en la gloria y el infierno porque es bueno, no es bueno porque cree en ellos.

Pero es bueno aun sujeto a los lazos de la conciencia, al egoísmo, y por eso para *razonar* su bondad, para justificarla ante su conciencia, crea a esta un ideal egoísta.

Lo inconciente es la voz del organismo, de lo que realmente nos une con el mundo, pues la conciencia nos separa de él. [...]

Según vayamos sintiendo que nos nutrimos para engendrar, que vivimos para la especie, iremos...

De la especie venimos, en la especie nos perpetuaremos. (CST, 57-59)

En primer lugar, podemos subrayar cómo el miedo a la muerte y el deseo de inmortalidad ya aparecen aquí como fundamento de una ética, de una “elevada idealidad moral”, tal y como figurarán también en sus obras de madurez. Así lo ha advertido también Nazzareno Fioraso, a cuyo juicio, el miedo a la nada opera en este texto como

⁸⁵⁸ “¿Dudaremos de si pensamos, si sentimos, si somos? No nos lo deja la naturaleza; oblíganos a creer hasta cuando nuestra razón no está convencida. La certeza absoluta y la duda absoluta nos están igualmente vedadas. [...] el escepticismo completo sería la extinción de la inteligencia y la muerte total del hombre. Pero no le es dado anonadarse; hay en él algo que resiste invenciblemente a la destrucción; yo no sé qué fe vital, indomable hasta para su voluntad misma. Quiéralo o no, es menester que crea, porque tiene que obrar, porque tiene que conservarse. [...] / No es, en rigor, que la razón nos lleve al escepticismo absoluto, ¡no! La razón no me lleva ni me puede llevar a dudar de que exista; adonde la razón me lleva es al escepticismo vital; mejor aún, a la negación vital; no ya a dudar, sino a negar que mi conciencia sobreviva a mi muerte. El escepticismo vital viene del choque entre la razón y el deseo. Y de este choque, de este abrazo entre la desesperación y el escepticismo, nace la santa, la dulce, la salvadora incertidumbre, nuestro supremo consuelo.” OCE, VII, 179.

fundamento de una moral.⁸⁵⁹ De ahí deduce con acierto que la relación del joven Unamuno con la inmortalidad lleva el sello de ese sentido ético, pero no la dimensión existencial que alcanzará en su madurez.⁸⁶⁰ Por otra parte, volviendo al texto citado, hemos de fijarnos asimismo que define el terror a la nada como peor que el temor al infierno, algo a lo que también se refirió en el *Diario Íntimo* (1897) y en *Del sentimiento trágico de la vida* (1913), aludiendo a los años en que se rebeló contra la fe, como vimos al comienzo de este capítulo.⁸⁶¹ Por último, también podemos ver en el texto citado un anticipo de la vía hacia la inmortalidad que Unamuno desarrolló en esa misma obra a propósito de comunión con el todo y del sentimiento de compasión.⁸⁶²

Más allá de estas notas dispersas del joven Unamuno en torno a la muerte y la inmortalidad, creemos haber hallado en el rastreo de sus manuscritos juveniles el germen de las cuestiones que determinarían lo más hondo de su pensamiento, la meditación en torno a la muerte y el anhelo de inmortalidad. Tales cuestiones, si bien no aparecen aquí con el vigor y dramatismo que adquirirían en sus obras de madurez, sí fueron trazando la línea desde la que finalmente las abordaría el pensador vasco.

III.2.2.5. Filosofía y lenguaje

La lengua constituye uno de los problemas filosóficos fundamentales de Unamuno, tanto en estos orígenes de su pensamiento, como en su madurez intelectual,

⁸⁵⁹ “il nulla dopo la morte non viene più visto come un ostacolo, bensì come il punto di partenza per una morale autentica.” FIORASO, Nazzareno. *El giovane Unamuno. Genesi e maturazione del suo pensiero filosofico*. Milano: Mimesis, 2008, p. 186.

⁸⁶⁰ “Tornando al rapporto con ‘il nostro unico problema vitale, il problema dell’immortalità e della salvezza eterna dell’anima individuale’, [...] nel pensiero giovanile esso si presenta in maniera differente rispetto alla maturità; se, a partir dal periodo di redazione del *Diario íntimo* (1897), il problema si presenta come la necessita di una speranza per la vita dopo la morte, nei manoscritti giovanili esso è radicato nel bisogno di una fondazione etica della vita umana, ma non assume nessun risvolto esistenziale: il giovane don Miguel, fundamentalmente, non teme la morte e se ne occupa solo dal punto de vista ‘scientifico’, senza nessun tipo di ‘sentimentalismo tragico’.” *Ibidem*, p. 190.

⁸⁶¹ Cfr. pp. 166-167.

⁸⁶² “Creciendo el amor, esta ansia ardorosa de más allá y más adentro, va extendiéndose a todo cuanto ve, lo va compadeciendo todo. Según te adentras en ti mismo y en ti mismo ahondas, vas descubriendo tu propia inanidad, que no eres todo lo que eres, que no eres lo que quisieras ser, que no eres, en fin, más que nonada. Y al tocar tu propia nadería, al no sentir tu fondo permanente, al no llegar ni a tu propia infinitud ni menos a tu propia eternidad, te compadeces y te enciendes en doloroso amor a ti mismo, matando lo que se llama amor propio, [...] / El amor espiritual a sí mismo, la compasión que uno cobra para consigo, podrá acaso llamarse egotismo; pero es lo más opuesto que hay al egoísmo vulgar. Porque de este amor o compasión a ti mismo, de esta intensa desesperación, [...] pasas a compadecer, esto es, a amar a todos tus semejantes y hermanos en aparencialidad, miserables sombras que desfilan de su nada a su nada, chispas de conciencia que brillan un momento en las infinitas y eternas conciencias. Y de los demás hombres, tus semejantes, [...] vas a compadecer a todos los que viven y hasta a lo que acaso vive pero no existe. [...] Si miras al universo lo más cerca y lo más dentro que puedes mirarlo, que es en ti mismo; si sientes y no ya sólo contemplas las cosas todas en tu conciencia, [...] llegarás al hondón del tedio de la existencia, al pozo de vanidad de vanidades. Y así es como llegarás a compadecerlo todo, al amor universal.” OCE, VII, 190-191.

hasta el punto de afirmar Carlos Paris que “el gran problema de don Miguel a lo largo de su vida habría sido el de la lengua, el problema filológico.”⁸⁶³ Lo que vamos a analizar en este capítulo es la dimensión filosófica de esta trascendencia adherida al lenguaje, que Unamuno aborda partiendo de que ante todo somos lenguaje, de que el lenguaje “nos constituye y nos posee”, por emplear los términos de Laín Entralgo.⁸⁶⁴

Si nos ceñimos a su etapa de juventud, fue entonces cuando alcanzó la convicción de que el lenguaje está en la base de todo problema concerniente al conocimiento humano. Ya desde sus primeros escritos, podemos atisbar esta importancia concedida al lenguaje, lo cual sea explica por su temprana condición de filólogo y lingüista, que le llevó a indagar sobre los diferentes idiomas y dialectos con los que estuvo en contacto, como ha observado Ereño Altuna.⁸⁶⁵ Asimismo, la lengua fue para el joven Unamuno, según sostiene Pedro Ribas, el “vehículo” para adentrarse en cuestiones filosóficas, religiosas, históricas, políticas, culturales...⁸⁶⁶ Sobre estas diferentes dimensiones ahondaremos aquí, centrándonos fundamentalmente en la relación entre filosofía y lenguaje a partir de los textos de juventud de Unamuno.

Comenzaremos por su tesis doctoral, pues fue en el proceso de elaboración de la misma cuando Unamuno empezó a adquirir conciencia de la trascendencia del lenguaje. No en vano, Ereño Altuna define dicha tesis doctoral como: “El primer esbozo de su filosofía del lenguaje.”⁸⁶⁷ Como vimos, el joven filólogo sostenía ya entonces que el origen del pueblo vasco había que buscarlo en su lengua, el euskera, y que había que indagar en su evolución como idioma partiendo de la metodología de la ciencia filológica.⁸⁶⁸ Lo más interesante, de cara al interés que nos mueve en este capítulo, es

⁸⁶³ PARIS, Carlos. *Unamuno: estructura de su mundo intelectual*. Barcelona: Anthropos, 1989, p. 87.

⁸⁶⁴ Laín Entralgo ha destacado en relación a Unamuno su “amor entrañable a la lengua que le dio el ser”: “Para nuestro gran logófilo, la palabra es la clave secreta de la realidad del hombre, la misteriosa razón de nuestro ser. Más que propiedad ‘nuestra’, ella es la que nos constituye y posee:...” LAÍN ENTRALGO, Pedro. Unamuno y la palabra. En *Volumen Homenaje Cincuentenario Miguel de Unamuno* (edición de Dolores Gómez Molleda). Salamanca: Casa-Museo Unamuno, 1986, p. 618.

⁸⁶⁵ “El joven Unamuno, pues, fue, sobre todo, [...] un Unamuno filólogo y lingüista, primero del euskera y del dialecto bilbaíno, y luego, un poco más tarde, del español, por no hablar del latín y del griego...” EREÑO ALTUNA, José Antonio. *De psicología de los pueblos y de folklore. Con motivo de tres textos desconocidos de Unamuno*. Bilbao: Ikur, 1995, p. 25.

⁸⁶⁶ “La lengua le interesa en sus múltiples dimensiones, ya sea como instrumento de comunicación humana, ya sea como forma que condiciona de alguna manera el pensamiento, [...] en todas esas dimensiones y otras más, muchísimas más, despierta la lengua el interés de Unamuno. Mejor dicho, la lengua es el hilo por el que él parece haber entrado en los problemas de todo tipo: históricos, políticos, religiosos.” RIBAS, Pedro. *Para leer a Unamuno*. Madrid: Alianza, 2002, p. 21.

⁸⁶⁷ EREÑO ALTUNA, José Antonio. El Unamuno de la Tesis (1884). Entre la ‘*Revue de Linguistique et de Philologie Comparée*’ y la ‘*Revista Euskara*’. *Letras de Deusto*, julio-septiembre 1998, nº 80, vol. 28, p. 47.

⁸⁶⁸ Cfr. pp. 293-295.

que Unamuno hace esto extensivo a cualquier pueblo y su lengua, de manera que el estudio metódico, heredado de Schleicher, de la evolución de las “fases morfológicas” de los idiomas como “momentos de un desarrollo único, de un suceder constante”, constituye para él una herramienta antropológica fundamental. En este punto, conviene advertir que el joven Unamuno partía de una tesis heredada de la *Völkerpsychologie*, según la cual, “el lenguaje es el alma del individuo y del pueblo”. (OCE, IV, 145) En esos términos se expresa en el artículo “El dialecto bilbaino (R.I.P.)” para sostener que dicho dialecto era “fiel y exacta forma del espíritu del pueblo que le hablaba” (OCE, IV, 147). La clave, según nuestra interpretación, radica en que Unamuno estaba situando en el lenguaje el principal elemento definitorio de lo humano, del hombre como ser histórico que se desenvuelve en y desde el lenguaje. Este planteamiento, por otra parte, se remonta más allá de la *Völkerpsychologie*, hasta el filósofo alemán Johann Gottfried Herder (1744-1803), que ubicó en el lenguaje la revelación del ser de la humanidad y marcó en la indagación del mismo el camino hacia una “creciente claridad de conciencia” en torno al desenvolvimiento histórico del ser humano. No obstante, la fuente más probable de la que el joven Unamuno pudo recoger esta idea fue Wilhelm von Humboldt (1767-1835), con cuyas teorías se puso en contacto durante el proceso de investigación de su tesis doctoral. Sobre este punto, conviene destacar que Humboldt fue uno de los primeros en subrayar la estrecha relación existente entre filosofía y lenguaje, entendiendo la lengua como un organismo en cuyo proceso de formación se constituye a su vez el pensamiento, y haciendo este proceso relativo a cada pueblo en sus diferentes momentos históricos. De ahí pudo tomar Unamuno, como sugiere Cirilo Flórez, la idea de situar el lenguaje en el punto de partida de la filosofía.⁸⁶⁹

La conferencia “Espíritu de la raza vasca” (1887) también nos ofrece algunas pistas sobre esta relación entre filosofía y lenguaje, como queda reflejado en la siguiente afirmación: “El hombre piensa con palabras.” (OCE, IV, 156) Aquí se hace explícita la tesis de que el pensamiento es intrínseco al lenguaje, es decir, que acontece con el lenguaje, siendo inseparable de él. Desde ahí y con los planteamientos de Humboldt presentes, prosiguió el joven filólogo bilbaíno sus indagaciones sobre la raza vascongada, haciendo extensiva esta relación entre filosofía y lenguaje en el ser humano

⁸⁶⁹ “Unamuno, que inicia sus primeros pasos en la filosofía de manos de la filología, va a seguir a Humboldt en este punto y va a colocar el lenguaje como punto de partida de la filosofía. Un lenguaje [...] potencia creadora, que se explicita temporalmente dando lugar a las distintas lenguas de los pueblos y a sus literaturas correspondientes, que son la conciencia reflexiva que los distintos pueblos llevan a cabo sobre la realidad.” FLÓREZ MIGUEL, Cirilo. La formación del discurso filosófico de Unamuno. CCU, XXIX, 25.

al caso concreto del pueblo vasco. En esa dirección, sostiene en la conferencia que: “El lenguaje es la raza, pero ni la raza hace al lenguaje ni éste a aquélla; son como el órgano y su función: [...] Nada diferencia más al espíritu de una raza que su idioma,...” (OCE, IV, 156) La tesis de que el lenguaje es el principal elemento definitorio de lo humano es relativa, por tanto, más que a los individuos, a los pueblos, a su cultura y a su filosofía misma. Se trata de una tesis, además, que Unamuno recuperará en diversos textos de madurez, como el ensayo “¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud! (1904), donde afirma lo siguiente: “Cada pueblo ha ido asentando en su lenguaje una concepción abstracta del mundo y de la vida, y en la extensión y comprensión que da a cada vocablo va implícita su filosofía.” (OCE, I, 1178)

En cuanto a los cuadernos de juventud, *Filosofía Lógica* es uno de los que nos ofrece interesantes reflexiones acerca de la relación entre filosofía y lenguaje. De hecho, en su Prefacio ya advierte Unamuno que: “Un buen análisis del lenguaje daría en huelga a todos los tratados de lógica.” (FL, 4) Junto al carácter premonitorio de esta afirmación, que augura en cierto modo el giro hacia el lenguaje que daría buena parte de la filosofía del siglo XX, llama la atención su apuesta por la necesidad de indagar sobre el medio en que se desenvuelve la filosofía, que no es otro que el lenguaje. Estamos, además, ante un planteamiento propio de su filosofía de madurez, como sugiere Carlos Paris al afirmar que “para don Miguel el método idóneo de la filosofía viene dado por el análisis del lenguaje.”⁸⁷⁰ No obstante, el aspecto de la *Filosofía Lógica* en que esta importancia del lenguaje reluce con más fuerza radica en la aspiración de dicha obra a deslindar los límites entre lo real y lo ideal, de cara a la cual, el lenguaje desempeña un papel primordial, como señala Cirilo Flórez.⁸⁷¹ Como podemos adivinar, tras esto laten sus tempranas investigaciones filológicas, a partir de las cuales, fue el joven Unamuno tomando conciencia de la trascendencia del lenguaje. La *Filosofía Lógica* es así uno de los primeros textos donde se hicieron visibles las consecuencias de sus trabajos de filología en sus indagaciones filosóficas, como ha subrayado Allen Lacy.⁸⁷² El mismo Prefacio, unas páginas más adelante, verifica esta interpretación en tanto que Unamuno

⁸⁷⁰ PARIS, Carlos. *Unamuno: estructura de su mundo intelectual*. Barcelona: Anthropos, 1989, p. 88.

⁸⁷¹ “El lenguaje como punto de partida de la filosofía, posibilita la unión de lo real y lo ideal, del sentimiento y la conciencia y de otras muchas alternativas que podrían citarse; y posibilita, a su vez, un planteamiento ontológico de la filosofía y no meramente epistemológico, como fue el caso de la filosofía moderna.” FLÓREZ MIGUEL, Cirilo. La formación del discurso filosófico de Unamuno. CCU, XXIX, 25.

⁸⁷² “in the ‘Filosofía Logica’ there is the first sign of the impact of his philological studies upon his philosophical interests.” LACY, Allen. *Miguel de Unamuno. The rhetoric of existence*. The Hague: Mouton & Con, 1967, p. 55.

vuelve a insistir sobre esta importancia del lenguaje, señalándolo como causante de la mayoría de las discusiones en que andan enzarzadas las diferentes escuelas filosóficas desde los orígenes del pensamiento.⁸⁷³ Tras esto, parece ocultarse la apuesta por un lenguaje universal que vendría a facilitar la solución de buena parte de los debates de los filósofos y a dirimir la confusión generada por los diferentes idiomas que emplean las distintas escuelas. Armando Zubizarreta, sin embargo, entiende como subyacente al último texto citado que Unamuno estaba apostando aquí por la “creación de una lengua filosófica española” y reivindicando “la necesidad de un nuevo lenguaje para expresar su descubrimiento de la existencia.”⁸⁷⁴ Por nuestra parte, aunque es cierto que esa inquietud ocupó en estos años al joven bilbaíno, como veremos más adelante, no hemos encontrado en la *Filosofía Lógica* ninguna señal explícita en esa dirección.

Otros trabajos del joven Unamuno de donde podemos extraer sugestivas reflexiones a propósito de la relación entre filosofía y lenguaje son los programas que presentó para sus oposiciones de Latín y Castellano, especialmente, el “Programa de gramática latina y castellana” que firmó en septiembre de 1888. Aquí, la relación intrínseca entre filosofía y lenguaje está presente, desde el momento en que afirma que su intención como profesor apuntaba a hacer ver a los alumnos “en los textos latinos la lógica innata que preside a la ordenación del pensamiento expreso”.⁸⁷⁵ Sugiere además que la enseñanza según el método comparativo del latín y del castellano podría servir al alumno para observar la presencia de aquel en este, disponiendo a su intelecto para “penetrar el artificio de la palabra”. En esa intención, a mi juicio, está implícita la relación entre filosofía y lenguaje, que queda constatada en otro texto del programa, cuando afirma: “siempre eleva la inteligencia del hombre y vigoriza su conciencia el saber cómo y por qué hace lo que hace, cómo habla y cómo digiere. ¡Cuántas estériles discusiones de palabras se evitarían si conociésemos de un modo razonado y científico el idioma propio!”⁸⁷⁶ Como vemos, estamos ante la reafirmación de uno de los

⁸⁷³ “La torre de Babel nos trae todos los días grandes trastornos y tantas escuelas como pululan se reducen a dialectos. Estoy convencido de que si todos habláramos el mismo idioma, no discutiríamos jamás.” FL, 4-5.

⁸⁷⁴ “En estas declaraciones se advierte un intento de emplear el español medio para expresar su filosofía y ponerla al alcance de los no especialistas. Nos preguntamos hasta qué punto esto significaba pensar seriamente la creación de una lengua filosófica española. Es evidente que Unamuno buscaba un lenguaje *vital*, alejándose de complicadas estructuras verbales. [...] aparece quizá la necesidad de un nuevo lenguaje para expresar su descubrimiento de la existencia.” ZUBIZARRETA, Armando. *Tras las huellas de Unamuno*. Madrid: Taurus, 1960, p. 27.

⁸⁷⁵ EREÑO ALTUNA, José Antonio. Unamuno opositor. Un nuevo programa desconocido de gramática latina y castellana (1888). *Letras de Deusto*, enero-marzo 2003, n° 98, vol. 33, p. 86.

⁸⁷⁶ *Ibidem*, p. 85.

principios defendidos en la *Filosofía Lógica*, a saber, que con un “buen análisis del lenguaje” se podrían prescindir de los tratados de lógica y se resolverían buena parte de las contiendas en que andan enzarzadas desde antiguo las diferentes escuelas filosóficas. Cabe añadir, por otra parte, que esta tesis la siguió defendiendo Unamuno en su madurez, como podemos comprobar en el ensayo “Sobre la lengua española” (1901). Aquí, frente a la ramplonería reinante en España, visible en la uniformidad del uso del castellano, sostiene lo siguiente: “De tan menguada e infecunda comprensión no da he curarnos más que el estudio real y verdaderamente científico del idioma, y la afirmación, sobre todo, de la libertad en el lenguaje.” (OCE, I, 1006) De este modo, vuelve a poner en pie, como algunos de los textos de juventud analizados, la afirmación de que todo estudio filosófico ha de pasar necesariamente por un análisis “razonado y científico” de la lengua en que se origina y despliega ese filosofar.

Volviendo sobre los cuadernos de notas, donde esta relación entre filosofía y lenguaje tiene una mayor presencia es en el *Cuaderno XXXI*, fechado entre 1890 y 1891. Ya al comienzo del mismo, lanza Unamuno dos afirmaciones cargadas de sentido, que además reaparecerán a lo largo del cuaderno. La primera dice: “El lenguaje es la filosofía inconsciente de la humanidad.” (CXXXI, 4 y 11) Con ello, daba don Miguel un paso más en sus reflexiones sobre la relación entre filosofía y lenguaje al advertir que en no se trata de que en un idioma resida el espíritu de un pueblo o una raza, sino el espíritu de todo pueblo, es decir, del ser humano. De ahí deduce que la lengua es el principal medio para profundizar en el pensamiento. Ubica además esta condición lingüística del hombre en el “inconsciente” de la humanidad, es decir, en aquella dimensión de nosotros mismos que desconocemos, pero que es realmente la que nos define. La segunda afirmación de este *Cuaderno XXXI* a que antes nos referíamos es la siguiente: “Las palabras son reflejos de las ideas.” (CXXXI, 4 y 11) En este caso, Unamuno reconoce que está recogiendo una tesis de Steinthal y Lazarus, los padres de la denominada *Völkerpsychologie* o “Psicología de los pueblos”.⁸⁷⁷ Según dicha escuela, todo elemento social (las costumbres, las leyes, la religión, el lenguaje...) constituye una manifestación de las fuerzas y actividades de la suma de individuos que conforman esa sociedad, concebida como un todo orgánico, vivo y autónomo, es decir,

⁸⁷⁷ Cfr. p. 294, nt. 52. A lo ya recogido ahí sobre la *Völkerpsychologie*, cabe añadir que en la biblioteca personal de Unamuno no existen obras de Lazarus ni de Steinthal, por lo que la referencia es posible que sea indirecta. Una posible fuente es la obra de Ribot *La psychologie allemande contemporaine*, que Unamuno leyó en su juventud y una parte de la cual está dedicada a Lazarus y Steinthal. Cfr. RIBOT, Theodule. *La psychologie allemande contemporaine*. Paris: Libraire Germer Baillière, 1879, pp. 49-57. CMU, u-113.

como una conciencia colectiva. Para la *Völkerpsychologie*, esta conciencia colectiva está integrada por lo común y universal de las conciencias individuales, pero tiene su principal reflejo en el lenguaje.⁸⁷⁸ En ese sentido debemos entender la referencia que hace aquí Unamuno, que reafirma la vinculación entre filosofía y lenguaje. Por tanto, esta herencia de la *Völkerpsychologie* implica, como ha precisado Juaristi: “que, siendo el lenguaje expresión del pensamiento espontáneo del pueblo y reflejo fiel de su psicología, constituye el campo más adecuado para estudiar la evolución de éste.”⁸⁷⁹ A mi juicio, sin embargo, la principal consecuencia de esta afirmación consiste en que esa íntima relación entre filosofía y lenguaje la hace Unamuno extensiva no a un pueblo, como en sus textos sobre la raza vasca, sino al ser humano, como decíamos.

Otra importante alusión de este *Cuaderno XXXI* a dicha relación aparece desde una referencia al filólogo alemán Max Müller.⁸⁸⁰ Escribe aquí el pensador vasco: “La metafísica es mitología de abstracciones. Véase en Max Müller sobre mitología. Influencia de la evolución lingüística en la formación del pensamiento.” (CXXXI, 4) Según hemos podido averiguar, es en su obra *The Science of Religion -La ciencia de la religión-* (1873) donde están recogidas las teorías más influyentes de Müller, a cuyo juicio, entre la religión y el lenguaje existe una relación íntima, y la mitología es una “enfermedad del lenguaje”. Müller se basaba para ello en que, en la historia primitiva de la humanidad, debió existir un periodo donde todas las palabras tenían una significación material y concreta, pero en su desarrollo, a través de los usos metafóricos, sinonímicos..., el lenguaje mismo fue rebasando su sentido concreto y particular, y haciéndose más abstracto y universal. Desde ahí, sentenciaba Müller que el origen de

⁸⁷⁸ A este respecto, sostiene La Rubia Prado: “en el lenguaje está la misma actividad conceptualizadora de los miembros de un pueblo, de ahí su superioridad y primordial importancia como elemento objetivo del *Volksgeist*: tanto la religión como las costumbres y la filosofía constituyen el ‘contenido del pensamiento’ de un pueblo, pero sólo el lenguaje representa, además, la ‘forma’ de ese pensamiento. El lenguaje es, por tanto, en la *Völkerpsychologie* la unidad orgánica por excelencia porque suma en sí contenido y forma del pensamiento.” LA RUBIA PRADO, Francisco. *Völkerpsychologie* y filosofía orgánica en la obra de Miguel de Unamuno (1884-1895). CCU, XXIX, 130.

⁸⁷⁹ JUARISTI, Jon. *Miguel de Unamuno*. Madrid: Taurus, 2012, p. 186.

⁸⁸⁰ Friedrich Maximilian Müller (1823-1900). Filólogo orientalista alemán, experto en sánscrito y en literatura comparada, desarrolló la mayor parte de su carrera en la Universidad de Oxford. Entre sus títulos cabe destacar sus traducciones de literatura religiosa hindú, como el *Rig-Veda* (1849-1875), *Sacred hymns of the Brahmans -Los himnos sagrados de los Brahmanes-* (1869) y *Sacred books of the East -Los libros sagrados orientales-* (1879-1884), y sus estudios críticos de mitología comparada, como *Essay on comparative mythology -Ensayo sobre mitología comparada-* (1858), *A History of Ancient Sanskrit Literature -Historia de la antigua literatura sánscrita-* (1859), *The Science of Religion -La ciencia de la religión-* (1873) o *Selected essays on language, mythology and religion -Ensayos sobre lenguaje, mitología y religión-* (1881). En cuanto a la lectura de Max Müller por parte de Unamuno, no existe en su biblioteca ninguna obra suya, por lo que debió leerlo en alguna otra biblioteca, a no ser que la referencia sea indirecta.

los mitos debía buscarse en las deformaciones del lenguaje y que el lenguaje con sus variaciones es el fundamento de toda la mitología, de manera que esta solo puede explicarse desde la filología, y la religión desde el lenguaje. Al mismo tiempo, y esto es lo que más nos interesa aquí, Müller consideraba que el lenguaje, siendo “la primera manifestación del pensamiento”, es creador de ideas conceptuales. Sobre esa base sostiene, tal y como recoge Unamuno en este cuaderno, que la metafísica es mitología de abstracciones, fruto del desarrollo del lenguaje, y que la evolución lingüística constituye un elemento decisivo en la formación y el desarrollo del pensamiento humano. Teniendo en cuenta lo visto hasta ahora, la relación de influencia no puede ser más evidente.

El último fragmento de este *Cuaderno XXXI* donde el pensador vasco abordó la relación entre filosofía y lenguaje no tiene menos peso que los anteriores, si bien no apunta aquí a esta relación respecto al ser humano en general, sino a propósito de la necesidad del pueblo español de incorporarse desde su lengua a la aventura filosófica. Se trataba de poner fin al aislamiento inquisitorial en que España vivía filosóficamente desde el siglo XVII. Desde ahí, postula aquí Unamuno por vez primera la necesidad de “crear en castellano el lenguaje filosófico”, e incide en que la clave del atraso de la filosofía en España radica en los escasos estudios sobre la propia lengua castellana que en nuestro país se emprenden.⁸⁸¹ Por otra parte, esta cuestión seguirá vigente en la madurez de Unamuno, como vimos desde el ensayo “Sobre la lengua española” (1901), donde incidió de forma explícita en las carencias filosóficas de la lengua castellana, si bien advirtiendo que tales carencias habían empezado a ser reparadas en España desde la llegada del krausismo.⁸⁸²

Dentro del marco temporal a que está circunscrito este trabajo, el último texto del joven Unamuno en el que está presente la relación entre filosofía y lenguaje es el artículo “El idioma primitivo (Fantasía)”, publicado en *El Nervión*, el 24-XII-1892. El ya entonces catedrático de la Universidad de Salamanca desarrolla aquí unas sugestivas reflexiones en torno al lenguaje primitivo del hombre, que ubica en el llanto como

⁸⁸¹ “Hay que crear en castellano el lenguaje filosófico y si hasta hoy no se ha conseguido es porque los filósofos en España nada tienen de lingüistas, ni conocen su idioma. El término *representación* que tanto se usa es un puro absurdo lingüísticamente y no expresa lo que debe expresar. / Ventaja del tecnicismo en lengua extranjera. Vale más decir tesis, antítesis, síntesis, que no posición, contraposición, composición, etc. Psicología, por lo mismo que nada dice a un español, es preferible a Ciencia del alma, Seelenlehre como la llaman los alemanes; ética preferible a moral.” CXXXI, 16-17.

⁸⁸² “Pocos movimientos más fecundos en España que el krausismo, nos trajo acervo de novedades, y entre ellas vivificó [...] el idioma, colando en él buena porción de vocablos y de giros que hoy todos acogemos.” OCE, I, 1010.

lenguaje primero y primer modo de comunicación humano.⁸⁸³ Unamuno considera que, sin dejar de ser expresión de dolor, el llanto cumple una función lingüística decisiva, pues es a través del conflicto que expresa el llanto, con su dolor inherente, como por vez primera nos relacionamos con otros seres humanos y con el mundo, exigiendo atención hacia nosotros mismos. Lo más interesante del texto, no obstante, es la relación que abre entre esta concepción del llanto y el lenguaje de la poesía y la música, en tanto que estos constituyen también medios de expresión del dolor, o mejor dicho, del “placer del dolor”. A juicio de Unamuno, la poesía y la música son manifestación “de lo que tiene el dolor de vida, de la voluntad de vivir que palpita bajo él. La poesía y la música, al dar encarnadura a la forma del dolor, nos libertan de él,…” (OCE, IV, 295) Estamos, pues, ante lo que en términos freudianos se denomina “sublimación” del dolor.

Por otra parte, aunque el marco temporal de este trabajo alcanza hasta 1892, no debemos pasar de largo por algunos textos inmediatamente posteriores, en los que Unamuno siguió profundizando sobre la relación entre filosofía y lenguaje. Podemos empezar por una carta a Pedro Múgica del 6-III-1893, en la que reconoce su intención de emplear la filología como una “gimnástica espiritual” de cara a sus “instintos metafísicos”, es decir, como medio “auxiliar” para “llevarnos por el estudio de la evolución del lenguaje al conocimiento más perfecto de la evolución del pensamiento.” (EPM, 185) Vemos aquí, pues, cómo Unamuno continuó orientando buena parte de sus esfuerzos intelectuales hacia la filosofía, hasta el punto de poner a la filología a su servicio. Asimismo, en el ensayo “Vida del romance castellano” (1893), esta vinculación entre filosofía y lenguaje volvía a ponerse en pie, pero a partir de la íntima relación entre pensamiento y expresión, es decir, en tanto que el pensamiento ha de encontrar su “expresión clara en la palabra”: “el lenguaje y el pensamiento se dan conjuntamente, en unidad, y hay entre ellos comunidad o reciprocidad de acción. Los conceptos encarnan en vocablos y no cabe pensar sin hablar ni hablar sin pensar.” (OCE, IV, 672) Esta tesis, como vimos unas páginas atrás, estaba presente en los textos de juventud que escribió de la mano de Max Müller. Siguiendo esa misma línea, en “La enseñanza del latín en España” (1894), subraya Unamuno “la parte principalísima que la lengua juega en la formación del pensamiento humano.” (OCE, I, 879) Con ello, volvía a postular que la necesidad de pensar solo puede salvarse a través de la expresión de ese pensamiento, bien en forma hablada o bien en forma escrita. Esta dependencia del

⁸⁸³ “el llanto es el idioma primero y no aprendido que hablamos todos. [...] el hombre nace llorando.” OCE, IV, 294.

pensamiento con respecto al lenguaje también la puso en pie en el artículo “Soliloquio” (1907), donde incidió además en la dimensión social del lenguaje y del pensamiento a partir de su íntima relación.⁸⁸⁴ No obstante, fue en *Del sentimiento trágico de la vida* (1913) donde esta tesis adquirió un desarrollo más preciso, al definir aquí Unamuno el origen de la razón, en tanto que “producto social”, en los siguientes términos:

Debe su origen acaso al lenguaje. Pensamos articulada, o sea reflexivamente, gracias al lenguaje articulado, y este lenguaje brotó de la necesidad de transmitir nuestro pensamiento a nuestros prójimos. [...] El pensamiento es lenguaje interior, y el lenguaje interior brota del exterior. De donde resulta que la razón es social y común. (OCE, VII, 124)

A esto, añade unas páginas más adelante lo que podemos considerar su tesis central a propósito de la relación entre filosofía y lenguaje:

Una lengua, en efecto, es una filosofía potencial. [...] Y es que el punto de partida lógico de toda especulación filosófica no es el yo, ni es la representación -*Vorstellung*- o el mundo tal como se nos presenta inmediatamente a los sentidos, sino que es la representación mediata o histórica, humanamente elaborada y tal como se nos da principalmente en el lenguaje por medio del cual conocemos el mundo. (OCE, VII, 290-291)

De ahí deduce Unamuno que “el lenguaje es el que nos da la realidad, y no como un mero vehículo de ella, sino como su verdadera carne”, y que, por tanto: “Toda filosofía es, pues, en fondo, filología.” (OCE, VII, 291) En suma, la tesis central que el pensador vasco sostiene sobre este punto consiste en que “la palabra hace al pensamiento”. (OCE, III, 1248) Ahí radica, según Cirilo Flórez, “la clave de la filosofía de Unamuno”, en que “el lenguaje, precede al pensamiento. [...] El punto de partida de la filosofía, no es el pensamiento, sino el lenguaje, que piensa en nosotros.”⁸⁸⁵

A partir de estos textos de madurez y de los anticipos que hemos analizado en sus textos juveniles, podemos afirmar la centralidad del lenguaje en la filosofía de Unamuno desde sus orígenes. Compartimos esta afirmación con Luis Andrés Marcos, que ha dedicado un interesante artículo a “la comprensión de la filosofía de Unamuno como una filosofía hermenéutica de la lengua española.”⁸⁸⁶ Según este investigador, el problema del lenguaje es uno de los nudos de articulación de la filosofía de Unamuno

⁸⁸⁴ “El pensamiento depende del lenguaje, puesto que con palabras se piensa, y el lenguaje es una cosa social; el lenguaje es conversación. Y el pensamiento mismo, es, pues, social.” OCE, III, 400.

⁸⁸⁵ FLÓREZ MIGUEL, Cirilo. Unamuno filósofo: poética *versus* lógica. En *Volumen Homenaje Cincuentenario Miguel de Unamuno* (edición de Dolores Gómez Molleda). Salamanca: Casa-Museo Unamuno, 1986, pp. 609-610.

⁸⁸⁶ ANDRÉS MARCOS, Luis. Presupuestos fundamentales para una lectura filosófica de la obra de Miguel de Unamuno. CCU, XXIX, 93. Este planteamiento de la filosofía de Unamuno como una “filosofía hermenéutica de la lengua española” es explicitado por Luis Andrés Marcos al final del artículo: “nos referimos de manera amplia a ‘filosofía hermenéutica’ en cuanto que lo pensado por Unamuno en su obra, está fundamentado en el hecho de comprender el pensamiento como una herencia (tradición) que viene dada en la lengua, y por tanto la filosofía no tendrá otro cometido que desentrañar esos contenidos filosóficos en ella transmitidos. [...] la filosofía de Unamuno es filosofía de y desde la lengua, pero no una teoría sobre el lenguaje...” *Ibidem*, p. 106.

en sus diferentes etapas: “Esta unión de lengua y pensamiento se mantiene intacta, y es el hilo conductor de la obra y filosofía unamunianas.”⁸⁸⁷ No es, desde luego, el único que se ha referido a la transcendencia de la relación entre filosofía y lenguaje en Unamuno. Junto a él, hemos de mencionar a Cirilo Flórez, quien llega a afirmar que: “El lenguaje, en definitiva, es el gran tema de la filosofía de Unamuno. Un lenguaje que es acontecimiento, palabra.”⁸⁸⁸

III.2.2.6. Primeros acordes de la “intrahistoria”

La “intrahistoria” fue un término acuñado por Unamuno en sus ensayos de *En torno al casticismo* (1895) como alternativa al tradicional concepto de “Historia”. Frente a la “Historia” de los grandes nombres y acontecimientos, recogida en los documentos oficiales, forjada sobre una tradición circunscrita al espacio y al tiempo, y caracterizada por su discontinuidad y por su talante excluyente y disociador, Unamuno dio forma en los citados ensayos a su noción de “intrahistoria”. Esta se correspondería con la historia anónima y silenciosa, protagonizada por “hombres sin historia” y sucesos cotidianos, y gestada desde una idea de tradición allende los márgenes espacio-temporales. El texto clásico de *En torno al casticismo* que recoge su definición de “intrahistoria” es el siguiente:

Los periódicos nada dicen de la vida silenciosa de los millones de hombres sin historia que a todas horas del día y en todos los países del globo se levantan a una orden del sol y van a sus campos a proseguir la oscura y silenciosa labor cotidiana y eterna, esa labor que como la de las madreporas suboceánicas echas las bases sobre que se alzan los islotes de la historia. Sobre el silencio augusto, decía, se apoya y vive el sonido; sobre la inmensa humanidad silenciosa se levantan los que meten bulla e la historia. Esa vida intra-histórica, silenciosa y continua como el fondo mismo del mar, es la sustancia del progreso, la verdadera tradición, la tradición eterna, no la tradición mentida que suele ira a buscar el pasado enterrado en libros y papeles, y monumentos, y piedras. (OCE, I, 793)

La “intrahistoria” es ubicada así por el pensador vasco en el fondo “intraconciente” del pueblo y se define como aquello que marca la verdadera continuidad de lo que acontece.⁸⁸⁹ Es preciso mencionar, asimismo, la antítesis abierta por Unamuno entre “tradición histórica”, en cuanto “tradición mentida”, y “tradición

⁸⁸⁷ *Ibidem*, p. 93. A este mismo respecto, sostiene unas páginas más adelante: “La lengua pasa a ser así la unidad, la lectura intrahistórica misma de la obra unamuniana, que subyace a toda ella y la que une los diversos momentos y géneros de la misma...” *Ibidem*, p. 95.

⁸⁸⁸ FLÓREZ MIGUEL, Cirilo. Unamuno filósofo: poética *versus* lógica. En *Volumen Homenaje Cincuentenario Miguel de Unamuno* (edición de Dolores Gómez Molleda). Salamanca: Casa-Museo Unamuno, 1986, p. 614.

⁸⁸⁹ Sobre esta distinción de Unamuno entre continuidad y discontinuidad, Juaristi ha abierto la hipótesis relativa a que: “La idea de intrahistoria surge en él como respuesta al angustioso interrogante que le plantea la sucesión inconexa de los acontecimientos históricos.” UNAMUNO, Miguel de. *En torno al casticismo* (introducción de Jon Juaristi). Madrid: Biblioteca Nueva, 1996, p. 38.

eterna”, correspondiéndose esta última al fondo verdadero de la historia, es decir, la “intrahistoria”.⁸⁹⁰ Lo que intentaremos ver aquí es qué medida, aunque esta noción de “intrahistoria” cobró forma en los citados ensayos de 1895, Unamuno venía esbozándola desde algunos años atrás.⁸⁹¹ Nos ampararemos para ello en los rastros de la misma que podemos percibir en sus primeros textos. En capítulos anteriores, ya tuvimos ocasión de observar que esta noción de “intrahistoria” estaba implícita en algunos de sus cuentos juveniles, como es el caso de “Solitaña”,⁸⁹² y que también trabajó desde ella en el proceso de elaboración de su novela *Paz en la guerra*.⁸⁹³ En el presente capítulo, nuestro cometido será rastrear esta noción de la “intrahistoria” en los cuadernos y artículos de juventud de Unamuno. Pero antes, hemos de remontarnos a sus posibles antecedentes.

Comenzamos este capítulo afirmando que fue Unamuno quien acuñó este concepto de “intrahistoria”. Ahora bien, antes que él, algunos filósofos e historiadores ya habían empezado a cuestionar el tradicional concepto de Historia, fundado en la denominada “historia externa” y dominante hasta el siglo XVIII, y a plantear como alternativa otra concepción de la historia fundada en la “historia interna”. En España, este cambio llegó de manos del krausismo, entre cuyos objetivos estaba la reconstrucción del pasado, pero no desde la superficie de la historia (“historia externa”), sino desde su evolución interna (“historia interna”). Esta última, según los krausistas, se podía rastrear en la filosofía, en la literatura, en el arte..., es decir, en aquellas manifestaciones culturales donde latan los valores permanentes de un pueblo; “valores subhistóricos” que los krausistas entendían como universales. Partiendo de ahí, Gómez Molleda sugiere que la noción unamuniana de “intrahistoria” deriva de la teoría krausista de la historia, de la que se imbuyó durante su etapa de estudiante en Madrid.⁸⁹⁴

⁸⁹⁰ “la tradición es la sustancia de la historia. [...] como su sedimento, como la revelación de lo intrahistórico, de lo inconsciente de la historia.” OCE, I, 793.

⁸⁹¹ Sobre este punto, señala Escamilla Valera: “La intrahistoria es una concepción fundamental del joven Unamuno, cuyas caracterizaciones se van encontrando en buena parte de sus escritos hasta 1895...” ESCAMILLA VALERA, Ascensión. *Génesis de la concepción de intrahistoria en Miguel de Unamuno*. Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 1997, p. 16.

⁸⁹² A este respecto, ha subrayado Paucker: “Solitaña, héroe o anti-héroe del cuento, es el símbolo de la intrahistoria, el elemento por lo visto insignificante que ha olvidado la historia. Este tema se convierte en una de las preocupaciones mayores de Unamuno y se ve en su primera forma en este cuento temprano”. PAUCKER, Eleanor Krane. *Los cuentos de Unamuno, clave de su obra*. Madrid: Minotauro, 1965, p. 157. Jon Juaristi ha reafirmado esta interpretación, definiendo a Solitaña como “imagen arquetípica del hombre de la intrahistoria”. UNAMUNO, Miguel de. *En torno al casticismo* (introducción de Jon Juaristi). Madrid: Biblioteca Nueva, 1996, p. 27.

⁸⁹³ Cfr. pp. 441-442.

⁸⁹⁴ GÓMEZ MOLLEDA, Dolores. *Los reformadores de la España Contemporánea*. Madrid: CSIC, 1966, pp. 396-397.

El joven Unamuno se posicionaría así, junto a otros intelectuales españoles de la época, frente a la historiografía oficial de la Restauración, representada por Cánovas del Castillo o Menéndez y Pelayo, y basada en la “historia externa”, y se alinearía con los krausistas en su apuesta por la “historia interna”.⁸⁹⁵ Así pues, si Unamuno acuñó el concepto de intrahistoria en el último tercio del XIX, fue porque se nutrió de una tendencia de la filosofía de la historia ya entonces en boga. Lo que hizo fue sumarse a una línea de investigación compartida por otros escritores, historiadores y filósofos españoles de su tiempo, tal y como ha precisado Pascual Mezquita.⁸⁹⁶

Otra posible foco de influencia de este concepto unamuniano de “intrahistoria” ha sido situado en Hegel, aunque, pese a existir algunas coincidencias, son más cuantiosas las divergencias. En esta tesitura, Pedro Ribas ha subrayado algunas coincidencias entre el *Volksgeist* hegeliano y la intrahistoria unamuniana.⁸⁹⁷ Sin embargo, también matiza que la dialéctica en ambos autores es distinta, de manera que en Hegel, cada nuevo *Volksgeist* (espíritu del pueblo) contiene en sí al anterior mas su aportación propia, que lo acerca al *Weltgeist* (espíritu universal). La pugna se da así entre el *Volksgeist* de un pueblo con el de otro pueblo, permaneciendo el *Weltgeist* como referente. En Unamuno, en cambio, la dialéctica se da entre la intrahistoria y la historia, y no existe un referente superior o externo, sino que el referente lo determina la intrahistoria misma.⁸⁹⁸ En esta línea de interpretación se ha posicionado también

⁸⁹⁵ Sobre este punto, escribe Rabaté: “Unamuno forja el fecundo concepto de *intrahistoria* oponiéndose al pensamiento político ‘canovista’, a la historia externa y a la tradición conservadora española. [...] Quiere ensanchar el campo de la ‘historia interna’, expresión heredada del krausismo y de los discursos de Giner de los Ríos, que [...] deja aparte la historia externa y puramente política de los héroes y los militares.” UNAMUNO, Miguel de. *En torno al casticismo* (edición de Jean-Claude). Madrid: Cátedra, 2005, p. 56. En la misma línea, sostiene Pascual Mezquita: “El primer Unamuno compartió con los regeneracionistas, y los jóvenes krausistas, una común oposición a la historiografía tradicionalista y oficial, según se enseñaba entonces en España: una ‘historia’ que ensalzaba el patriotismo de la España anterior, relatando los grandes reinados, batallas, emperadores... etc.” PASCUAL MEZQUITA, Eduardo. En torno a las lecturas historicistas del primer Unamuno. CCU, XXX, 21.

⁸⁹⁶ “Contrariamente a como se cree comúnmente, la distinción conceptual entre los dos tipos de historia no es exclusiva de M. de Unamuno. Sí lo es, en cuanto a la terminología y simbolismo que encierra; pero, la distinción entre una historia interna (la interioridad del vivir continuo del pueblo) y una historia externa, de batallas y ‘grandes acontecimientos épicos’ (de guerras entre reyes y reinados...) es una distinción conceptual común a toda una tendencia historicista del último tercio del siglo XIX, [...] Se trata de una filosofía de la historia posthegeliana, caracterizable como ‘neoidealista-romántica’, en la que los elementos especulativos de la abstracción metafísica dan paso a elementos sociológicos, humano-geográficos, psicológicos...; elementos que tuvieron acogida, precisamente, en el pensamiento krausista y regeneracionista de la España de hace un siglo, y que culminaron -en este caso- con la recreación de la teoría intrahistórica, propia de la filosofía poética unamuniana.” *Ibidem*, p. 39.

⁸⁹⁷ “Tanto en el *Volksgeist* como en la intrahistoria, la vida y los hechos acontecidos a lo largo de los tiempos constituyen el sedimento o la sustancia de que se nutre el espíritu del pueblo en el presente.” RIBAS, Pedro. El *Volksgeist* de Hegel y la intrahistoria de Unamuno. CCU, XXI, 30.

⁸⁹⁸ “en Hegel lo que se acentúa no es el sedimento de que está formado el *Volksgeist*, sino el hecho de que tal sedimento, precisamente por llevar en sí un fermento disolvente, llega a dar un paso, un salto

Escamilla Valera, subrayando que es a partir de la distinción entre historia e intrahistoria donde emergen las más notorias diferencias entre Unamuno y Hegel.⁸⁹⁹ Otro investigador que se ha ocupado de fundamentar las distancias entre Unamuno y Hegel sobre este punto es Morón Arroyo, precisando que en el pensador germano no es admisible una oposición entre historia e intrahistoria, y que, mientras Unamuno ubica en la cultura popular las más altas realizaciones culturales de todo pueblo, Hegel las sitúa en la alta cultura especulativa.⁹⁰⁰

Entre las posibles fuentes del concepto unamuniano de “intrahistoria” también podríamos incluir, siguiendo a Jon Juaristi, a la literatura del romanticismo vascongado del siglo XIX. En concreto, apunta Araquistain y Navarro Villoslada, que desde un impulso romántico situaron la “verdadera tradición” más allá de la historia.⁹⁰¹ Esta interpretación, sin embargo, ha sido rechazada por Escamilla Valera, según la cual, entre Unamuno y Navarro Villoslada “sólo se puede hablar de una cierta semejanza en

cuantitativo por el que se constituye en un nuevo *Volksgeist*. Es decir, en Hegel la fusión de lo uno con lo universal, no se da por abajo, desde el sedimento, sino por arriba, gracias a la dinámica interna que, en último término, lleva al *Volksgeist* a comprenderse como *Weltgeist*. / En Unamuno, por el contrario, lo que se acentúa es el sedimento de que está formada la casta histórica y, gracias a este sedimento, que es la tradición eterna, que es la intrahistoria, la casta histórica llega a la ‘humanidad’ [...] / El papel de la intrahistoria, según eso, no es el de galvanizar el progreso, sino el de actuar como zócalo sobre el que se desarrollan los movimientos históricos...” *Ibidem*, pp. 30-31. A tales divergencias, ha añadido Pedro Ribas en un artículo posterior que, mientras Hegel inscribe la ruptura que supone el *Volksgeist* en un proceso histórico racional y necesario, la intrahistoria unamuniana está allende la razón y la necesidad. RIBAS, Pedro. Unamuno lector de Hegel. CCU, XXIX, 120.

⁸⁹⁹ Si para Unamuno, la historia es lo temporal, los sucesos de las crónicas oficiales, y la intrahistoria, lo eterno, los hechos permanentes en la vida de los hombres sencillos, precisamente esto es lo que lo separa de Hegel, el cual marcó la “esencial dinamicidad en la historia como desarrollo de diversos pueblos y de cada pueblo respecto a sus estructuras envejecidas. Cada pueblo produce su propio *Volksgeist*, su espíritu nacional. Y los distintos *Volksgeister* no son sino momentos de un desarrollo que supone una superación porque suponen una forma más cercana al espíritu universal. [...] El *Volksgeist* se halla en la dinámica de un proceso histórico racional y necesario. En la intrahistoria unamuniana no se encuentra ni la razón ni la necesidad, ya que la intrahistoria ni es un eslabón de un proceso necesario, ni el todo que gobierna tal proceso.” ESCAMILLA VALERA, Ascensión. *Génesis de la concepción de intrahistoria en Miguel de Unamuno*. Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 1997, p. 133.

⁹⁰⁰ “Hegel no admitiría la oposición polar de intrahistoria e historia; la intrahistoria sería el momento en que el pueblo vive en un estado de inmediatez, antes de llegar al nivel propiamente espiritual que es el histórico; por consiguiente, nada más antihegeliano que extasiarse ante las virtudes de ese pueblo abstracto que nos remeje el alma con cante hondo. Todo arte popular es para Hegel sencillamente arte primitivo.” MORÓN ARROYO, Ciriaco. *Hacia el sistema de Unamuno: estudios sobre su pensamiento y creación literaria*. Palencia: Cálamo, 2003, p. 190.

⁹⁰¹ En Araquistain, dice Juaristi, “la verdadera tradición está siempre más allá de la historia: discurre en lo profundo de la fe y del sentimiento del pueblo como una corriente soterránea e insondable, cuyo sentido escapa al historiador y se ofrece únicamente al poeta y al místico. Es indudable que el concepto unamuniano de ‘intrahistoria’ debe mucho a este concepto de tradición.” JUARISTI, Jon. *El linaje de Aitor. La invención de la tradición vasca*. Madrid: Taurus, 1998, p. 69. En cuanto a Navarro Villoslada, menciona como fuente *Doña Blanca de Navarra*, obra que, sin embargo, no nos consta que Unamuno leyese en estos años. Pese a ello, Juaristi sostiene que: “Sin duda, Unamuno debió tener presente el texto de Navarro Villoslada a la hora de definir la oposición historia/intrahistoria, pero modificó o, mejor dicho, desarrolló esta imagen de una manera propia y original.” *Ibidem*, p. 255.

los elementos de las metáforas utilizadas por ambos y no de una influencia directa, y mucho menos de identidad de ideas...”⁹⁰²

Más allá de estas posibles fuentes, lo que está claro es que, desde esta precoz invocación a la “intrahistoria” como auténtico hilo vertebrador de los sucesos históricos, el joven Unamuno se estaba enfrentando al “historicismo”, que vive en el ruido y no en el silencio de la historia. Esto, por otra parte, constituye una señal más de su actitud de rebeldía frente a toda forma de tradicionalismo. Aunque lo que pretendemos destapar aquí es cómo esa oposición al historicismo no esperó a revelarse hasta los ensayos de *En torno al casticismo* (1895), sino que fue germinando en escritos anteriores. Según nuestra interpretación, las primeras semillas del concepto unamuniano de intrahistoria habría que rastrearlas en sus primeros estudios sobre la raza vasca, como su tesis doctoral o la conferencia “Espíritu de la raza vasca”. Recordemos que una de las intenciones del joven Unamuno en aquellos trabajos era adentrarse en los entresijos internos de su pueblo a través de sus testimonios en el arte, la religión, la filosofía, el orden político... El problema radicaba en que, en el caso del pueblo vasco, tan solo era posible rastrear su origen desde su lengua, el euskera. Aquí podría estar, al menos en intención, un primer conato por parte de Unamuno de abordar la historia desde la intrahistoria.

Donde sí podemos atisbar un antecedente más explícito de esta noción de “intrahistoria” es en el artículo “Evolución y Revolución”, publicado el 21-III-1886 en *El Norte*. Como ya vimos, Unamuno somete a examen en este artículo los conceptos de “evolución” y “revolución” para sostener su teoría de que la “evolución” progresiva es lo que va marcando el pulso continuo de la historia, hasta que llega un momento en que los cambios han de ser pertrechados desde una “revolución”, que determina así el ritmo discontinuo de la historia.⁹⁰³ Aquí está implícito el reconocimiento de que la historia se rige por un ritmo continuo y discontinuo a su vez, como el pensador vasco desarrollaría luego en los ensayos de *En torno al casticismo*. De momento, simplemente sostiene que hay una “evolución”, que se corresponde con el ritmo interno de la historia política, lento y protagonizado por el pueblo en cuanto “lo social”. Y hay un ritmo externo, que se impone cuando la evolución gradual llega a su límite y se produce el estallido, la “revolución”, que también la protagoniza el pueblo, pero no en cuanto “lo social” sino

⁹⁰² ESCAMILLA VALERA, Ascensión. *Génesis de la concepción de intrahistoria en Miguel de Unamuno*. Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 1997, p. 110.

⁹⁰³ Cfr. pp. 858-861.

en cuanto “lo político”.⁹⁰⁴ Ciertamente, Unamuno no pone aquí todavía de manifiesto la antítesis entre la “Historia” como lo superficial y discontinuo, y la “intrahistoria” como lo profundo y continuo. Pero en este análisis político podemos entrever lo que posteriormente será esa distinción, que se encontraría aquí en estado germinal. Esta suerte de anticipo de la teoría unamuniana de la intrahistoria también ha sido afirmado por Escamilla Valera, según la cual, este artículo “muestra unas ideas que, a mi entender están en la base de su concepción de la intrahistoria.”⁹⁰⁵ De igual modo, Cerezo Galán ha advertido aquí un anticipo de la noción de intrahistoria, refiriéndose a los conceptos de “evolución” y “revolución” como equivalentes a un esquema “positivista evolutivo” y a un esquema “dialéctico”, respectivamente, y subrayando la simpatía de Unamuno por este último.⁹⁰⁶ La relación con Hegel, por otra parte, es evidente en este punto, en tanto que consideraba las revoluciones como elementos necesarios de la evolución, de las fuerzas internas que mueven a la historia.

Aunque demos un pequeño salto en el seguimiento cronológico de estos artículos de juventud, conviene precisar que sobre esta relación entre la evolución y la revolución se volvió a pronunciar Unamuno unos años más tarde, desde la serie de artículos titulada “Un nocedalino desquiciado”, que publicó en *La Libertad* en octubre de 1891. Entre otras cosas, sostiene aquí, en la línea del artículo anterior:

La ley de la evolución rige la historia, y así como hace instituciones y poderes, los deshace, y la misma historia que produce esa edad media [...] produjo la revolución francesa y ha dado calor a una tradición nueva, tan tradición como la antigua. [...]

Las cosas cambian según ley, y la ley misma según la cual cambian está sujeta a evolución.⁹⁰⁷

Esto implica que, dentro de esta etapa de formación de Unamuno, podemos hablar de una permanencia en su interpretación de la historia como evolutiva y, a su vez, discontinua, en el sentido de que las revoluciones fracturan la linealidad de los

⁹⁰⁴ “Hemos visto que hay dos elementos, uno interno y otro externo, uno social y otro político, el pueblo y su constitución. [...] El pueblo adelanta, progresa y marcha, la evolución se cumple en él, mientras su organización queda estacionaria. Un día el pueblo pierde la fe en sus antiguos ideales y éstos, que persisten como muerto símbolo de lo que fue, se quiebran y desaparecen.” UNAMUNO, Miguel de. *Unamuno y el socialismo. Artículos recuperados (1886-1928)* (edición de Diego Núñez y Pedro Ribas). Granada: De Guante Blanco / Comares, 1997, p. 82.

⁹⁰⁵ ESCAMILLA VALERA, Ascensión. *Génesis de la concepción de intrahistoria en Miguel de Unamuno*. Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 1997, p. 201.

⁹⁰⁶ Cerezo Galán habla así, a propósito del joven Unamuno, de su “preferencia por una interpretación dialéctica de la historia. La noción de conflicto o colisión de fuerzas así como la de crisis, en cuanto inadecuación de fondo y forma, constituyen una base primitiva de su pensamiento. Se diría, pues, que interpreta el evolucionismo de Spencer en clave hegeliana,...” CEREZO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 157.

⁹⁰⁷ BUSTOS TOVAR, Eugenio de. Sobre el socialismo de Unamuno. Los antecedentes. Datos hasta 1892. CCU, XXIV, 215.

acontecimientos históricos. También Rabaté ha visto en esta serie de artículos un posible anticipo de la noción unamuniana de “intrahistoria”, en concreto, del ensayo “La tradición eterna” de *En torno al casticismo*.⁹⁰⁸ Por nuestra parte, hemos de insistir en que todavía, aunque no ha cuajado su distinción entre Historia e intrahistoria, ya se percibe al filósofo vasco en camino hacia ella.

El artículo de juventud de Unamuno donde esta noción de “intrahistoria” fue anticipada de manera más próxima a como aparecería en los ensayos de *En torno al casticismo* es “Cómo se escribe y para qué se escribe la historia”, publicado el 4-VI-1889 en *El Porvenir Vascongado*. El joven bilbaíno comienza a dicho artículo haciendo un recorrido por los grandes historiadores, desde Tucídides y Heródoto hasta el surgimiento en el siglo XIX de la “ciencia histórica” encabezada por Bucke y Taine. Desde ahí, pasa a considerar que las exigencias de nuestro tiempo con respecto a la historia se cifran en un discurso lineal, hilado por razones profundas que se nos ocultan⁹⁰⁹ y desarrollado con un procedimiento inductivo, cercano a la concepción hegeliana de la historia.

Hay que reducir los hechos a sus elementos, los más complejos a los más sencillos, la universalidad de las cosas está en ellas y no fuera de ellas mismas; hay que desmadejar la trama; en una palabra, estudiar la evolución de los ideales, de los sentimientos y de las instituciones, verdadera embriología.⁹¹⁰

Como vemos, Unamuno sigue manteniendo aquí una visión de la historia, en la línea de Hegel y la *Völkerpsychologie*, sustentada sobre las ideas de evolución, continuidad y progreso lineal. Su principal aportación consiste en que esa continuidad no radica tanto en los “hechos” históricos como en lo que está detrás de ellos, es decir, en los ideales, los sentimientos..., a los cuales, solo podemos tener acceso desde el conocimiento íntimo de la vida del pueblo que es objeto de estudio. Desde ahí, un Unamuno fuertemente contagiado de positivismo subraya la necesidad de atender en todo estudio histórico de un pueblo al país, al clima, la raza, el temperamento, la educación, la religión, la literatura..., de ese pueblo, y de apoyarse en fuentes como la psicología y la sociología. Corrobora además esta fuerte influencia positivista el que se

⁹⁰⁸ “Es de notar que, a lo largo de los cinco artículos, las ideas expresadas por el joven catedrático de griego anuncian las páginas de su futuro ensayo, *La Tradición eterna*. Parece que está germinando su concepción de ‘la intrahistoria’, de un pasado vivo, que se opone al pasado muerto de la Edad Media...” RABATÉ, Jean-Claude. *1900 en Salamanca: guerra y paz en la Salamanca del joven Unamuno*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1997, p. 148.

⁹⁰⁹ “Hay una ligazón entre los hechos, una razón que explica por qué se suceden, cómo se suceden.” UNAMUNO, Miguel de. *Política y Filosofía. Artículos recuperados (1886-1924)* (edición de Diego Núñez y Pedro Ribas). Madrid: Fundación Banco Exterior, 1992, p. 8.

⁹¹⁰ *Ibidem*, p. 8.

deshaga aquí en elogios hacia el historiador francés Hyppolite Taine, que reúne a su juicio los caracteres esbozados y cuya historia de la revolución francesa, dice, le sirvió de inspiración para la gestación de su novela *Paz en la guerra*. Al igual que este, Unamuno reconoce que intentó insuflar a su novela el cúmulo de sentimientos que subyacen a todo episodio histórico, pero sin romper con ello el discurso. Así pues, la concepción unamuniana de la historia se mueve aquí a caballo entre Hegel y Taine. Precisamente a propósito de la influencia del positivismo en la formación de Unamuno, ha señalado Laín Entralgo que el “prestigio del hecho” está en la base de dicha concepción, si bien señala como fuente no a Taine sino a Spencer: “de ese período ‘spenceriano’ debió quedar en el alma de Unamuno la veneración mítica por el ‘hecho’ social y el desprecio por el ‘suceso’ histórico.”⁹¹¹ Partiendo de ahí, Escamilla Valera añade que no solo el “hecho” como punto de partida de toda filosofía y de toda realidad se sitúa a la base de su temprana noción de “intrahistoria”, sino que también la noción de “lo inconciente”, que desarrolla en los cuadernos de notas como aquello que actúa por debajo de “lo conciente”, y el método de distinción basado en la ley de oposición y semejanza, apuntaban en la misma dirección.⁹¹² Ahora bien, hemos de tener en cuenta que esta noción unamuniana de “intrahistoria” se construye también frente al positivismo, en tanto que se opone al “historicismo” y al “tradicionalismo”, que son “concepciones positivistas”, como ha precisado Fernández Turienzo.⁹¹³ A este respecto, habría que matizar que los primeros pasos en la edificación de la teoría de la

⁹¹¹ LAÍN ENTRALGO, Pedro. *La generación del noventa y ocho*. Madrid: Espasa-Calpe, 1967, p. 151.

⁹¹² “En este punto puedo concluir que en los cuadernos analizados hay varias ideas que -en mi opinión- destacan para la formación de lo que será la noción de intrahistoria y que se suman a los datos aportados a Unamuno por sus investigaciones filológico-lingüísticas: por una parte, ‘el hecho’ como punto de partida de toda filosofía y de la realidad; por otra, la idea de ‘lo inconciente’ o subconsciente -todavía no ha precisado que el término más apropiado es de intra-conciente- que actúa por debajo de lo conciente hasta que por llegar a la intensidad requerida pasa el umbral de la conciencia. Afirma que la ley fundamental de los fenómenos es la continuidad, que ésta es su razón de ser y el fundamento de la evolución. Pero ¿dónde se halla esta continuidad? Justamente en lo subconsciente, que aporta el hilo conductor, la serie, que sustenta los hechos de conciencia. / Un tercer aspecto consiste en el método unamuniano, confesionalmente hegeliano -a su manera- de la oposición, como método de distinción de los hechos e ideas, del sujeto-objeto, de los seres, de las realidades existentes, basado, a su vez, en la ley (psicológica) primordial del conocer: la de la oposición y la semejanza. Es, a mi entender, una idea clave para comprender la distinción historia e intrahistoria, individuo-humanidad, hecho-suceso, etc.” ESCAMILA VALERA, Ascensión. *Génesis de la concepción de intrahistoria en Miguel de Unamuno*. Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 1997, pp. 349-350.

⁹¹³ Según Fernández Turienzo, Unamuno: “Lo que quiere evitar son dos cosas: el historicismo, que sería la ciencia o método científico aplicado a la historia, y el tradicionalismo, que supondría la concepción de una historia sin progreso, estacionada, en la que el reloj se para sobre una época; ambas son concepciones positivistas y ambas matan la realidad honda por debajo de la historia; la primera, reduciéndola a datos y fechas, por el amontonamiento de papeles y documentos, y la segunda, por la carencia de verdadera perspectiva histórica. A ellas opone Unamuno su ‘forma de concebir la historia en vivo’.” FERNÁNDEZ TURIEÑO, Francisco. *Unamuno, ansia de Dios y creación literaria*. Madrid: Alcalá, 1966, p. 30.

“intrahistoria” por parte de Unamuno transcurrieron en paralelo a su progresiva separación del positivismo.

Volviendo sobre el artículo “Cómo se escribe y para qué se escribe la historia”, quien ha precisado con mayor tino su carácter anticipatorio respecto a la noción de “intrahistoria” ha sido Suárez Cortina. Según su interpretación de dicho artículo, lo que Unamuno establece aquí es:

una distinción entre *hechos* y *sucesos* históricos que está en la base de sus reflexiones sobre la naturaleza de la historia y la cultura profunda y permanente de los pueblos. Esta distinción, núcleo básico de lo que más tarde va a llamar intrahistoria, ya está operando en las reflexiones históricas del joven Unamuno desde finales de la década de los ochenta.⁹¹⁴

Efectivamente, esta distinción entre “hechos” históricos y “sucesos” históricos, que estaría en germen en el artículo “Cómo se escribe y para qué sirve la historia”, constituye el punto de partida de la distinción unamuniana entre “Historia” e “intrahistoria”. Así podemos apreciarlo cuando afirma aquí el joven pensador vasco que: “Los sucesos históricos son síntomas de un carácter colectivo...”⁹¹⁵ Esa sería precisamente una de las notas características de la “intrahistoria”, ese sentido colectivo de la vida de los pueblos que late por debajo de la Historia.

Cabe mencionar, para terminar, que esta distinción siguió vigente en escritos posteriores de Unamuno, no solo en los ensayos de *En torno al casticismo* (1895), sino también en otros textos como “La crisis de patriotismo” (1896), donde escribe: “La historia, la condenada historia, nos oprime y ahoga impidiendo que nos bañemos en las aguas vivas de la humanidad eterna, la que palpita en hechos permanentes bajo los mudables sucesos históricos.” (OCE, I, 978) A esto, añade unas páginas más adelante: “Debajo de esa historia de sucesos fugaces, historia bullanguera, hay otra profunda historia de hechos permanentes, historia silenciosa:...” (OCE, I, 981) Aquí estaría implícita la distinción entre: por un lado, la “tradición eterna” propia de la intrahistoria, forjada a base de hechos silenciosos y permanentes, en una relación de continuidad, y que vive en lo subterráneo (sucesos históricos); y la “tradición histórica”, hecha a base de sucesos bullangueros y fugaces, propia de la historia pasajera que se halla en la superficie (hechos históricos). Sobre estas bases, podemos hablar de la “intrahistoria” como una noción que Unamuno desarrolló de modo definitivo a partir de 1895, pero

⁹¹⁴ SUÁREZ CORTINA, Manuel. Miguel de Unamuno y la novela histórica en la España de fin de siglo. En *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra II* (edición de Ana Chaguaceda). Salamanca: Universidad de Salamanca, 2005, p. 297.

⁹¹⁵ UNAMUNO, Miguel de. *Política y Filosofía. Artículos recuperados (1886-1924)* (edición de Diego Núñez y Pedro Ribas). Madrid: Fundación Banco Exterior, 1992, p. 8.

cuyos orígenes podemos rastrear en estado embrionario en sus textos de finales de la década de 1880.

Por último, nos faltaría añadir de qué manera la noción de “intrahistoria” debió estar también presente también en el proceso de elaboración de *Paz en la guerra*. No en vano, dicha novela ha sido definida por diferentes críticos no tanto como novela histórica sino “intrahistórica”.⁹¹⁶ Como vimos en el capítulo dedicado a la gestación de *Paz en la guerra*, Unamuno desplazó aquí el argumento tradicional de la novela de lo histórico a lo intrahistórico, es decir de la historia externa y oficial a la historia interna y anónima. Donde mejor se percibe esta presencia germinal de la intrahistoria es en el proceso de elaboración de la novela, para el cual, como sabemos, trabajó de forma exhaustiva en la recopilación de revistas, folletos y manifiestos del frente carlista, y de testimonios directos de los verdaderos protagonistas de la guerra. Su intención con ello apuntaba a recrear de forma viva aquel episodio histórico y llegar al espíritu, al “resorte interno” del mismo, dejando a un lado la versión recogida en los “documentos oficiales” y que se correspondería con su historia externa. Por otra parte, a partir de esta tendencia de contar la historia desde la ficción, que es lo que le movió a escribir *Paz en la guerra*, según Pascual Mezquita, Unamuno se convierte en heredero de la filosofía poética romántica de Goethe y Hölderlin, a quienes leyó en su juventud y de quienes pudo heredar la concepción del historiador como poeta creador.⁹¹⁷ En todo caso, lo que queremos subrayar es cómo el proceso de gestación de *Paz en la guerra* constituyó una anticipación de la noción unamuniana de intrahistoria.

En definitiva, podemos concluir que la noción de “intrahistoria” late en estado germinal en diferentes trabajos de juventud de Unamuno, tanto en sus escasos artículos

⁹¹⁶ Julián Marías escribe a este respecto sobre que *Paz en la guerra*: “La vida cotidiana, la sustancia de la intrahistoria -de lo intrínsecamente histórico- se ha expresado en ese libro como en ningún otro.” MARÍAS, Julián. La España vasca de Unamuno: “Paz en la guerra”. En *Unamuno y Bilbao. El centenario del nacimiento de Unamuno*. Bilbao: Junta de Cultura de Vizcaya, 1967, p. 198. Su juicio lo suscribe Suárez Cortina al afirmar que: “*Paz en la guerra* expresa así de un modo perfecto esa concepción intrahistórica de la vida que el joven Unamuno ha desarrollado desde los años ochenta del siglo XIX.” SUÁREZ CORTINA, Manuel. Miguel de Unamuno y la novela histórica en la España de fin de siglo. En *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra II* (edición de Ana Chaguaceda). Salamanca: Universidad de Salamanca, 2005, p. 311.

⁹¹⁷ Pascual Mezquita apela a “esta visión poético-romántica, según la cual: la auténtica historia no se hace ni con libros de lógica sistemática, ni con libros al estilo de la ciencia positivista [...], pues la historia no es reducible al relato de los meros sucesos, con números y estadísticas que pretenden otorgarle mayor objetividad. Así contada, carece de lo más fundamental: el elemento humano o subjetivo, que es el núcleo de toda historia que se precie de tal; por eso, si se quiere que la historia sea algo vivo, que perdure a través de los tiempos, para siempre -según la reiterada expresión de Tucídides-, debe contarse en el sentido poético, recreando el narrador el sueño -la realidad, diría D. Miguel- de lo que pasó, haciéndolo revivir en sus lectores...” PASCUAL MEZQUITA, Eduardo. En torno a las lecturas historicistas del primer Unamuno. CCU, XXX, 39.

enfocados hacia una problemática histórica, como en algunas de sus primeras obras de ficción en los campos del cuento y la novela. El pensador vasco llegó a ese concepto desde diferentes vías de influencia, fundamentalmente, el krausismo, la filosofía hegeliana y el positivismo. Desde esos pilares y desde su reactividad hacia el historicismo en boga, fue dando forma a su alternativa al tradicional concepto de Historia, una noción de “intrahistoria” que tenía la vista fija en rescatar del silencio y el olvido a los “sucesos históricos”, pues es en ellos donde, a juicio de Unamuno, late el verdadero pulso del acontecer humano.

III.2.2.7. Política

A lo largo de la vida de Unamuno, la política tuvo una presencia central desde su arrebatada apología juvenil del fuerismo intransigente vasco hasta su polémica y ambigua relación con la II República Española y el golpe militar de 1936. Aquí diseccionaremos la trayectoria de sus diferentes posicionamientos ideológicos de juventud, incidiendo en las bases teóricas de su filosofía política, entonces en formación. Ciñéndonos al marco cronológico de este trabajo, tales posicionamientos fueron, en este orden: el fuerismo intransigente, el federalismo, el liberalismo y el socialismo. Ahora bien, debemos cuidarnos de no establecer barreras rígidas entre los diferentes momentos de esa trayectoria, pues estamos ante una etapa de búsqueda, con los avances y retrocesos que le son propias. Del mismo modo, tampoco debemos renunciar a observar cierta coherencia en su evolución ideológica y política de un posicionamiento a otro. Por último, cabe mencionar que este momento del itinerario político del pensador vasco ya ha sido objeto de reflexión y estudio dentro de los estudios unamunianos, por lo que mi aportación sobre este punto se limitará a dar algunos pasos más en esa dirección, incorporando el análisis de aquellos textos inéditos de juventud a través de los cuales fue tomando forma su filosofía política y que han sido objeto de una menor atención por parte de tales estudios.

III.2.2.7.1. Liberalismo de tradición familiar y bilbaína

La reconstrucción de la trayectoria política del joven Unamuno ha de comenzar necesariamente por su infancia y por el escenario en que esta se desarrolló. Encontramos entonces diversas circunstancias a tener en cuenta a propósito de su temprana relación con el liberalismo. En primer lugar, la tradición liberal de su familia, aquel “abolengo liberal” fiel al espíritu de los “doceañistas”, del que tan orgulloso se

mostró don Miguel en más de una ocasión y en el que ocupaba un lugar privilegiado la figura de su abuela materna, Benita de Unamuno y Larraza.⁹¹⁸ El heredero directo de ese espíritu liberal fue su padre, Félix de Unamuno, que llegó a ser concejal liberal en el Ayuntamiento de Bilbao, resultando electo por el distrito de San Juan en las elecciones de diciembre de 1868. De hecho, al morir, sus restos fueron a reposar al Cementerio de Mallona, junto a los de los liberales caídos en la defensa de Bilbao durante el asedio carlista de 1874. El joven Unamuno creció así en una familia de marcada tendencia liberal. Fue en ese círculo familiar donde por primera vez escuchó la palabra “liberal” y donde se empapó de aquella suerte “liberalismo doméstico”, teñido de matices religiosos.⁹¹⁹ Así pues, su liberalismo tiene su raíz más honda en el ámbito familiar en el que se crió, como ha señalado Valentín Arco.⁹²⁰

La villa de Bilbao, considerada uno de los centros del liberalismo español merced a su heroica resistencia frente a los asedios carlistas de 1834, 1835 y 1874, está igualmente ligada a esta proximidad de Unamuno con dicha ideología política. Él mismo ubicó los orígenes de su liberalismo, más allá de la tradición liberal familiar, en su Bilbao natal, mostrándose orgulloso en diferentes ocasiones de su condición de “hijo” de la “invicta villa”.⁹²¹ Sobre estas bases, ha subrayado Azaola que “el

⁹¹⁸ En el artículo precisamente titulado “Abolengo liberal” (1936) podemos leer: “El liberalismo del glorioso siglo XIX era tradición en mi familia. Mi abuela materna y tía paterna, hermana de mi padre con la que, muerte éste a mis seis años, me crié, en compañía de mi madre y hermanos, había salido de Vergara, villa natal de mis mayores, durante la guerra de los siete años -1833 a 1840-, con las últimas tropas liberales; pasó en Bilbao el sitio que la puso Zumalacárregui, y luego, en la otra guerra, de la que fui infantil testigo, el de 1874. No quiso salir de nuestra villa, a requerimientos de un primo del campo carlista, prefiriendo sufrir en ella las adversidades del asedio y bombardeo a tener que vivir entre los enemigos. Y con su hija -mi madre- y sus cuatro nietos -yo y mis hermanos- soportó la prueba.” OCE, VIII, 1245-46. A esto, añade Unamuno al final del artículo: “Cuando repaso las memorias de mi abolengo liberal -de origen doceañista- [...] es cuando siento afirmarse en mí aquella tradición familiar del liberalismo que brotó de la nacional de nuestro glorioso siglo XIX, el de la Constitución de 1812, el de las dos guerras civiles que retemplaron el alma de mi abuela Benita de Unamuno y Larraza.” OCE, VIII, 1247.

⁹¹⁹ A este respecto, en un discurso en El Sitio en 1923, dijo Unamuno: “Oí este nombre de liberal, cuando por primera vez lo oí, opuesto a un nombre muy concreto: al nombre de carlista, y lo oí en mi propio hogar. Y sonaba ese liberalismo doméstico con un cierto son que podríamos llamar religioso; iba unido a una cierta modalidad de sentir, de entender y hasta de practicar la religión aparentemente común a unos y a otros: a los liberales y a los no liberales. Llevaba consigo una cierta nota de sobriedad [...] una nota puritana, casi cuáquera...” UNAMUNO, Miguel de. *Política y Filosofía. Artículos recuperados (1886-1924)* (edición de Diego Núñez y Pedro Ribas). Madrid: Fundación Banco Exterior, 1992, p. 203.

⁹²⁰ “El liberalismo de Don Miguel tiene pues mucho que ver con sus años de juventud, con ‘ese glorioso liberalismo del siglo XIX’ que era tradición en su familia en la que se oponían los términos liberal y carlista como los del bien y del mal.” ARCO LÓPEZ, Valentín. Para la historia de España. Unamuno, o la memoria de un liberal sin disciplina de partido. *Studia Histórica*, 1990, vol. VIII, p. 94.

⁹²¹ Vaya como ejemplo el artículo “Desde mi Bilbao” (1924), donde escribe: “He venido, al cabo de cuatro años de ausencia, a esta mi Bilbao nativa, en busca de viejos y frescos recuerdos de niñez y de mocedad y a templar la emoción liberal de mi espíritu aquí, donde comulgué con mis mayores en liberalismo.” OCE, VIII, 518.

liberalismo de Unamuno nació en Bilbao, y de esencias bilbaínas se nutrió en su origen. [...] Semejante liberalismo era fruto de un ambiente de pequeña y mediana burguesía, de una sociedad de comerciantes con espíritu abierto y audaz:...”⁹²² Entre los recuerdos de su infancia en Bilbao, cabe destacar el énfasis con que Unamuno evocaba los aires liberales y republicanos que entonces se respiraban allí, como deja ver en el artículo “La emoción republicana” (1921), rememorando su más antiguo recuerdo de corte político.⁹²³ No obstante, la circunstancia fundamental que determinó este arraigo del liberalismo en el espíritu de Unamuno fue su vivencia del sitio de la ciudad durante la III Guerra Carlista y de la liberación de la misma por las tropas liberales el 2 de mayo de 1874. En ese momento, confesaría años después, “sentí el albor de conciencia civil y liberal, en plena guerra civil.” (OCE, VIII, 1193) Así pues, el ambiente liberal que respiró en Bilbao durante su niñez se sitúa en la base de su proximidad con el liberalismo, que acabaría cuajando años más tarde y que en su memoria estaría para siempre ligado a los recuerdos de su infancia en su villa natal. Por esa razón, como ha observado Víctor Ouimette, cada vez que Unamuno sentía la necesidad de revivificar su liberalismo, evocaba a aquel Bilbao.

La frecuencia con que volvía a meditar sobre el Bilbao de su juventud se debía en gran medida a su conciencia de que la Villa y su historia simbolizaban la tradición del liberalismo en España, y que él, como bilbaíno nacido de familia liberal, llevaba en sí las semillas de aquel liberalismo específicamente español.⁹²⁴

Este liberalismo, a mi juicio, siempre estuvo en la base de la filosofía política de Unamuno, articulándose con los diferentes posicionamientos políticos a los que se acercó a lo largo de su vida, como el anarquismo o el socialismo. La única excepción está en su etapa de adhesión juvenil al fuerismo intransigente vasco, en la que sí se opuso frontalmente a la ideología liberal. Al margen de este caso, como afirma Manuel M^a Urrutia, “el liberalismo, como método y como talante, fue la verdadera columna vertebral de su pensamiento político”.⁹²⁵ El fondo del pensamiento político de Unamuno fue así siempre liberal, entendiendo el liberalismo, en palabras de Elías Díaz, como la

⁹²² AZAOLA, José Miguel de. Bilbao y el mar en la vida y en la obra de Unamuno. En *Unamuno y Bilbao. El centenario del nacimiento de Unamuno*. Bilbao: Junta de Cultura de Vizcaya, 1967, p. 148.

⁹²³ “Cuando yo era niño había una emoción republicana. Recuerdo haber llorado de entusiasmo en medio de un pueblo que cantaba ‘La Marsellesa’ y vitoreaba a Salmerón, que volvía de Barcelona. ¡El pueblo hablaba de una idea republicana, y esta idea era, por lo menos, una emoción, y muy noble, a fe mía!” UNAMUNO, Miguel de. *Política y Filosofía. Artículos recuperados (1886-1924)* (edición de Diego Núñez y Pedro Ribas). Madrid: Fundación Banco Exterior, 1992, p. 91.

⁹²⁴ OUIMETTE, Víctor. Unamuno y la tradición liberal española. En *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno* (edición de Dolores Gómez Molleda). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1989, p. 77.

⁹²⁵ URRUTIA LEÓN, Manuel M^a. *La evolución del pensamiento político de Miguel de Unamuno*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1997, p. 14.

“religión de la libertad”.⁹²⁶ En ese sentido, en el discurso que pronunció en 1935 al ser nombrado “ciudadano de honor” de la República, confesaba el propio Unamuno: “Desde muy joven, frente a dogmas políticos, filosóficos y religiosos, he mantenido el principio liberal del libre examen, sin arredrarme en los lindes del escepticismo y del agnosticismo y haciendo de la rebusca la cura de la esperanza.” (OCE, IX, 459-460)

III.2.2.7.2. Fuerismo intransigente

Con el salto a la adolescencia y en medio del agitado ambiente que propició la abolición de los Fueros de las provincias vascongadas en 1876, se despertó en Unamuno un fuerte sentimiento vasquista, que al cabo determinaría su adhesión a la corriente política del fuerismo intransigente. No vamos a volver a recrear aquí esa circunstancia histórica, ni cómo el joven bilbaíno desarrolló su acercamiento a dicha corriente, pues ya ha sido objeto de examen en este trabajo.⁹²⁷ No obstante, conviene recordar que fueron estas circunstancias las que generaron el despertar de un sentimiento vasquista, que en años sucesivos él mismo iría alimentando con el aprendizaje del euskera, con las excursiones que hacía junto a sus amigos al monte para emular a los primitivos euscaldunas, y con la lectura de los autores del romanticismo vascongado y de *Las Nacionalidades* de Pi y Margall. Hay que tener en cuenta, además, que uno de sus referentes vitales, la abuela Benita, había virado sus simpatías a raíz la abolición foral de 1876 hacia el fuerismo intransigente, al igual que hicieron otros muchos liberales vascos.⁹²⁸ Un clima de fervor fuerista impregnaba entonces el ambiente que se respiraba en buena parte del País Vasco, especialmente en Bilbao, y el adolescente Unamuno, como tantos otros jóvenes bilbaínos, se dejó contagiar por aquella “exaltación fuerista” latente en las calles de la villa, contemplando con admiración a las valientes “quintas” en que se organizaban los grupos de oposición a las medidas represivas adoptadas por el gobierno central. Ahora bien, tratándose de apenas un adolescente, más que de fuerismo como posicionamiento político, cabría hablar inicialmente de un sentimiento vasquista que, con el tiempo, acabaría cristalizando en una toma de partido. Esta se decantó por el ala radical del fuerismo, el fuerismo intransigente encabezado por Fidel de

⁹²⁶ DÍAZ GARCÍA, Elías. *Unamuno. Pensamiento político*. Madrid: Tecnos, 1965, p. 12.

⁹²⁷ Cfr. pp. 62-74 y 120-128.

⁹²⁸ A este respecto, sostiene Jon Juaristi: “Por su misma extracción social (la familia del joven Miguel, después de la temprana muerte de su padre, dependía económicamente de la abuela, Benita Larraza, perteneciente al sector de propietarios rurales no carlistas que nutrió las filas del fuerismo), Unamuno debió hallarse inmerso, desde el momento mismo de la abolición foral, en un medio que simpatizaba con los planteamientos de Sagarmínaga, Trueba, etc...” JUARISTI, Jon. *El linaje de Aitor. La invención de la tradición vasca*. Madrid: Taurus, 1998, p. 223

Sagarmínaga, que exigía la reinstauración de las antiguas leyes e instituciones vascas, y de las libertades por las que históricamente se había regido el pueblo vasco.

Por otra parte, conviene hacer hincapié en la importancia que adquirió en este contexto la obra de Pi y Margall, *Las Nacionalidades* (1877), que se convirtió en una especie de “escritura sagrada” para Unamuno y su grupo de amigos de Bilbao, merced al tratamiento que ahí se concedía al problema del regionalismo. Dicha obra fue la más importante “influencia ideológica” en la aproximación del joven Unamuno al fuerismo intransigente, como han acertado a ver Pérez de la Dehesa y Ereño Altuna.⁹²⁹ No en vano, en *Las Nacionalidades*, podemos leer:

En España la cuestión de los vascos es mucho más grave que en Francia. No los une á los demás pueblos de la península ni la raza, ni la lengua, ni el carácter, ni las costumbres, ni las leyes. Forman hace siglos parte de España, pero conservando su autonomía, rigiéndose por instituciones administrativas propias y sin contribuir al pago de los gastos generales del Estado. [...] No están obligados á tomar las armas sino en las guerras internacionales. ¿Por qué criterio pertenecen los vascos a España? Sólo porque viven entre el mar y los Pirineos. [...] No siguen el movimiento político del resto de la nación; están por el antiguo régimen. En lo que va de siglo dos guerras han sostenido ya por D. Carlos, que representa el absolutismo y la unidad religiosa. [...] Vencidos, se trata actualmente, no de arrancarles sus fueros, pero sí de quitarles la exención del servicio militar y los tributos. ¿Serán porque se los quiten más españoles? ¿Participarán más de nuestras ideas y de nuestros sentimientos? ¿No será resultado natural de la diversidad de razas ese antagonismo que entre ellos y nosotros existe? A poco que se combinen aquí los diversos criterios para la teoría de las nacionalidades, tengo para mí que se habría de estar por la independencia de los vascos.⁹³⁰

Como se puede apreciar en este fragmento, Pi y Margall concedía al problema del regionalismo un tratamiento totalmente opuesto al centralismo político puesto en marcha por el gobierno de Cánovas. Eso fue lo que convirtió a *Las Nacionalidades* en una obra imprescindible para muchos fueristas intransigentes del País Vasco, como era el caso del joven Unamuno. Habría que ver, por otro lado, hasta qué punto esta temprana lectura no alentó su acercamiento al republicanismo federal, que pasó a abrazar unos años después, una vez alejado de las reivindicaciones del fuerismo vasco. Pero, de momento, no es eso lo que nos ocupa aquí, sino cómo rodeado de aquel

⁹²⁹ Según Pérez de la Dehesa: “La principal influencia ideológica de Pi y Margall en Unamuno se muestra principalmente en la primera posición ideológica que adoptó este escritor ante el problema regionalista.” PÉREZ DE LA DEHESA, Rafael. *Política y sociedad en el primer Unamuno (1894-1904)*. Madrid: Ciencia Nueva, 1966, p. 17. Ereño Altuna, por su parte, incide en que “los ataques de este libro al centralismo político y administrativo de España, históricamente nefasto, la idea del ‘pacto’ libre, sin coacción ni fuerza, [...] la idea del ‘pacto federal’, que establece la ‘unidad sin destruir la variedad’ de todas las regiones y provincias, de todos los elementos de la nación española, [...] los elogios, que no escatimaba, al régimen autonómico vasco, tenían todo para agradar a jóvenes fueristas intransigentes.” UNAMUNO, Miguel de. *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca* (estudio introductorio, edición y notas de José Antonio Ereño Altuna). Bilbao: Beitia, 1997, p. 23. Sobre la relación entre Unamuno y Pi y Margall: Cfr. pp. 540-543.

⁹³⁰ PI Y MARGALL, Francisco. *Las Nacionalidades*. Madrid: Imprenta y Librería de Eduardo Martínez, 1877, pp. 62-63. CMU, u-2822. Cabe mencionar que Unamuno abrió con un fragmento de esta misma cita su conferencia “Espíritu de la raza vasca”, dictada en enero de 1887. OCE, IV, 153.

ambiente de agitación fuerista que se vivía en Bilbao y espoleado por sus lecturas del romanticismo vascongado y de Pi y Margall, fue el joven Unamuno forjándose un “alma vasca”. Desde ahí, acabaría alineado, como tantos otros jóvenes de su generación, en las filas de “fuerismo intransigente”, tomando partido por esta tendencia ideológica y encontrando en la defensa de su patria vascongada una primera contienda política por la que luchar. Para ello, ya entonces estaba dispuesto a emplear la que sería en adelante su arma política, la palabra.

Pasando al examen de los primeros textos políticos de Unamuno en esta dirección, podemos empezar por su primer artículo, “La unión constituye la fuerza”, publicado el 27-XII-1879 en *El Noticiero Bilbaino*, que era por entonces la principal tribuna del fuerismo intransigente en Bilbao. Apesadumbrado por los desquites del gobierno central con su tierra nativa, el joven bilbaíno hizo aquí un llamamiento a la unión del pueblo vasco-navarro en pos de la defensa de los intereses forales, invocando a tal unión en tanto que condición de su supervivencia como pueblo.⁹³¹ La escritura de este artículo debió constituir para Unamuno a nivel político una experiencia una fundamental, pues años más tarde, comentaba a propósito de la misma: “me sentí ligado ya a mi pueblo para siempre, obligado a aleccionarle. ¡Había empezado mi carrera de apóstol civil!” (OCE, VIII, 521)

En la misma línea reivindicativa a favor del fuerismo, se conservan también dos cuadernos manuscritos, que él mismo define como fruto de su “exaltación patriótica de entonces”. Uno de ellos es el *Cuaderno para el uso de “quien bien sepa usarlo”* (EISE, 45-64), datado alrededor de 1880 y que recoge cuatro textos en los que rezuma el espíritu del fuerismo intransigente. El otro es el manuscrito “Pareceres y opiniones relativos al euskera o idioma vascongado” (EISE, 71-81), fechado en septiembre de 1880 y donde se dedicó a recopilar textos apologéticos sobre la lengua vasca, que era uno de los principales argumentos de reivindicación del fuerismo intransigente.⁹³² En ese sentido, incide Pedro Ribas en que: “La conciencia política de Unamuno nace ligada a la lengua y la cultura vascongadas.”⁹³³ Por lo demás, en estos trabajos resulta visible su adquisición del “lenguaje y la simbología fueristas”, como ha precisado Luján

⁹³¹ Este artículo ya ha sido sometido a análisis en el presente trabajo. Cfr. pp. 283-285. Asimismo, para un examen detallado del mismo: Cfr. UNAMUNO, Miguel de. *La unión constituye la fuerza* (edición e introducción de José Antonio Ereño Altuna). Bilbao: Ikur, 1994.

⁹³² Para un examen completo de estos trabajos: Cfr. pp. 285-287.

⁹³³ RIBAS, Pedro. Unamuno y el marxismo en el período 1891-1900. En *El joven Unamuno en su época*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1997, p. 114.

Palma.⁹³⁴ Esto trasluce sobre todo en dos textos del *Cuaderno para el uso de “quien bien sepa usarlo”*, los titulados “Lamentaciones” y “La moderna Babel”, en los que Unamuno arremete con fuerza contra el liberalismo, culpándolo de los males que sufría el pueblo vasco y llamando a combatirlo desde la fe y el “amor patrio”. Asimismo, vuelven a aparecer aquí las invocaciones a la unión vasco-navarra y el elogio hacia los antiguos Fueros, aunque la nota predominante son sin duda los ataques al liberalismo, que entiende como “tiranía del libertinaje” y aniquilación de toda autoridad y principio.

Señores liberales [...] Hasta dónde, hasta dónde llevarán VV. la libertad!
Hay libertad de votar, libertad de escribir, libertad de pensar, y de creer; que majadería!
Como si el creer ni el pensar pudieran estar sujetos á esclavitud, [...]
Sigán VV. llamándose como quieran, que yo seguiré llamándome ultramontano, neo y demócrata á un tiempo... (EISE, 61-62)

Luján Palma ha definido este texto como “un texto típico, propio y hasta prototípico de la literatura fuerista”⁹³⁵ y como “un exhorto contra la ideología liberal, que aunque laureada por el halo de la defensa de las libertades, esconde sin embargo [...] tendencias totalitarias...”⁹³⁶ Por mi parte, considero que podríamos abrir también una posible línea de influencia del pensador católico y ultramontano Donoso Cortés sobre el Unamuno que escribió este texto. Me baso para ello en que, en su *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, Donoso Cortés vinculó a la razón humana con el error y el absurdo, extendiendo desde ahí su crítica sobre las escuelas racionalistas, fundamentalmente sobre la escuela liberal.⁹³⁷ Aunque en estos textos de juventud, Unamuno no menciona expresamente a Donoso Cortés, el hecho de que se denomine aquí a sí mismo “ultramontano” y la coincidencia de ambos autores en sus críticas al liberalismo hacen factible esta posible influencia.

A tenor de todo lo dicho, podemos afirmar que la primera posición política que asumió Unamuno, más allá del liberalismo de tradición familiar, fue el fuerismo intransigente. En esta línea, algunos investigadores, como Pérez de la Dehesa, han señalado el “nacionalismo vasco” como la primera posición ideológica de Unamuno.⁹³⁸

⁹³⁴ LUJÁN PALMA, Eugenio. *Trayectoria intelectual del joven Unamuno: historia de una crisis de fundamentos*. Bilbao: Ayuntamiento de Bilbao, 2003, pp. 74-75.

⁹³⁵ LUJÁN PALMA, Eugenio. Los escritos fueristas y euskalerríacos del joven Unamuno (1879-1882). En *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra II* (edición de Ana Chaguaceda). Salamanca: Universidad de Salamanca, 2005, p. 352.

⁹³⁶ LUJÁN PALMA, Eugenio. *Trayectoria intelectual del joven Unamuno: historia de una crisis de fundamentos*. Bilbao: Ayuntamiento de Bilbao, 2003, p. 98.

⁹³⁷ Cfr. pp. 564-565.

⁹³⁸ “La primera ideología política de Unamuno [...] fue el nacionalismo vasco. Este nacionalismo comenzó con un interés romántico por las viejas leyendas vascas, y fue catalizado por la abolición de los Fueros en 1876.” PÉREZ DE LA DEHESA, Rafael. *Política y sociedad en el primer Unamuno (1894-1904)*. Madrid: Ciencia Nueva, 1966, p. 19.

Sin embargo, resulta más preciso adscribirlo al fuerismo intransigente, puesto que el nacionalismo vasco como tal no apareció hasta algunos años más tarde. Es cierto que este emergió en estrecha conexión con el fuerismo intransigente, el movimiento euskalerriaco y el “bizkaitarrismo” encabezado por Sabino Arana, pero no debemos caer en una ligera identificación entre fuerismo intransigente y nacionalismo vasco, pues guardan entre sí un notable parentesco, pero también importantes diferencias. Desde luego, las confesiones autobiográficas de Unamuno contribuyen a generar cierta confusión, sobre todo si tenemos en cuenta que, en el discurso que pronunció en el Ateneo de Vitoria en 1912, había confesado lo siguiente: “Fui yo en mis mocedades acérrimo bizkaitarra, o lo que entonces valía lo mismo.” (OCE, IX, 279) Ante este tipo de confesiones, como ya hemos advertido, hay que andar con suma cautela y no tomarlas como datos rigurosos. En ese sentido, subraya Ereño Altuna que “Unamuno se confunde sobre sus auténticos sentimientos de entonces”.⁹³⁹ En la misma línea, ha precisado Luján Palma que en esta época estamos políticamente ante “un Unamuno fundamentalmente fuerista y euskalerriaco” y al “que no le era posible tener veleidades independentistas tan pronto”.⁹⁴⁰

Lo que sí parece claro, como ha probado este mismo investigador, es que el fuerismo intransigente fue su posicionamiento político hasta finales de 1882, prolongándose por tanto durante sus primeros años en Madrid. Efectivamente, al trasladarse allí en septiembre de 1880 para estudiar en la Universidad Central, Unamuno llevaba “como preservativo aquel vago romanticismo vascongado” que había cuajado en

⁹³⁹ UNAMUNO, Miguel de. *La unión constituye la fuerza* (edición e introducción de José Antonio Ereño Altuna). Bilbao: Ikur, 1994, p. XXVIII. Desde ahí, Ereño Altuna interpreta textos como el citado del siguiente modo: “Es posible que se pueda pensar que esa ‘relectura’ independentista de pubertad se debía a ilusión retrospectiva, que transfiguraba así sus años más jóvenes a la luz de sentimientos que en el momento no vivió o no pudo vivir; es posible, incluso, en el mejor de los casos, pensar que todo fue un ensueño inconsciente, nada serio y sin futuro, cosa de jovencitos...” UNAMUNO, Miguel de. *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca* (estudio introductorio, edición y notas de José Antonio Ereño Altuna). Bilbao: Beitia, 1997, p. 29.

⁹⁴⁰ “Así es como la simiente fuerista sembrada en el joven Unamuno a través del contexto social, político y cultural de la Vasconia del momento, germina y florece su adhesión desde entonces a los postulados del fuerismo intransigente [...] Sin duda que un papel predominante lo juega el contacto directo que establece el joven Unamuno con aquel grupo de fueristas, bien a través de sus escritos: [...] bien mediante sus conversaciones y discusiones.” LUJÁN PALMA, Eugenio. *Trayectoria intelectual del joven Unamuno: historia de una crisis de fundamentos*. Bilbao: Ayuntamiento de Bilbao, 2003, p. 75. “Como fruto de todo ello, nos encontramos con un jovencísimo Unamuno alistado en las filas tradicionalistas, defendiendo los postulados del ala intransigente de los fueristas. Ideas que dejará reflejadas en sus primeros escritos, lamentándose por la supresión de los Fueros –y por ende, de la libertades- del pueblo vasco; apelando a sus mitos y leyendas para mantener vivo el recuerdo de aquel pasado glorioso y próspero del pueblo vascongado; pidiendo la unión de los vasco-navarros como medio para luchar con sus enemigos, que no eran otros que la vertiente liberal de la sociedad, militando, así, en la Sociedad Euskalerría enarbolando la bandera de ‘Jaungoikoa eta Foruak.’” *Ibidem*, p. 20.

él durante su adolescencia en Bilbao. En principio, permaneció fiel a su vasquismo y adscrito ideológicamente a la línea del fuerismo intransigente. Esa situación se prolongaría, al menos, durante sus dos primeros años en Madrid, avivándose incluso su vasquismo al calor de la nostalgia. Buena prueba de ello es el texto titulado “Al pie del árbol santo” (EISE, 83-86), fechado el 23-XI-1882 y que constituye todo un compendio apologético fuerista, cargado de pesimismo y coronado con un nuevo llamamiento a la unión fraternal del pueblo vasco-navarro.⁹⁴¹ Sobre estas bases, sostiene Luján Palma:

a fecha de octubre y noviembre de 1882, los presupuestos vasquistas de *fuerista intransigente* convencido y militante, son los dominantes en la actitud y el pensamiento del joven Unamuno, que inicia así su tercer y último curso para licenciarse en Filosofía y Letras por la Universidad Central.⁹⁴²

Desmentimos así la interpretación de Pérez de la Dehesa que, basándose en el artículo “La sangre de Aitor”, ubicó la separación de Unamuno de las corrientes fueristas alrededor de 1891.⁹⁴³ Según nuestra investigación, dicha separación debió tener lugar entre finales de 1882 y comienzos de 1883, cuando empezó a percibirse en sus textos y en su actitud misma un cierto alejamiento político de los postulados del fuerismo intransigente y una aproximación a los principios del republicanismo federal.

III.2.2.7.3. Republicanismo federal

En el alejamiento político del fuerismo intransigente por parte de Unamuno intervinieron varios factores fundamentales, como su asidua presencia en el Ateneo de Madrid, foco de irradiación de ideas liberales y republicanas, o la investigación iniciada a finales de 1883 de cara a la elaboración de su tesis doctoral. A ello, hemos de sumar el hecho de que hubiese ido encontrando poco a poco su sitio en Madrid, atraído por los renovadores aires de ciencia y modernidad que pululaban en los círculos intelectuales de la capital. De este modo, fue diluyéndose progresivamente el ardor de su vasquismo juvenil y con él, su defensa de los postulados fueristas. Coincidimos así con Luján Palma, que ha situado el acercamiento del joven Unamuno al liberalismo “alrededor del año 1883”, cuando “toma la decisión de desarticular todo ese mundo que le había

⁹⁴¹ Para esta relación de Unamuno con su vasquismo durante aquellos años madrileños y para el análisis del texto citado: Cfr. pp. 172-175 y 288-289.

⁹⁴² LUJÁN PALMA, Eugenio. Los escritos fueristas y euskalerríacos del joven Unamuno (1879-1882). En *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra II* (edición de Ana Chaguaceda). Salamanca: Universidad de Salamanca, 2005, pp. 356-357.

⁹⁴³ “Pronto abandonó sin embargo el separatismo y ya en 1891, escribió una fábula “La sangre de Aitor” en que ironizaba vivamente actitudes pseudorrománticas similares a las él mismo había sostenido.” PÉREZ DE LA DEHESA, Rafael. *Política y sociedad en el primer Unamuno (1894-1904)*. Madrid: Ciencia Nueva, 1966, pp. 19-20.

servido de cimiento y en su lugar erigir otro, fundamentado en los presupuestos liberales, que se acopla mejor y más cabalmente a los nuevos tiempos y acontecimientos.”⁹⁴⁴

Nos ocuparemos primero de la incidencia que tuvo en este proceso la asistencia del joven Unamuno al Ateneo de Madrid. Dicho centro, como vimos, era entonces uno de núcleos del liberalismo español, lo que le valió la denominación de “refugio de la libertad de pensamiento”.⁹⁴⁵ Movido bajo ese signo del “racionalismo liberal”, el Ateneo debió jugar un importante papel en este cambio progresivo del posicionamiento político de Unamuno, que acudía frecuentemente a las tertulias, debates y conferencias que allí tenían lugar, dejándose impregnar por aquellas ideas renovadoras. No se trata de que empezase a abrazar ideas liberales a partir de su asistencia al Ateneo, pero sí podemos conjeturar que su acercamiento al liberalismo bien pudo activarse allí. Conviene matizar, por otra parte, que estamos hablando de un contacto con el liberalismo en su versión más progresista o radical, próximo al federalismo, no con el liberalismo conservador de Cánovas del Castillo. Jon Juaristi habla a este respecto de una “evolución desde el fuerismo al federalismo”, es decir, de un alejamiento del fuerismo por parte del estudiante Unamuno que fue paralelo a su acercamiento al republicanismo federal. De dicha corriente ideológica, que postulaba una radicalización en sentido libertario de los postulados del liberalismo, añade Juaristi, ya tenía noticia desde antes por su temprana lectura de Pi y Margall.⁹⁴⁶ Asimismo, tampoco hemos de desdeñar la influencia que en este giro político pudo protagonizar el positivismo, con el que Unamuno empezó a familiarizarse en estos años madrileños, igualmente desde el Ateneo. En ese sentido, Cerezo Galán ha afirmado el “vínculo teórico entre positivismo y liberalismo”, y subrayado la “significación política” que el positivismo tuvo en

⁹⁴⁴ LUJÁN PALMA, Eugenio. *Trayectoria intelectual del joven Unamuno: historia de una crisis de fundamentos*. Bilbao: Ayuntamiento de Bilbao, 2003, pp. 21-22. En otro trabajo, Luján Palma incluso considera que esta crisis ideológica fue la más importante de las que padeció el pensador vasco: “la auténtica y verdadera crisis de Unamuno, la primera y principal, fue la que tuvo lugar en 1883, cuando abandona sus postulados *vasquistas* y *tradicionalistas* por el abrazo de los del *liberalismo* en su forma más extrema, como es el *anarquismo*.” LUJÁN PALMA, Eugenio. *Los escritos fueristas y euskalerríacos del joven Unamuno (1879-1882)*. En *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra II* (edición de Ana Chaguaceda). Salamanca: Universidad de Salamanca, 2005, p. 349.

⁹⁴⁵ Cfr. pp. 146-154.

⁹⁴⁶ “Es difícil creer que la adhesión de Unamuno al ideario federalista datara de fecha tan temprana como 1879, aunque muy bien pudiera haber conocido por entonces la obra de Pi y Margall. Parece más lógico que fuese años después, en la Universidad madrileña, cuando se habría producido su evolución desde el fuerismo al federalismo. Al trinomio *fe*, *romanticismo*, *fuerismo* habría sucedido, tras un período de crisis religiosas, filosóficas y políticas más o menos simultáneas, el de *agnosticismo*, *positivismo*, *federalismo* (tal vez incluso con sus ingredientes revolucionarios).” JUARISTI, Jon. *El linaje de Aitor. La invención de la tradición vasca*. Madrid: Taurus, 1998, p. 238.

España.⁹⁴⁷ Justificaba así que en la aproximación del estudiante bilbaíno al positivismo fue decisivo el que dicha filosofía pudiese servir como “base teórica de un progresismo de raíz liberal” y el que tuviese como referente al liberalismo libertario de Spencer.⁹⁴⁸

El primer trabajo de Unamuno donde se hizo visible su alejamiento del fuerismo fue su tesis doctoral, *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca*. En ella, como ya vimos, sometió a un severo cuestionamiento crítico la falta de rigor científico y el “espíritu de localidad” con que se habían emprendido hasta entonces los estudios sobre el origen del pueblo vasco y de su lengua. Desde ahí, adoptó un cambio de perspectiva radical en su visión de la “cuestión vascongada”, sustituyendo el cálido tono romántico y la evocación sentimental de sus primeros escritos, por la frialdad de la metodología científica y la inflexibilidad de la crítica. Ahora bien, no se trata de un salto repentino desde el cual pasase a desdeñar *ipso facto* lo que hasta entonces había defendido, sino de un proceso al que precedió una larga incubación. A este respecto, señala Fusí Aizpúrua: “Lo que le hizo cambiar fue, con toda probabilidad, la misma lógica de su propia reflexión científica e intelectual, que Unamuno asumió desde un primer momento con rigurosa independencia e insoportable honestidad.”⁹⁴⁹

Cuando en junio de 1884 regresó a Bilbao, estos cambios en su posicionamiento político y en su modo de ver la “cuestión vascongada” tuvieron consecuencias inevitables, viéndose Unamuno envuelto en dolorosas polémicas, ya analizadas aquí.⁹⁵⁰ Ante todo, fue su nueva posición crítica frente a la “cuestión vascongada”, que aun se endureció al volver a su solar nativo, lo que desencadenó tales polémicas. Tengamos en cuenta que el fuerismo intransigente, ahora bajo la bandera del denominado “movimiento euskalerrriaco”, había cobrado todavía más fuerza en la sociedad bilbaína durante aquellos años. En esta coyuntura, el joven Unamuno se vio enfrentado con los grupos euskalerrriacos, totalmente reacios a encajar sus vaticinios sobre la inminente desaparición del euskera en su lucha con el castellano. De hecho, llegaron a acusarle de traidor, antipatriota y “dinamitero del antieuskarismo”. Esto, por otra parte, no debe

⁹⁴⁷ “el positivismo tuvo ante todo en España una significación política, pues a la vez que derrocaba el planteamiento de la metafísica, bastión del tradicionalismo político/religioso, sentaba las bases de una visión laica y secularizadora del mundo en sentido emancipatorio.” CEREZO GALÁN, Pedro. *El liberalismo libertario del joven Unamuno*. En *El joven Unamuno en su época*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1997, p. 198.

⁹⁴⁸ *Ibidem*, p. 198.

⁹⁴⁹ FUSÍ AIZPÚRUA, Juan Pablo. Unamuno y el País Vasco. En *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno* (edición de Dolores Gómez Molleda). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1989, p. 43.

⁹⁵⁰ Cfr. pp. 202-203 y 303-315.

resultarnos extraño si tenemos en cuenta que los euskalerriacos veían en la supervivencia del euskera la supervivencia misma del pueblo vasco. Ahora bien, conviene aclarar que, ante los ataques que recibió por parte de estos grupos, Unamuno siempre se declaró a favor del régimen foral.⁹⁵¹ El problema radicaba en que sus indagaciones sobre el euskera, que él emprendió con una intención puramente científica, fueron interpretadas en clave política. Así lo dejó ver él mismo en el manuscrito “Lexicología vascongada” (1887), subrayando la politización en que habían caído los estudios sobre el euskera y la cultura vasca:

Parece que algunos se empeñan en convertir el problema puramente científico del vascuence en asunto sentimental y aun político. [...] Yo no dudo que la conservación y fomento de nuestro lenguaje nativo sea medida política y patriótica, pero de esto á encerrarnos en ciertas teorías averiadas va mucha distancia. (EISE, 138)

La actitud de Unamuno encarnaba así una particular forma de amor patrio, un “patriotismo crítico de la razón”, que por entonces él consideró como la manera más fecunda y oportuna para contribuir al porvenir de pueblo, frente a aquel “entusiasmo patrio falto de crítica” que encarnaban los euskalerriacos. En todo caso, aun suponiendo un fondo político en la postura del joven Unamuno ante la “cuestión vascongada”, es necesario insistir en que, aunque ya por entonces se sabía cercano a posiciones políticas de corte liberal, en ningún momento atacó los Fueros ni renunció a ellos, pues su liberalismo se alineaba con las tesis del republicanismo federal. Esta tendencia política, por otra parte, fue bastante generalizada entre el republicanismo liberal vasco a partir de la derogación foral, que les llevó a posicionarse frente al centralismo del gobierno y a favor de la defensa de los Fueros. Ahora bien, este republicanismo federal no veneraba ni defendía los Fueros al modo del carlismo o el fuerismo, como precisa Juaristi.⁹⁵²

Otro factor a tener en cuenta en este progresivo acercamiento de Unamuno al liberalismo y al republicanismo tras su regreso a Bilbao fue su pertenencia a la Sociedad

⁹⁵¹ En ese sentido, subrayaba en un “Remitido” que publicó en *El Noticiero Bilbaino*, el 14-IV-1886, es decir, en medio de aquellas enconadas polémicas: “Yo no ataqué la autonomía foral que defienden la mayoría de los vascongados (no bascongados) y yo con ellos; y no la ataqué porque estoy convencido de su utilidad. Quien diga que la ataqué miente. Verdad es que yo no la defenderé jamás con razones históricas, porque a mi juicio los derechos históricos no son derechos.” PJ, 263. Asimismo, en la conferencia “El espíritu de la raza vasca”, que dictó en la Sociedad El Sitio, el 3-I-1887, afirmaba Unamuno: “El espíritu del fuero es el espíritu de todo pueblo no contaminado con enredos especulativos, es la inspiración de la naturaleza. Allí se muestra viril espíritu de individualismo: defender al individuo contra los abusos de toda autoridad civil o religiosa.” OCE, IV, 172.

⁹⁵² “En la Bilbao a la que volvía Unamuno en 1884, republicanismo y federalismo eran sinónimos. Muchos jóvenes republicanos, como en 1879, rechazaban el posibilismo de Castelar y se adherían a la ideología federalista, viendo en ella la forma más radical de impugnación del bipartidismo de la Restauración. Además, en muchos casos, eso les permitía mantener vivos sus ideales vasquistas, diferenciándolos netamente del vasquismo reaccionario de los carlistas y de los empastes del fuerismo.” JUARISTI, Jon. *Miguel de Unamuno*. Madrid: Taurus, 2012, p. 186.

El Sitio, de ideología liberal. Como vimos, fue miembro de esta Sociedad como socio de número desde 1885, llegando a formar parte de su Comisión Directiva en el cargo de Vice-Secretario-Bibliotecario. El Sitio fue, además, su principal tribuna como conferenciante durante esta segunda etapa en Bilbao, llegando a dictar allí entre 1886 y 1891 hasta siete conferencias, dedicadas a temas como la misma “cuestión vascongada” o la defensa del liberalismo y el federalismo. Si bien de estas conferencias nos ocuparemos más adelante, podemos anticipar que en ellas, Unamuno apostó por la estrecha vinculación entre igualdad y libertad, acercándose así al liberalismo radical en que estaba alineado el republicanismo federal. En este sentido, sostiene Cerezo Galán: “El principio liberal y el principio federal -que para él eran una misma cosa, porque ambos remitían al espíritu del pacto- constituyen el oriente de sus primeras reflexiones político/intelectuales.”⁹⁵³

Reconocida, pues, esta simpatía por los Fueros y su aproximación a planteamientos liberales de corte radical, podemos determinar el republicanismo federal como el posicionamiento político en que se mantuvo Unamuno desde su renuncia del fuerismo intransigente, pertrechada en torno a 1883, hasta aproximadamente 1890, cuando inició acercamiento al socialismo. Coincidimos así con el juicio de Manuel M^a Urrutia, quien se apoya de cara a esta valoración en la adaptación de los antiguos Fueros al espíritu moderno, que el republicanismo federal intentó llevar a cabo rechazando “todo tipo de centralización”, y en la cercanía que Unamuno mantenía aún con Pi y Margall.⁹⁵⁴ Conviene insistir además en que esta postura política resultaba perfectamente compatible con la visión que por entonces mantenía el joven pensador bilbaíno ante el problema del regionalismo, defendiendo la independencia de los Fueros, como vimos, pero separándose de los euskalerriacos. En esa misma línea, el republicanismo federal de Pi y Margall se caracterizaba: por su posición conciliadora de presupuestos liberales radicales y anarquistas; por su aversión a todo centralismo uniformador; por su defensa del pacto conmutativo, bilateral y sinalagmático; y por su apuesta por la soberanía del individuo, el municipio, la provincia-región y la nación, desde un modelo que establecía “la unidad sin destruir la variedad” de los distintos

⁹⁵³ CERESO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 157.

⁹⁵⁴ Unamuno, dice Urrutia, “frente a la Vasconia legendaria apuesta por las ‘actuales Provincias Vascongadas industriosas y viriles’. Lo que supone un rechazo ideológico y político explícito a sus primeras simpatías políticas. Ahora se encuentra cercano al republicanismo federal de Pi y Margall, cuya pretensión fue adaptar los antiguos fueros al espíritu moderno. Concuerta con él en el rechazo de la monarquía y del tradicionalismo, y en su liberalismo republicano.” URRUTIA LEÓN, Manuel M^a. *La evolución del pensamiento político de Miguel de Unamuno*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1997, p. 316.

estamentos.⁹⁵⁵ Esta relación entre el federalismo del joven Unamuno y los planteamientos de Pi y Margall ha sido subrayada por Jon Juaristi, que llega a afirmar que “en 1887 el federalismo unamuniano es ya una realidad incontestable”, y señala como fuente su “temprana devoción” por Pi y Margall, que le permitió seguir defendiendo los Fueros, pero desde una posición política de progresista.⁹⁵⁶ También Cerezo Galán sitúa la raíz de este republicanismo federal en el pensador catalán, sosteniendo que a Unamuno, como a otros jóvenes vascos de su generación, “la obra de Pi y Margall les abría una salida en el principio federal como única alternativa frente al centralismo uniformador y al arisco independentismo.”⁹⁵⁷ Incide además en que a Unamuno debieron atraerle del federalismo de Pi y Margall su exacerbada defensa de la libertad y sus ideas sobre el pacto y la soberanía del yo.⁹⁵⁸ Efectivamente, el joven bilbaíno situó en la soberanía del yo y en la libertad de conciencia las bases de toda reforma política y social, en lo cual, estaba presente la influencia de Pi y Margall.⁹⁵⁹

⁹⁵⁵ “Para Pi y Margall, la soberanía, autónoma e interior, residía exclusivamente en el hombre. Soberanía y poder eran incompatibles. [...] Las relaciones del hombre con sus semejantes se debían basar exclusivamente en un pacto libre, a partir del cual se iban creando las diferentes organizaciones sociales: familia, municipio, provincia, región, nación. Todas estas naciones eran soberanas y autónomas, estando sus relaciones reguladas por el pacto libre. España, aplicando estas doctrinas, habría de reconstruirse en el plano político como una federación de las regiones históricas, unidas por libres pactos ‘sintalagmáticos, bilaterales y conmutativos’.” PÉREZ DE LA DEHESA, Rafael. *Política y sociedad en el primer Unamuno (1894-1904)*. Madrid: Ciencia Nueva, 1966, p. 15.

⁹⁵⁶ JUARISTI, Jon. *El linaje de Aitor. La invención de la tradición vasca*. Madrid: Taurus, 1998, p. 238. “Unamuno sostiene idéntica concepción del fuero que Pi y Margall, a saber, la tesis ultraliberal y casi anarquizante de que los fueros constituyen la defensa de las libertades individuales frente al poder del Trono y del Altar...” *Ibidem*, p. 238. La clave, como señala Juaristi en otro trabajo, es que desde el federalismo de Pi y Margall, Unamuno “podía seguir abogando por las libertades originarias de los vascos -planteadas ahora en la clave democrática del pacto ‘sintalagmático y bilateral’, defendido en *Las Nacionalidades-*, sin perderse en las brumas de la leyenda.” JUARISTI, Jon. Unamuno: guerra e intrahistoria. En *En el 98 (Los nuevos escritores)*. Madrid: Visor Libros y Fundación Duques de Soria, 1997, pp. 49-50. A ello, añade sobre esta relación con Pi y Margall: “esa simpatía adolescente se prolongó hasta finales de los años ochenta. Unamuno, socio él mismo de El Sitio, debía contar entre su auditorio con no pocos correligionarios, fueristas republicanos y federalistas. [...] / El rechazo al sistema oligárquico de la Restauración llevó a los jóvenes de 1880 a poner sus esperanzas en las fuerzas políticas derrotadas en el Sexenio: Unamuno las puso en el republicanismo federal, como Arana Goiri las depositó, según propia confesión, en el carlismo. [...] Ante la falta de expectativas de la política republicana, y no decidiéndose aún a adherirse plenamente al socialismo, Unamuno atravesaría un período de melancolía política que le impulsó a proyectar sus esperanzas sobre el pasado histórico y a idealizar el Bilbao del Sexenio, que se le representó como utopía del federalismo.” JUARISTI, Jon. *El chimbo expiatorio (La invención de la tradición bilbaína, 1876-1939)*. Madrid: Espasa-Calpe, 1999, pp. 52-53.

⁹⁵⁷ CEREZO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 122.

⁹⁵⁸ Según Cerezo Galán, el federalismo pudo atraer a Unamuno a partir de “su repulsa a toda forma metafísico/religiosa o política de absolutismo y la cálida defensa de la libertad humana, en cuanto fundamento incontrovertible y último de todo valor. De Pi y Margall aprende Unamuno la lección de que el yo es soberano, porque sólo se pertenece a sí mismo.” CEREZO GALÁN, Pedro. El liberalismo libertario del joven Unamuno. En *El joven Unamuno en su época, Actas del Coloquio Internacional, Würzburg 1995*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1997, pp. 199-200.

⁹⁵⁹ En *La reacción y la revolución*, sostenía Pi y Margall: “Mi soberanía no puede tener límite, porque las ideas de soberanía y limitación son entre sí contradictorias; si mi libertad no es, por lo tanto, más que mi

Centrándonos ya en el análisis de los textos de corte político, empezaremos por el *Cuaderno XVII*, donde por vez primera pone Unamuno de manifiesto su apología del republicanismo federal: “En política profeso el federalismo, única doctrina que concuerda con mis ideas sobre las relaciones y lo relativo.” (CXVII, 33) El republicanismo federal coincide, además, con una de las bases del planteamiento filosófico que estaba empezando a desarrollar, la tesis relativa a que “la integración viene después de la diferenciación” y a que la unidad resulta de la pluralidad; tesis que en este cuaderno eleva a una dimensión política y social.⁹⁶⁰ Desde esta defensa del pluralismo, como advierte Cerezo Galán, el joven bilbaíno se posicionó frente al absolutismo.⁹⁶¹ Asimismo, realizó también desde ahí una fuerte afirmación del individualismo, sustentada en su defensa de la libertad de conciencia, una de las claves del republicanismo federal. Unamuno reivindica así el Yo, el individuo particular, como principio de toda unidad: “La unidad grande, la unidad vigorosa es la unidad de la conciencia humana, y la que sobre esta no se basa será solo confusión y desorden.” (CXVII, 23) Ahora bien, matiza que esa fuerza de la “conciencia humana” radica en que, siendo individual, es plural a un tiempo, de manera que solo desde esa pluralidad se puede alcanzar la unidad de conciencia de la que depende la prosperidad de un pueblo.⁹⁶² Sobre estas bases, sostiene Unamuno que toda reforma política ha de iniciarse desde el individuo y su conciencia, definiéndose como reforma interior que ha de comenzar por el conocimiento de uno mismo.

La reforma debe empezar por el individuo, y bueno fuera que los reformadores empezaran por reformarse.

soberanía en ejercicio, mi libertad no puede ser condicional; es absoluta.” PI Y MARGALL, Francisco. *La reacción y la revolución*. Barcelona: Anthropos, 1982, p. 247.

⁹⁶⁰ “Hace fuerza la unión que no es confusión ni identidad, en que las personalidades se determinan fuertemente, con sus ideas propias, sus variedades individuales. La unidad se funda en la variedad, nada puede ser uno si no es vario, lo sostendré siempre. Para que un pueblo sea un pueblo es menester que cada hombre sea más que un simple ciudadano, una parte del todo, que sea un hombre. El hombre es para el estado a condición de que el estado sea para el hombre; sólo es hijo de su patria aquel que la tiene por madre y no por madrastra.” CXVII, 20.

⁹⁶¹ “Cuando examina la tesis metafísica neoplatónica, citando a Proclo, sobre el carácter trascendental de la unidad, discrepa básicamente de ella por las posibles consecuencias totalitarias que entraña en la práctica el reconocimiento de ‘la existencia de un principio absoluto’. [...] / Si el monismo metafísico, o [...] el monoteísmo, generan absolutismo, el pluralismo y el relativismo son garantes, por el contrario, de tolerancia y comprensión.” CEREZO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 158.

⁹⁶² “La conciencia es la unidad humana, y no es pueblo perfecto pueblo que no tiene conciencia.” CXVII, 28. A esto, añade unas páginas más adelante el desarrollo de su concepto de “nación”: “La sociedad humana y su organización debe basarse en el individuo particular humano, sobre la personalidad concreta y no la abstracta a la manera de aquel Yo de Fichte. No son los hombres los que toman vida de la nación sino ésta de ellos. [...] Nación es el conjunto de ciudadanos unidos en sus relaciones exteriores por una ley común.” CXVII, 32.

Lo que dio vida al Cristianismo fue que empezó la reforma por el individuo y la familia en vez de perderse en vanas declamaciones sobre las formas políticas de los estados. Y mientras los publicistas y oradores se empeñan en conmover a las muchedumbres, el catolicismo se apodera de las conciencias, pues es el pueblo el que depende de los individuos y no éstos del pueblo. (CXVII, 21)

En el *Cuaderno XXIII*, también dedicó Unamuno algunas páginas a la defensa de estos principios de pluralismo, individualismo y reforma interior, en la línea del cuaderno anterior, posicionándose frente a la idea de identidad unitaria como residuo del absolutismo. En este caso, parte de la distinción entre los conceptos de “unidad” e “identidad”, que define como “unidad vida” y “unidad muerta”, respectivamente. La “identidad” consistiría en “la identificación de lo homogéneo”, es decir, “la unión de los esclavos bajo un tirano” o “unión de los que comulgan en principios impuestos”, mientras que la “unidad” se correspondería con “la unión de los seres libres e inteligentes”, la “unión de los que cada uno por su camino van al mismo fin, la consecución de la verdad”. (CXXIII, 70) Desde esa apuesta por la “unidad”, Unamuno aboga por la reforma interior como principio de toda reforma política e insiste en su defensa del individualismo⁹⁶³ y del pluralismo.⁹⁶⁴

Volviendo al *Cuaderno XVII*, en su defensa del individualismo, descargó aquí desde una severa crítica frente a todo tipo de colectivos y asociaciones.⁹⁶⁵ Los peor parados en esta criba fueron los partidos políticos, a los que acusa de instigadores de un proceso de homogeneización destinado a aniquilar todo ápice de individualismo y responsabiliza de la ramplonería colectiva que se respiraba entonces en España.

¡Pobre nación carcomida por mil asociaciones y reuniones inútiles! Huyo de la sociedad para trabajar porque el hombre trabaja mejor cuando está solo.

La unión hace la fuerza dicen, y con este principio pretenden que todos los españoles formemos un solo partido, medio el más eficaz de convertirnos en una nación de esclavos. Un partido en España es una reunión de hombres rutinarios y sin idea propia dirigidos por uno, rebaño de ciegos guiados por un tuerto, todo cuya crítica consiste en aceptar cuanto acepta el jefe y rechazar lo que él rechaza. ¿No es una cosa triste que las conciliaciones se han de hacer en España a nombre de una persona? Se quejan muchos de que en España hay muchos partidos, ¡ojalá hubiera tantos como individuos, modo de que no hubiera ninguno! Odio todo lo que huele a partido, a escuela o a secta, porque nunca he podido persuadirme que no sea un necio el

⁹⁶³ “Pedir al hombre que para unirse al prójimo en comunión de pensamiento y concurrir con él renuncie a sus convicciones, es pedir peras al olmo. Esa unión es la unión infecunda, el que quiere matar el pensamiento individual mata la vida.” CXXIII, 71-72.

⁹⁶⁴ “Por ese camino, me han dicho, llegará á haber tantas sectas y doctrinas como cabezas, [...] ¡Ojalá!, he contestado yo. ‘¡Qué confusión, qué desorden!’ No comprenden más orden que la muerta uniformidad de los no discurren sino acatan.” CXXIII, 73.

⁹⁶⁵ Se ceba primero con las sociedades y asociaciones creadas con fines científicos y literarios, a las que se refiere como “inútiles, infructuosas y vanas”. CXVII, 20. A esto, añade poco después: “Yo nada espero de las sociedades artísticas, científicas o literarias, sí mucho de los hombres laboriosos o de poderosa inteligencia.” CXVII, 22. Y ya al final del cuaderno, aboga incluso por la extinción de este tipo de sociedades: “¡Cuando llegará el día bendito en que desaparezcan todas las sociedades secretas y públicas, literarias y científicas, antiguas y modernas, religiosas y profanas y no queden en pie más que la sociedad doméstica y la sociedad civil! ¡Pobres gentes que necesitan asociarse para todo!” CXVII, 90-91.

hombre que profesa íntegras todas las doctrinas de un partido, secta o escuela y rechaza las demás.

Aborrezco tanto esta falsa unión que hasta me rebelo a las veces contra el sentido común, tirano de este pobre género humano.

[...] España no será España mientras sus hijos no sean hombres, y hombre no es el infeliz animal humano sino aquel que tiene ideas, sentimiento y vida, aquel que se distingue de los demás y no es una ola perdida en el mar revuelto de las muchedumbres.

De la discusión nace humo y fuego, pero luz jamás, no hay más discusión luminosa que la que el hombre tiene consigo mismo. (CXVII, 22-24)

Está latente aquí el “antipartidismo” que ya empezaba a profesar el joven Unamuno, sobre lo cual volveremos al final de este capítulo. De momento, lo que nos interesa subrayar es que, desde su apuesta por la reforma interior como primer cauce de toda reforma política y desde su crítica sobre las mayorías, el pensador vasco llega a afirmar que el peso de la sociedad ha de recaer sobre las minorías, sobre los “hombres de ciencia y de espíritu levantado”, que representan la “fuerza progresiva”, mientras que la masa representa a la “fuerza conservadora”.⁹⁶⁶ Ahora bien, también sostiene la necesidad de que en este juego operen sendas fuerzas, una empujando y otra resistiendo, de manera que de ese choque dimanase el caudal de verdades sobre el que ha de sostenerse y desarrollarse la vida del hombre.

Esta misma concepción de la política a partir de un juego de fuerzas contrapuestas la mantendrá Unamuno en uno de sus textos de filosofía política fundamentales de esta etapa, el artículo “Evolución y Revolución”, publicado el 21-III-1886 en *El Norte*. Los dos términos que dan título al artículo, “evolución” y “revolución”, son sometidos aquí a examen para analizar desde ahí la situación política de España durante la Restauración. Empieza Unamuno por distinguir entre las teorías de la evolución y de la revolución, reconociéndose partidario de esta última, “porque sin rechazar la evolución admiten la revolución”.⁹⁶⁷ A partir de ahí, pasa al análisis de las dos corrientes republicanas de la política española que, según su interpretación, se corresponden con estas dos teorías. Por un lado, los defensores de la teoría de la evolución serían los llamados “posibilistas”, encabezados por Emilio Castelar, y que apostaban por el cambio gradual y sin violencia de una forma de gobierno a otra. Por otro lado, los defensores de la teoría de la revolución, a los que denomina “escuela de la

⁹⁶⁶ De la permanencia de esa actitud durante estos años, nos da cuenta en una nueva crítica sobre el vulgo que confía a Pedro Múgica en una carta del 16-XII-1890, en la que extiende la crítica del terreno literario al político: “El público daña a todo gran descubrimiento, no hay peor que la inmensa masa de ignorantes que se entusiasman sin motivo. [...] Si el sabio no aprueba malo, si el vulgo aplaude peor. [...] Yo soy antidemócrata, creo que el pueblo es pueblo y no puede dar ni quitar patentes de talento. Estimo en más la opinión de cuatro inteligentes que el aplauso de todo un pueblo de profanos.” EPM, 133.

⁹⁶⁷ UNAMUNO, Miguel de. *Unamuno y el socialismo. Artículos recuperados (1886-1928)* (edición de Diego Núñez y Pedro Ribas). Granada: De guante blanco-Comares, 1997, p. 76.

revolución”, se corresponderían con el republicanismo federal de Pi y Margall, y los definirá en cuanto partidarios del “paso brusco” de una forma a otra de gobierno cuando así lo exijan las circunstancias.⁹⁶⁸ El siguiente paso conduce a Unamuno a arremeter contra el “sistema de partidos turnantes” de la Restauración, derivado de la teoría del “ciclo constitucional” de Proudhon, arguyendo que se trata de un “círculo de hierro” que impide la revolución.⁹⁶⁹ No deja de resultar paradójico que ataque aquí a Proudhon,⁹⁷⁰ teniendo en cuenta que dicho autor fue el inspirador del federalismo de Pi y Margall. La explicación radica en que lo ataca a partir de su teoría del “ciclo constitucional” en tanto que germen de lo que fue en la España de la Restauración el “sistema de partidos turnantes”. Sobre estas bases, Unamuno desplegó en este artículo una defensa de la “revolución” como movimiento “natural” de todo progreso político:

Llega un momento en que este ritmo de variaciones da todo lo que puede dar dentro de la forma de gobierno que le produce; entonces los partidos se desprestigian, y obrando toda la suma de pequeños factores acumulados se produce el estallido, el salto brusco, la revolución.

No es posible el paso de un tipo a otro, no es posible sin la revolución el paso de una forma de gobierno a otra. La evolución agota toda la perfectibilidad de una forma de gobierno, no puede determinar el paso a otra forma de gobierno superior. [...]

No es la revolución una imposición, ni un artificio, es una necesidad interna. [...] Las revoluciones no las hace un hombre, ni dos, ni tres, las hacen los pueblos. Hay una evolución interior lenta es verdad, pero bajo la forma rígida y estable, el fondo vive, se acrecienta y se transforma gradualmente; llega un momento en que fondo y forma se oponen y ésta cede.

[...] En el progreso hay un elemento que resiste y otro que empuja.

A veces [...] la resistencia es mucho mayor que el empuje y los pequeños choques que impulsa la masa social hacia delante se van sumando, agrupando y concrecionando. En un momento su suma llega a ser suficiente para vencer la resistencia; el choque es violento, la reacción violenta también; la revolución se produce.⁹⁷¹

⁹⁶⁸ “la escuela de la revolución [...] ni rechaza ni puede rechazar la evolución. Los revolucionarios [...] creen en la necesidad del paso brusco, del salto, cuando la suma de pequeñas circunstancias determine su necesidad.” *Ibidem*, p. 77.

⁹⁶⁹ “¿Quién no recuerda la famosa dialéctica de Proudhon? ¿Quién si ha meditado ha dejado de comprender la esterilidad de lo que el pensador francés llamaba ciclo constitucional? Es un tejer y destejer, es un adelantar y retrasar, es un partir del principio para tornar a él, es lo que llamamos en España turno pacífico de los partidos, pero de los partidos turnables, es la ley de las acciones y reacciones encerrada en un círculo de hierro.” *Ibidem*, p. 77.

⁹⁷⁰ Pierre Joseph Proudhon (1809-1865). Fue uno de los teóricos del federalismo y el anarquismo, desde donde atacó el socialismo y el comunismo, denunciándolos como autoritarios. Frente a ellos, Proudhon proclamó una sociedad libre basada en la igualdad y organizada desde la reciprocidad de servicios, y rechazó toda autoridad, exigiendo la eliminación del Estado como único camino hacia la independencia. Su teoría de los ciclos constitucionales, a la que alude aquí Unamuno, era precisamente una medida contra el autoritarismo estatal, cuya unidad pretendía disolver instituyendo un sistema político plural, cambiante, descentralizado y fundado en la administración económica. Las ideas de Proudhon llegaron a España a través de Pi y Margall, que tradujo al castellano sus obras más significativas, y de otros políticos cercanos al federalismo y al anarquismo, que intentaron llevar sus ideas a la Revolución de 1868. Sin embargo, lo que cuajó en España, al igual que en otros estados europeos durante la segunda mitad del siglo XIX, fue su teoría de los ciclos constitucionales, si bien pervertida y modificada en su intención. En el caso concreto de España, con la Constitución de 1876 y bajo la denominación de “sistema de partidos turnantes”, se pretendió implantar dicha teoría, aunque depurándola de su antiestatalismo y orientándola hacia una enmascarada centralización del poder, lo cual suponía una profunda perversión de dicha teoría tal y como la había planteado el mismo Proudhon.

⁹⁷¹ *Ibidem*, pp. 77-79.

Según la teoría política que parece defender aquí el filósofo vasco, hay un ritmo interno de la historia política, que es lento y lo protagoniza el pueblo en tanto que “lo social”, y se corresponde con la evolución. Y hay un ritmo externo que se impone cuando la evolución gradual llega a su límite y se produce el estallido, la revolución, que también la protagoniza el pueblo, pero en tanto que “lo político”.⁹⁷² A esto, añade Unamuno a propósito de la revolución: “Se puede amenguar el choque, se puede embotarlo, detenerlo jamás.”⁹⁷³ Por otra parte, a propósito de esta confianza del joven Unamuno en la “revolución”, Luján Palma ha vinculado este artículo con la obra de Pi y Margall, *La reacción y la revolución*, en la que el filósofo catalán estableció los pilares de la “metafísica antropológica” que sirvió de fundamento teórico a su anarquismo y que se basaba en la razón y la libertad como los dos principios fundamentales del ser humano.⁹⁷⁴ A mi juicio, esta vinculación es perceptible en la exacerbada defensa que hace el joven Unamuno de la libertad y en su apología del racionalismo.⁹⁷⁵ Asimismo, también se puede apreciar su cercanía en este artículo con el republicanismo federal de Pi y Margall desde la crítica que despliega frente a los elementos tradicionales, los privilegios seculares, los derechos históricos y, sobre todo, la monarquía. De hecho, el filósofo vasco realiza aquí una interpretación de la historia política, desde la cual entiende que las formas monárquicas están llegando a su fin en el proceso de la evolución y habrán de ser sustituidas por formas democráticas y republicanas a través de la revolución.⁹⁷⁶ Por último, cabe destacar a propósito de este artículo las resonancias

⁹⁷² “Hemos visto que hay dos elementos, uno interno y otro externo, uno social y otro político, el pueblo y su constitución. [...] El pueblo adelanta, progresa y marcha, la evolución se cumple en él, mientras su organización queda estacionaria. Un día el pueblo pierde la fe en sus antiguos ideales y éstos, que persisten como muerto símbolo de lo que fue, se quiebran y desaparecen.” *Ibidem*, p. 82.

⁹⁷³ *Ibidem*, p. 81.

⁹⁷⁴ Cfr. pp. 542-543.

⁹⁷⁵ A propósito de esto último, podemos leer en este artículo: “Debe fiarse el triunfo de las ideas a la razón,...” UNAMUNO, Miguel de. *Unamuno y el socialismo. Artículos recuperados (1886-1928)* (edición de Diego Núñez y Pedro Ribas). Granada: De guante blanco-Comares, 1997, p. 81.

⁹⁷⁶ “Los pueblos poco a poco van variando en sus ideales, haciendo entrar en su vida pública nuevos elementos, transformando su concepción política, haciéndose democráticos y republicanos bajo una forma monárquica. / Hay un momento en que se quiere armonizar la vieja forma y la nueva idea, en que se siente la necesidad de adaptar la forma al fondo, lo externo a lo interno, en que se habla de monarquía democrática, de alianza salvadora. La forma cede algo, pero es poco elástica; por mucho que ceda, la monarquía será siempre monarquía. / En tanto el pueblo sigue su lenta evolución. / Llega un día en que el pueblo democratizado vive bajo una forma monárquica; la monarquía ha perdido su prestigio; el fondo y la forma se contradicen; aquel día se rompe la cáscara y sale el polluelo.” *Ibidem*, pp. 78-79. A esto, añade más adelante: “La monarquía [...] es el sostén de muchas fuerzas tradicionales agrupadas y concrecionadas. / La monarquía no es lo que era, [...] pero es otra cosa. Hay en toda nación elementos invariables porque han llegado al colmo de sus aspiraciones, elementos tradicionales que quieren vivir y sostienen la vieja columna en que se apoyan. Son los que llaman intereses creados, glorias tradicionales, derechos históricos, privilegios seculares, y otros mil nombres pomposos con que les saludan y reverencian la turba de los cangrejos y gentes de orden. / [...] en ellos la evolución no cabe.” *Ibidem*, pp.

que esta tesis sobre la evolución y la revolución tendría en artículos posteriores,⁹⁷⁷ de donde podemos deducir la permanencia de la misma en el pensamiento político del pensador vasco, al menos en lo que a su etapa socialista se refiere.

Continuando con este itinerario por la trayectoria política del joven Unamuno a partir de sus textos, el cuaderno *Apuntes de Filosofía I* apenas recoge un solo fragmento en esta dirección, pero ciertamente significativo. Se trata de una crítica al liberalismo económico, realizada desde la óptica del republicanismo federal y en defensa de la “igualdad” como valor político fundamental.

Es fácil predicar individualismo y libre concurrencia. Esto fuera bueno si las condiciones del orden social humano nos pusieran a todos en iguales condiciones para luchar, pero el hijo estúpido, perverso y enteco de un millonario se halla en mejores condiciones que el hijo inteligente, honrado y fuerte de un obrero. La libre concurrencia pide la abolición de todo privilegio, incluso el de propiedad, es decir, de toda desigualdad que no sea debida a condiciones individuales naturales. El que se enriquece por su trabajo sea rico, pero no su hijo. (FI, 38-39)

En cierta medida, este texto puede dar visos de un acercamiento al socialismo, en la medida que ataca la propiedad privada y la ley de la herencia como motores de la desigualdad. Pero, más que desde el socialismo, Unamuno escribe aquí desde el republicanismo federal, doctrina próxima al socialismo en no pocos aspectos de su planteamiento político. No debe extrañarnos, pues, que la crítica que despliega en este cuaderno sobre la herencia de la propiedad individual coincida con las que desarrollará en los artículos de su etapa socialista.⁹⁷⁸

80-81. Al final del artículo, vuelve a aludir críticamente a la monarquía: “En la Edad Media estaban aliados en España la monarquía y el pueblo contra los magnates; la monarquía era una fuerza viva y popular. Más tarde el pueblo no necesitó quien le representara, y en torno a la vieja institución se agruparon otros elementos tradicionales. / Hoy representan el centro y núcleo de un grande cúmulo de residuos; todo lo demás se explica y se prevé. Yo respeto mucho las altas instituciones del Estado, pero respeto más las profundas necesidades de la naturaleza.” *Ibidem*, p. 82.

⁹⁷⁷ Así, en “No hay salto”, publicado en *La Lucha de Clases* el 23-I-1897, escribe: “Por debajo de las revoluciones hay siempre la evolución, la revolución no es más que el último acto del proceso evolutivo.” UNAMUNO, Miguel de. *Escritos socialistas. Artículos inéditos sobre el socialismo, 1894-1922* (edición e introducción de Pedro Ribas). Madrid: Ayuso, 1976, p. 241. Y en “Destrucción y creación”, publicado el 6-II-1897, sostiene que: “la revolución no es más que una forma de la evolución. No es, en efecto, la evolución más que una serie de pequeñas revoluciones, una revolución continuada.” *Ibidem*, p. 244.

⁹⁷⁸ En el cuaderno *Socialismo* (1894), podemos leer a este respecto: “La abolición de la realeza, el derecho divino y la monarquía patriarcal no tienen sentido sino como preparación de la abolición de la propiedad individual inmueble, la no creada por el hombre.” GÓMEZ MOLLEDA, Dolores. *Unamuno socialista*. Madrid: Narcea, 1978, p. 101. Asimismo, en el artículo “Acerca de la herencia”, publicado el 1-II-1896 en *La Lucha de Clases*, afirma: “Donde nadie cuente, al empezar a vivir por su cuenta y de su trabajo, con un capital previo de medios de producción, las diferencias se reducirán a las diferencias de capacidad y laboriosidad, diferencias que, créame usted, son mucho menores de lo que se cree, y serían menores aún si no las acrecentara la actual constitución social y la educación moderna. [...] / La herencia es, dada nuestra actual constitución económica, inevitable; esto no lo duda nadie; pero la herencia desaparecerá a medida que la tal constitución vaya transformándose. Y de hecho la herencia va desapareciendo, como han desaparecido los mayorazgos y las vinculaciones. Y, créame usted, que la herencia es fuente de inmoralidad. Mientras el rico imbécil pueda vivir a costa del pobre inteligente, no se cuidarán mucho los ricos de que sus hijos salgan de la ignorancia.” UNAMUNO, Miguel de. *Escritos*

Las conferencias que dictó en la Sociedad El Sitio a lo largo de estos años constituyen igualmente otra vía desde la cual Unamuno fue perfilando su teoría política. Así, en la conferencia “Espíritu de la raza vasca”, dictada el 3 de enero de 1887, además de ocuparse de su crítica a la cuestión vascongada, dejó algunas reflexiones políticas de gran interés. En la línea de lo que había estado defendiendo en los cuadernos de notas de esta misma época, abrió la conferencia advirtiendo que el “espíritu de la raza” había de devenir desde su diversidad a la integración,⁹⁷⁹ y matizando que esa integración debía ser libre y espontánea, y obra del pueblo mismo, no de imposiciones externas a él destinadas a absorber la diversidad. Desde ahí, Unamuno salió nuevamente en defensa del Fuero y lanzó una nueva sarta de ataques indirectos al liberalismo que encarnaba el gobierno de Cánovas del Castillo, como podemos apreciar cuando afirma: “repugna también este despotismo nuevo que algunos llaman liberal.” (OCE, IV, 173) En este punto, conviene volver a insistir en que, dentro del liberalismo español, existían dos vertientes: una más conservadora, que era la que encarnaba el gobierno de Cánovas; y una más progresista y radical, a la par que abierta, en la que cabían tanto el posibilismo de Castelar como el republicanismo federal de Pi y Margall. Es preciso realizar esta matización a fin de complejizar este concepto de liberalismo y para poder afirmar que el joven Unamuno, aun siendo partidario del republicanismo federal, no por ello dejaba de ser liberal, pues el republicanismo federal era una forma de liberalismo, la más radical. Adonde queremos llegar es a que la última frase citada no hace de Unamuno un antiliberal, sino que lo separa del liberalismo conservador. De hecho, cerró la conferencia con una reivindicación de la “libertad individual” y de la “libertad de conciencia”:

pedid el reino de la libertad, de la libertad individual, y todo lo demás se os dará por añadidura.

[...] Los pueblos como los hombres tienen conciencia; el hombre viril y digno pide la libertad de la suya porque ésta le basta para dirigirse; pueblo viril somos, pidamos también la libertad de nuestra conciencia. (OCE, IV, 174)

Desde textos como este y teniendo en cuenta las matizaciones que acabamos de realizar a propósito de las dos vertientes del liberalismo español, podemos entender que algunos investigadores, como Víctor Ouimette, sitúen ya a este joven Unamuno en la órbita del liberalismo.⁹⁸⁰ Jon Juaristi, en cambio, lo sigue vinculando a propósito de esta

socialistas. Artículos inéditos sobre el socialismo, 1894-1922 (edición e introducción de Pedro Ribas). Madrid: Ayuso, 1976, p. 169.

⁹⁷⁹ “la integración viene después de la diferenciación...” OCE, IV, 155.

⁹⁸⁰ “para Unamuno la libertad suponía esfuerzo y conciencia. Ya en 1887, a los veintidós años, lo declaró a su público bilbaíno: ‘la libertad no se da, se toma. Los códigos no deben ni pueden dar libertad; la libertad la da la conciencia;...’” OUIMETTE, Víctor. Unamuno y la tradición liberal española. En

conferencia con el federalismo, e incluso sostiene que lo que Unamuno estaba edificando aquí era una suerte de “mito de origen de un federalismo específico vasco”.⁹⁸¹ Stephen Roberts, por su parte, asume una postura intermedia, ubicando el texto de la conferencia en una “perspectiva federalista”, aunque matizando que la defensa que hace Unamuno aquí del principio de libertad individual y su exhortación a la libertad de conciencia “no sólo reflejan las ideas libertarias de Pi y Margall sino que también contienen las semillas del idiosincrático liberalismo de sus años de mayor madurez.”⁹⁸² En todo caso, como ha subrayado Pedro Ribas, podemos situar en este momento concreto “el nacimiento y primer desarrollo de la conciencia política del joven bilbaíno.”⁹⁸³

Los textos políticos datados entre finales de 1887 y comienzos de 1888 delatan un giro en sentido radical de su posicionamiento político, pero sin desligarse de lo que hasta entonces había defendido. Lo que hizo Unamuno fue radicalizar los postulados del republicanismo federal hasta aproximarse al anarquismo, o siendo más precisos, a un “liberalismo libertario”, como lo denomina Cerezo Galán.⁹⁸⁴ La conferencia *El derecho y la fuerza*, que pronunció en la Sociedad El Sitio en torno a esas fechas, y el *Cuaderno XXVI*, que recoge el borrador de la misma, son los textos que quizás mejor testimonian este giro. Dicha conferencia, que Cerezo Galán define como “pieza retórico/ideológica, de inspiración liberal/libertaria, con ciertas osadías de expresión y no exenta de cierto *pathos* de entusiasmo juvenil”,⁹⁸⁵ es la expresión más certera de ese republicanismo federal de corte radical. Comienza con un “Exordio” en el que se refiere al “mundo de las ideas” como la región donde se gestan los grandes cambios de la humanidad:

Todas las revoluciones sociales han tenido sus filósofos precursores que las prepararon e incubaron con calor, todos los déspotas han acarreado a su zaga una especie de filósofos que hicieron a Dios legitimar con leyes naturales el despotismo. (DYF, 1b)

Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno (edición de Dolores Gómez Molleda). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1989, p. 73.

⁹⁸¹ “Lo que constituye el núcleo de la intervención es la interpretación del fuero, no como privilegio otorgado, sino como afirmación anarquizante de la absoluta libertad del individuo. Unamuno estaba construyendo el mito de origen de un federalismo específico vasco, y ello le exigía reinterpretar la historia de su pueblo en términos de un relato contrapuesto a la visión tradicionalista de ésta. Por eso recupera la concepción de la foralidad que, aunque minoritaria, tuvo algunos partidarios durante el Sexenio entre republicanos vascos...” JUARISTI, Jon. *Miguel de Unamuno*. Madrid: Taurus, 2012, p. 189.

⁹⁸² ROBERTS, Stephen G. H. *Miguel de Unamuno o la creación del intelectual español moderno*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2007, pp. 48-50.

⁹⁸³ RIBAS, Pedro. Unamuno y el marxismo en el período 1891-1900. En *El joven Unamuno en su época*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1997, p. 115.

⁹⁸⁴ Cfr. CERESO GALÁN, Pedro. El liberalismo libertario del joven Unamuno. En *El joven Unamuno en su época, Actas del Coloquio Internacional, Würzburg 1995*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1997, pp. 197-212.

⁹⁸⁵ *Ibidem*, p. 201.

En esa dirección, pone como ejemplos: a Confucio, en el “absolutismo paternal chino”; a Platón, en el “aristocratismo griego”; a Rousseau, Diderot y D’Alembert y los enciclopedistas, en “la revolución francesa”; y a Hegel, en el “absolutismo prusiano”. Acto seguido, realiza un esbozo de las teorías de mayor peso a lo largo de la historia de la filosofía política, mencionando el naturalismo de Aristóteles, la teoría del estado absoluto de Hobbes y la teoría del pacto social de Rousseau. Desde ahí, Unamuno se reconoce partidario de las teorías “modernas”, en tanto que ubican en la “lucha” el origen de las sociedades humanas y legitiman “el derecho de la fuerza” como principio constitutivo en las primeras asociaciones. Y es que, a su juicio, es desde la lucha como el ser humano conquista la libertad.⁹⁸⁶ Unamuno apostaba así, según interpreta Luján Palma, por una “teoría social sincrética”,⁹⁸⁷ que legitimaba el “derecho de la fuerza”, y establecía a continuación una evolución jurídica en la que se transita de una relación unilateral a una relación bilateral. De este modo, el derecho de la fuerza acaba traducándose a través del pacto en un “contrato”, que marca el origen del derecho mismo.⁹⁸⁸

Una vez en este punto, Unamuno abordó en su conferencia diferentes cuestiones políticas, entre las que destaca la “antinomía entre la libertad y la igualdad”, que resuelve en favor de la libertad, definiéndola como libertad a la hora de pactar y como “lucha”.

Dada la desigualdad natural de fuerzas y condiciones, y dado que el derecho no es más que el reconocimiento de la fuerza, lo único que se puede esperar es correspondencia, no igualdad. Pedir la absoluta igualdad es pedir una desigualdad. La igualdad es la aspiración de los

⁹⁸⁶ “El hombre nace servil, la educación le modifica; el salvaje es de suyo tiranizable, su religión es el miedo. [...] Largos siglos de lucha y educación han formado en nuestro pecho el santo instinto de la libertad, [...] El hombre no nace libre, se hace. Las sociedades tampoco nacieron libres. La libertad es el fin de la vida del hombre...” DYF, 4a.

⁹⁸⁷ “Se trata, pues, de una teoría social sincrética que, parte del ‘origen natural’ con que concibe Aristóteles a la sociedad, y desmitifica la concepción de Rousseau mediante la introducción del postulado de la fuerza de Hobbes. Aquí residen los cimientos últimos de toda sociedad humana, en la fuerza.” LUJÁN PALMA, Eugenio. *Trayectoria intelectual del joven Unamuno: historia de una crisis de fundamentos*. Bilbao: Ayuntamiento de Bilbao, 2003, p. 255.

⁹⁸⁸ “El derecho es un contrato, [...] En su principio fué un contrato unilateral, el fuerte lo imponía, el débil lo acataba, y al acatarlo legitimaba el derecho de la fuerza. Pero el débil sabe asociarse y se pasa del derecho del fuerte al derecho del número.” DYF, 5a. Sobre esta base, Cerezo Galán ha observado en el texto de la conferencia una visión evolutiva de la realidad jurídica: “del pacto tácito y su relación unilateral impositiva al expreso de relación bilateral, simétrica y proporcional; [...] Del derecho por acatamiento del fuerte prepotente se ha pasado al derecho del número, esto es, de las mayorías, como determinante.” CEREZO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 160. Por otra parte, pocos años después, Unamuno volverá a suscribir esta tesis en la serie de artículos “Un nocalino desquiciado” (1891), donde afirma: “Por mi parte veo en la soberanía nacional el santo derecho de la masa, el derecho de la fuerza que a la larga se identifica con la fuerza del derecho, el instinto ciego del vulgo anónimo que vale más que la razón del aristócrata...” BUSTOS TOVAR, Eugenio de. *Sobre el socialismo de Unamuno. Los antecedentes. Datos hasta 1892*. CCU, XXIV, 213.

débiles, sería la ruina del mundo entregarlo a los débiles. La libertad es la lucha, es la selección que crea el derecho, es el verdadero y único medio de progreso. (DYF, 8b)⁹⁸⁹

Unamuno pone aquí de manifiesto el liberalismo radical de corte libertario al que antes nos referíamos, reivindicando la libertad frente a la igualdad, y subrayando que la exigencia de igualdad de derechos no supone sino desigualdad. Esto le llevará a atacar por vez primera de forma explícita al socialismo, tanto en la conferencia como en el *Cuaderno XXVI*.

La igualdad de derechos es un absurdo. Dada la desigualdad natural de poderes o condiciones, y dado que el derecho no es más que el reconocimiento del poder, lo único que se puede esperar es correspondencia de derechos, equivalencia, no igualdad. Pedir la igualdad de derechos es un absurdo, es, en realidad, pedir una desigualdad. Lo que significa la igualdad de derechos es absoluta libertad. Libertad es lo que se debe pedir, no igualdad, pues son cosas opuestas. [...] la igualdad es opuesta a la libertad. Libertad y nada más que libertad, es decir, el derecho de la fuerza. El pacto absoluto respeta la absoluta libertad sin preocuparse de la igualdad; no hay igualdad de derechos, sino reciprocidad consentida de servicios. La manía de la igualdad, manía de los débiles e idealistas, funda el socialismo, la libertad, aspiración de los fuertes, funda el individualismo. La igualdad no puede ser más que igualdad en libertad, todos igualmente libres en el pacto, no iguales en derechos. (CXXVI, 1-2)

El socialismo, última transformación de los sistemas absolutistas, subordina la sociedad al estado, sacrifica la libertad a la igualdad, y son socialistas, en más o menos grado, casi todos los actuales sistemas políticos. El socialismo no es un hecho hoy, pero es una idea y una idea arraigada en ciertas clases, lo mismo las altas que las bajas, idea a la que hay que oponer otra idea, antes que esa, hoy nube, se resuelva en tempestades. (DYF, 5a)

En esta embestida contra las teorías políticas de corte igualitarista como el socialismo, el joven bilbaíno advierte que el poder de las mayorías también puede tornarse tiránico y totalizador, transformándose en “tiranía de la mayoría”. Esa advertencia, que ya había adelantado en otros cuadernos desde su apología del individualismo, tiene una de sus posibles fuentes, según Cerezo Galán, en Spencer, el cual había fundamentado la autonomía del individuo como base del progreso social sobre las mismas bases que establece aquí Unamuno, la desconfianza hacia la mayoría.⁹⁹⁰ Así pues, frente al espíritu homogéneo que mueve al igualitarismo, el pensador vasco invoca aquí el espíritu del liberalismo radical, cuyo centro radica en la libertad de conciencia del individuo. En este sentido, se entiende que su posición ante el anarquismo difiera en gran medida de la que mantiene frente al socialismo. Siguiendo esa tónica spenceriana, se suceden en el texto de la conferencia las exhortaciones al

⁹⁸⁹ De dicha antinomia también se ocupó en el *Cuaderno XXVI*: “Si hay una antinomia clara es la que existe entre la libertad y la igualdad.” CXXVI, 2.

⁹⁹⁰ De ahí derivaría la reactividad al socialismo que se hace visible en la conferencia y que va en consonancia con “su desconfianza ante la acción de las masas y el juicio inercial de las mayorías, opuesto al espíritu de iniciativa, competencia y libre cambio, que es en verdad el motor del progreso social. Es de nuevo la postura del liberalismo spenceriano.” CERREZO GALÁN, Pedro. El liberalismo libertario del joven Unamuno. En *El joven Unamuno en su época*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1997, p. 209.

espíritu del liberalismo radical, a la libre competencia y al libre cambio como motores del progreso social, pero exigiendo como paso previo e ineludible la conquista de la libertad de conciencia por el individuo: “para mí la libertad consiste en que el hombre lleve su ley en su conciencia.” (DYF, 6a) Esa libertad es, a ojos de Unamuno, el verdadero fundamento del “pacto civil”, que sitúa por encima del “pacto tácito”, dada la libre convicción interior que lo sustenta. Si el “pacto tácito” está basado en la expresa limitación voluntaria del poder, el “pacto civil” se funda en un peso moral antes que político, es decir, en una convicción interior libre de coacción. Así lo recoge en el texto de la conferencia:

Este contrato es a mi ver el contrato perfecto, no el otro; es el triunfo de la libertad verdadera, el fundamento del derecho ideal, [...] No fue este el contrato que asentó y confirmó las sociedades civiles, pero creo que llegará a ser el que ha de asentarlas y confirmarlas cuando el estado haya cedido su acción a la sociedad, a la razón el instinto, la igualdad a la libertad. (DYF, 6a)

De este modo, el pensador vasco daba un cierto giro a la teoría del pacto, rechazando el objetivo ilustrado, según el cual, a través del pacto se integraba la libertad personal en el bien común o voluntad general hasta identificarse con ella. A su juicio, esto constituiría un atentado contra el individuo e iniciaría el derrumbe de la pluralidad humana, que recordemos él concibe como principio de unidad. De ahí que sus reclamos se dirijan a preservar la libertad personal y la particularidad del individuo, es decir, la potestad de someterse al pacto libremente o no hacerlo: “el derecho de la fuerza es la verdadera fuerza del derecho. [...] derecho a la lucha, al pacto libre que no es más que una manifestación de la fuerza individual. Todo lo demás es la fuerza individual subyugada a la fuerza colectiva.” (CXXVI, 2-3) Desde ahí, Cerezo Galán ha observado esta superioridad del “pacto civil” en Unamuno como “el triunfo definitivo de la libertad y la racionalidad sobre toda forma de coacción y despotismo.”⁹⁹¹ Ahora bien, este “término de la evolución del derecho”, matiza Cerezo Galán, es de “carácter ideal o utópico”, pues la plena conciencia de la libertad humana no es un hecho, sino la aspiración en la cual se cifra el proyecto político esbozado por el joven Unamuno.

En esta línea, conforme avanza el texto de la conferencia, la proximidad del pensador vasco con el anarquismo se hace cada vez más visible, sobre todo, a partir de

⁹⁹¹ “La superioridad del pacto civil radica, pues, en la libre iniciativa y la autorresponsabilidad de los contratantes, exentos de toda coacción. Si el pacto político puede dar lugar a un dominio despótico, en virtud del carácter absoluto de la soberanía, incluso en sociedades democráticas, el pacto civil sólo puede determinar relaciones cooperativas y de intercambio, determinadas por el mutuo acuerdo. El despotismo está siempre en razón inversa a la conciencia de la libertad.” CEREZO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 161.

la “oposición” que establece entre la sociedad y el Estado en relación a la “propiedad”. Según él, el Estado sigue siendo, al igual que en el régimen feudal, el único propietario verdadero.⁹⁹² La diferencia que conlleva el Estado moderno consiste en que se ha adueñado de la propiedad a cambio de la reserva de ciertos “derechos civiles y políticos” de los ciudadanos, lo cual, a juicio de Unamuno, esto constituye un atentado contra la libertad conquistada por el ser humano.⁹⁹³ Desde ahí, clama por el derecho y la libertad del individuo de declararse fuera de toda sociedad política, de desasirse de sus derechos civiles y de eximirse de sus respectivas obligaciones. Estas serían las primeras notas del anarquismo antiestatalista profesado aquí por el joven Unamuno y que sigue tomando cuerpo conforme se desarrolla la conferencia, especialmente, cuando sostiene que el papel del Estado ha de reducirse “a administrar los intereses comunes, [...] a hacer respetar el pacto libre, a garantizar la libertad de cada cual contra la agresión brutal del otro,...” (DYF, 13a) Tal y como sugiere Cerezo Galán a propósito de estas notas: “El enemigo a batir es, pues, el estatismo, el ‘dios Estado’, erigido por la ley de las mayorías en principio absoluto de toda norma y valor, intentando suplantar al juicio autónomo.”⁹⁹⁴ Estamos, como decíamos, ante el Unamuno más próximo al anarquismo. De hecho, en la conferencia llega incluso a vaticinar la anarquía como fin inexorable de las sociedades humanas en su devenir hacia la forma de convivencia más cercana a la perfección, sin menoscabo de la libertad individual y bajo la batuta de la razón.

Yo creo que caminamos no al socialismo ni al comunismo, no, sino a la anarquía, último fin de las sociedades humanas, triunfo de la razón sobre el instinto, del individuo sobre el Estado, de la libertad sobre la necesidad, del derecho sobre la fuerza. Y entiendo por anarquía la fuerza individual servida por la razón autónoma. (DYF, 9a)

Las bases de este augurio, según el texto la conferencia, son ciertos visos de cambio que dice el joven bilbaíno percibir en la civilización actual, aunque no latentes en sentido positivo, sino todo lo contrario, en la absoluta negación ambiente de que ha de derivar la explosión emancipadora libertaria.

La razón desfallece bajo su propio peso, al explorarse se ha hallado grande pero menos grande que creía. Falta voluntad, faltan caracteres, aplastados los entendimientos en la balumba de ideas, triturados los individuos en la máquina del Estado. Las flores de este siglo, flores mustias y descoloridas son el pesimismo y la doctrina del mecanismo absoluto.

Pero hoy parece que resucita el alma, que los espíritus se recogen, [...] que las voluntades bullen y que despierta el hombre para arrojar de sí la esclavitud de sí mismo.

⁹⁹² “El Estado tiene el derecho eminente sobre la propiedad individual tanto como sobre la propiedad comunal. En realidad el único propietario es el Estado, los ciudadanos no somos más que poseedores y ese derecho de propiedad lo ejerce por medio de la contribución...” DYF, 7a.

⁹⁹³ “la propiedad no es de origen político, la libertad de vivir y moverse tampoco lo es, es una imposición bárbara oprimirlas.” DYF, 6b.

⁹⁹⁴ CERESO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 164.

Al dios Estado le hemos perdido el respeto, empieza el individuo a comprenderse,...
(DYF, 9b-10a)

Como vemos, Unamuno se apoya aquí en los principios del evolucionismo, la selección natural y la supervivencia del más apto, que lleva al terreno de la política para reafirmar “la libertad de la lucha”. Así, frente a una política que lo que hace “es invertir la ley natural y sustituir a la fresca y fecunda selección de la naturaleza, [...] es criar rebaños de esclavos, no individuos libres”, el pensador vasco reivindica la libertad: “Libertad, libertad y libertad, no pido más.” (DYF, 10b) La lucha y el conflicto constituyen, pues, el punto de partida del camino del ser humano hacia su perfeccionamiento, que ha de pasar necesariamente por la conquista de la libertad. Desde aquí, alza Unamuno su canto al liberalismo libertario y a su pronta venida desde la revolución, que ha de explotar desde el individuo, haciendo saltar por los aires todos los sistemas antiguos que han ahogado a la libertad individual en el dogmatismo y el absolutismo de cualquier orden, incluido el socialismo.

A los que piden la omnipotencia del Estado hay que oponerles la omnipotencia del individuo, a los que aspiran a la igualdad en la protección la libertad en la lucha, al socialismo el individualismo. El socialismo es la última transformación de los sistemas absolutistas, el individualismo es el ideal de los sistemas liberales. (DYF, 11b)

Este trayecto hacia el individuo, según Unamuno, no será algo forzado por un grupo de hombres iluminados, sino que responderá a una necesidad interna al curso de los acontecimientos, tal y como había desarrollado en el artículo “Evolución y revolución”. A su juicio, el lento desfallecimiento del absolutismo y del proteccionismo era ya visible, anunciando en su derrumbe “el triunfo del individuo”. Una vez asentada la libre concurrencia desde el “contrato perfecto” y la verdadera libertad, y concebido el individuo como absoluto, se alcanzará “el ideal de la humanidad”. En estos términos cierra Unamuno la conferencia, haciendo gala de su talante de “soñador incorregible” y de su aspiración de bajar a la tierra los ideales utópicos para que abonen las esperanzas de la libertad. Culmina invocando “el poder de la libertad, para el cual solo encuentro una palabra, tan expresiva como pésimamente comprendida, la anarquía.” (DYF, 13b)

En este sentido, Cerezo Galán ha situado a este joven Unamuno entre el “liberalismo” y el “libertismo”, señalando como fuente a Pi y Margall,⁹⁹⁵ y definiendo la conferencia *El derecho y la fuerza* como una “proclama liberal/libertaria”, en la

⁹⁹⁵ “creo que a Pi y Margall se debe, en última instancia, la original combinación unamuniana entre liberalismo y libertismo, pues Unamuno no puede entender la libertad sino desde el principio autárquico libertario ni la liberación emancipadora sin el método del libre juicio liberal.” CEREZO GALÁN, Pedro. El liberalismo libertario del joven Unamuno. En *El joven Unamuno en su época*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1997, p. 200.

medida que buscaba concordar el principio liberal y el principio federal. De la misma opinión es Luján Palma, para quien el joven pensador vasco, desde su apología individualista y su defensa de la autonomía de la razón y de la libertad, había llevado aquí los planteamientos liberales hasta sus extremos, siendo eso mismo lo que le aproxima al anarquismo.⁹⁹⁶ No debe causar extrañeza, por otra parte, esta proximidad del joven Unamuno con el anarquismo, pues él mismo reconoció en más de una ocasión que había sido “anarquista” en esta etapa de su vida.⁹⁹⁷ El problema reside en que ese anarquismo tan solo se hace explícito, dentro de sus textos de juventud, en la conferencia *El derecho y la fuerza* y en el artículo “El monstruo trifuace”, que publicó el 7-VI-1892 en *La Democracia*.⁹⁹⁸ No obstante, el análisis que hemos desarrollado

⁹⁹⁶ “Da la impresión que lo que pretende Unamuno es llevar lo más lejos posible los planteamientos liberales, no cerrando puerta alguna a la libertad del individuo, a su capacidad de ‘decidirse’, con lo que llega a tocar los presupuestos anárquicos más generales; [...] Es acercarse lo máximo al anarquismo, sin dejar de ser liberal, situando su pensamiento en esa intersección en el que el liberalismo más radical se funde con los postulados más generales del anarquismo.” LUJÁN PALMA, Eugenio. *Trayectoria intelectual del joven Unamuno: historia de una crisis de fundamentos*. Bilbao: Ayuntamiento de Bilbao, 2003, p. 260. Por otra parte, también matiza este investigador que Unamuno llegó ahí no por la “herencia social” de su tradición familiar liberal, sino desde una propia “toma de posición ante la realidad”: “Es cierto que su familia procedía de tradición liberal: [...] su padre es nombrado concejal por el partido liberal, en las elecciones de 1868; liberalismo que también evidenció y ostentó su propia abuela Benita, a la que tan ligado estaba. Pero no es una ‘herencia social’ -aunque también ello influyese- lo que le ocurre al joven Unamuno, sino que fue algo bastante más radical y turbulento: se trata de una toma de posición ante la realidad (con su consiguiente ruptura con la anterior); posición que incluso en su vida de ciudadano normal en el Bilbao de la época le costó mucho sufrimiento [...] no ya defender, sino exponer y conservar.” *Ibidem*, p. 249. En esta dirección, Luján Palma sitúa entre 1886 y 1888 la etapa anarquista del joven Unamuno: “en esta época de 1886, 1887 y 1888, el joven Unamuno mantiene postulados anarquistas”. LUJÁN PALMA, Eugenio. *El pensamiento anarquista del joven Unamuno (de 1886 a 1888)*. CCU, XLIII, 49.

⁹⁹⁷ En el *Diario Íntimo* (1897), meditando sobre las dificultades de su intento de conversión al catolicismo por la posibilidad de caer en una “comedia de la conversión”, anota: “lo que me aflige es el temor de llevar a la nueva vida el espíritu de la vieja, es el ser católico como he sido anarquista y por las mismas razones; es catolizar pensando en mí y en dejar un nombre...” OCE, VIII, 818. Para la relación de Unamuno con el anarquismo: Cfr. RIBBANS, Geoffrey. Unamuno en 1899: su separación definitiva de la ideología progresista. CCU, XII, 15-30. LUJÁN PALMA, *El pensamiento anarquista del joven Unamuno (de 1886 a 1888)*. CCU, XLIII, 27-52.

⁹⁹⁸ En este artículo, Unamuno se refiere al anarquismo en términos despectivos, afirmando una hipotética unión secreta entre el judaísmo, la masonería y el jesuitismo, de donde habría brotado, según él, el anarquismo. “¡Judaísmo, masonería, jesuitismo! / He aquí la trinidad horrible, triple en sus manifestaciones, una en su esencia. / Porque han de saber ustedes que judíos, masones y jesuitas forman una sola cosa, que sus supremos jercas se entienden, y que todos ellos forma una vasta y tenebrosa asociación, cuyo fin es dominar el mundo [...] y finalmente volvernos a la barbarie. / Para asegurar mejor su presa han inventado ahora el anarquismo, que es una hijuela de la triple y formidable sociedad. / Los jefes del anarquismo reciben inspiración e instrucción del Consejo supremo de la gran Asociación judaico-jesuitico-masónica. / La mónica secreta de los jesuitas y sus tenebrosos conciliábulo, las espantables ceremonias de la masonería y los sacrificios de niños cristianos en las sinagogas judaicas, son ritos de un mismo culto, ritos esotéricos para los iniciados cuya revelación exotérica para los profanos son las voladuras de los anarquistas.” URRUTIA LEÓN, Manuel María. Un nuevo seudónimo de Unamuno: Héteros. *Letras de Deusto*, Julio-Septiembre 2000, nº 88, vol. 30, pp. 257-258. Por otra parte, hay que tener en cuenta que Unamuno emplea aquí un tono irónico, como él mismo reconoce en “Reflexiones actuales VII”, donde podemos leer: “Por entonces escribí en nuestro diario -al que decían excomulgado- un artículo (sin firma) titulado *El monstruo trifuace*, en que contaba que, aunque los pobres judíos,

sobre el texto de la conferencia deja a las claras la apología libertaria que Unamuno enarboló en este momento de su trayectoria intelectual.

Cambiando de tercio, otro aspecto de los textos políticos del joven Unamuno que debemos tomar en consideración aquí es su crítica a la situación política de la España de la Restauración, en la cual se hace visible su proximidad con el republicanismo federal y con el anarquismo. El primer ataque lo encontramos en el *Cuaderno XXVI*, donde arremete contra el “parlamentarismo” y contra la “monarquía constitucional”, aduciendo que en España uno y otro sistema implican entregar el poder a los partidos, cuando son las Cortes quienes deberían estar por encima de estos.

Hoy gobiernan los partidos. El poder ejecutivo y el legislativo no están bien separados en nuestros sistemas mixtos, [...]

La Cámara debía ser el único poder legislativo, el gobierno un poder puramente ejecutivo al servicio de la Cámara, los ministros administradores de la nación. La Cámara proponer y aprobar leyes, el gobierno plantearlas y hacerlas cumplir. Son un abuso las reales órdenes y otro abuso que los partidos gobiernen como gobiernan.

[...] El gobierno debe representar el papel pasivo de un rey constitucional o de un presidente de república, responsables de sus actos en el grado que lo es un mero administrador. Vota la Cámara un presupuesto, el gobierno lo cubre, y se acabó. En ello, el gobierno no hace más que cumplir con su deber. Hoy no es así; las leyes las propone el ministerio, las aprueba o rechaza la Cámara y a veces se plantean sin la aprobación parlamentaria.

El parlamentarismo es una quimera tan grande como la monarquía constitucional, el rey reina y no gobierna, las cámaras votan y tampoco gobiernan, el único que gobierna es el partido triunfante y por eso le llaman gobierno. Estamos bajo la presión de una especie de aristocracia, la aristocracia de los intereses representada por los gobiernos. O sobran las Cortes o sobran los ministros tales y cuales son.

[...] Hoy el gobierno es legislativo a la par que ejecutivo y ese es el mal de las modernas constituciones y de los sistemas modernos. (CXXVI, 3-5)

En este ataque al desvirtuado liberalismo y al régimen mismo de la Restauración, Unamuno retoma también la crítica que en el artículo “Evolución y revolución” había desplegado sobre el “sistema de turnos”, que define aquí como un “tejer y destejer”.⁹⁹⁹ No obstante, sus ataques se centran fundamentalmente sobre las diferentes tendencias que configuraban el escenario político nacional, desde los monárquicos y los republicanos, hasta los zorrillistas e incluso los federalistas.¹⁰⁰⁰ Lo

masones y jesuitas sin debida jerarquía lo ignorasen, el Gran Oriente, el Supremo Sanedrín y el Consejo Superior de la Compañía se reunían de consuno, y las tres tenebrosas Órdenes obraban de acuerdo, aunque fingiendo combatirse. Y mi buena madre, cuya salud mental no toleró nunca la ironía -y menos el humorismo-, al leer aquél artículo exclamó: ‘¡Parece mentira que se puedan creer estas cosas!’.” UNAMUNO, Miguel de. *Ensueño de una patria. Periodismo republicano 1931-1936* (edición y prólogo de Victor Ouimette). Valencia: Pre-Textos, 1984, p. 218.

⁹⁹⁹ “Tampoco estoy por lo que llaman el turno pacífico de los partidos, que se reduce a tejer y destejer, porque la segunda vez que vuelve el progresista no es más progresista que antes ni da un paso más.” CXXVI, 28.

¹⁰⁰⁰ “No hay necesidad mayor que ser monárquico o republicano, yo no comprendo más que retrógrados, conservadores y progresistas. / [...] El punto de partida es el hoy y tomar el ideal como punto de partida es la más gorda de las inconveniencias. Esto hacen los republicanos, incluso los posibilistas, que toman la república como punto de partida de sus sistemas. Tan erróneo como esto es tomar la monarquía como

que late tras estas críticas del joven Unamuno es su defensa cada vez más acérrima del liberalismo en sentido radical o libertario, desde la cual invoca “la mayor suma de libertades posibles dentro de un orden”. El concepto de libertad constituye, pues, el núcleo de su filosofía política en esta etapa. Esta defensa del liberalismo, debemos insistir en ello, sigue siendo compatible con su declarado federalismo, que vuelve a salir a la luz en este cuaderno con los peculiares matices que Unamuno imprimía a su posicionamiento político.¹⁰⁰¹ Desde ahí, desplegó su crítica a la España de la Restauración, situando en segundo plano el hecho de que fuese el sistema monárquico o republicano.

No sé cuándo se convencerán de que [...] la forma de gobierno es lo accesorio. Conviene tener un ideal político, ideal que es el mismo para todos y en que todos los partidos coinciden, y es dar al ciudadano la mayor suma de libertades posibles dentro del orden. Difieren en el modo de dárselas y en la apreciación de cuál es la suma de libertades *posibles* en el actual estado de cosas.

[...] Se le dan al pueblo las libertades que con más insistencia pida, se le van dando, si se ve que dañan se le restringen, se le trata como a un ganado y se ve lo que resiste.

Se le siguen dando libertades e implantando reformas.

Una de dos; o la monarquía es compatible con la mayor suma de libertades posibles o no lo es; si lo es dejarla, si no lo es ella misma perecerá.

Es que, dicen, el mayor obstáculo a la implantación de muchas reformas es la monarquía. ¿De dónde lo sacan? ¿Las han intentado siquiera?

Monarquías hay donde el ciudadano goza de tanta libertad como en una república y repúblicas que son modelo de tiranía. No hay simpleza mayor que ser republicano o monárquico. (CXXVI, 24-26)

Esta tesis, por otra parte, volvió a retomarla Unamuno en el artículo “Propaganda republicana -Cuestionario-”, que publicó en *La Libertad* el 23-IX-1891, y donde volvió a insistir sobre lo mismo: “Realmente se han visto y se ven monarquías muy liberales y repúblicas absorbentes y despóticas.”¹⁰⁰² Sin embargo, sí incide aquí con consistencia en la “incompatibilidad empírica entre la verdadera libertad y la monarquía”, orientando sobre todo su crítica hacia las modernas monarquías

ideal o punto de llegada.” CXXVI, 23-24. “Por regla general, los republicanos son hombres de idea y no de acción, [...] Cuando nos trajeron la república probaron lo que eran y lo que podían. El menos descaminado es hoy Castelar, pero es republicano y por lo tanto no es posibilista. Además tiene un programa y eso le pierde, [...] / Los zorrillistas tienen de bueno la misma vaguedad de su programa, pero de malo que son todos unos charlatanes, que siempre están gritando libertad de cultos, de prensa, etc., libertades de que solo se aprovechan cuatro gatos hambrientos y olvidan la santa libertad de ir y venir por donde a uno le plazca mientras no haga daño sin que le muelan con la cédula y el pase, y le estén sobando los carabineros y aduaneros. Además, los zorrillistas son muy centralizadores y no entienden de autonomía. / Los federales se encastillan en la lógica y no bajan a la realidad. Se empeñan en plantar el ideal de golpe y porrazo. No hay nada peor que el ‘o todo o nada.’ / Los monárquicos en España son todos conservadores, aunque se llamen fusionistas o cualquier otro mote estrambótico.” CXXVI, 28-30.

¹⁰⁰¹ “Decía yo a uno que mi ideal era en lo político la federación, y añadió: ¿entonces V. es republicano? No señor, le contesté. Mi hombre quedó asombrado no pudiendo comprender por más que me empeñé en mostrárselo que la federación no tiene nada que ver con la república ni la monarquía, y que es tan concebible una monarquía federal como una república unitaria y centralizadora.” CXXVI, 26.

¹⁰⁰² BUSTOS TOVAR, Eugenio de. Sobre el socialismo de Unamuno. Los antecedentes. Datos hasta 1892. CCU, XXIV, 206.

constitucionales.¹⁰⁰³ Incluso llega a augurar el fin de las monarquías que, dice, tuvieron su razón de ser hace tiempo para configurar a las naciones, pero que han de ser ya sepultadas en tanto que solo sobreviven como asideros del caciquismo, tal y como ejemplifica el caso de España.¹⁰⁰⁴

Volviendo al *Cuaderno XXVI*, otra de sus notas políticas más características es la confesión que hace Unamuno aquí de su “antipartidismo”, anticipado en cuadernos anteriores. Ese antipartidismo constituye uno de los rasgos definitorios de su posicionamiento político, según han observado Elías Amézaga y Elías Díaz.¹⁰⁰⁵ En el caso del *Cuaderno XXVI*, esta actitud antipartidista se orienta contra la propensión de los partidos políticos a reducirse a sus programas y encerrarse dogmáticamente en ellos.

En política, la mayor plaga son los programas, voy a hacer esto o aquello, pienso implantar estas y estas reformas. Mucho más sencillo es decir: “pienso implantar el mayor número de libertades posibles”, fórmula que tiene la ventaja de su misma vaguedad. No hay cosa más dañosa que los sistemas de partes lógicas y estrechamente soldadas.

¹⁰⁰³ “En las monarquías absolutas no hay más que un soberano, el rey; en las repúblicas verdaderas uno solo también, el pueblo; pero como el salto pareció brusco, se fijaron las monarquías constitucionales o mixtas en que mediante un pacto comparten la soberanía rey y pueblo. He aquí la clave de la distensión entre monarquía y república, y he aquí el origen de la monarquía moderna, la duplicidad de soberano, absurdo de los absurdos.” BUSTOS TOVAR, Eugenio de. Sobre el socialismo de Unamuno. Los antecedentes. Datos hasta 1892. CCU, XXIV, 206-207. A este respecto, Rabaté ha subrayado sobre este artículo que: “Más que un alegato pro-republicano se trata de una requisitoria contra la monarquía, y más precisamente contra las monarquías constitucionales en las que se comparten la soberanía rey y pueblo:...” RABATÉ, Jean-Claude. *1900 en Salamanca: guerra y paz en la Salamanca del joven Unamuno*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1997, p. 142.

¹⁰⁰⁴ “La razón de ser de la monarquía fueron necesidades históricas, al tener que establecer un poder fuerte a cuyo amparo los inteligentes y fuertes gobernarán a la plebe entonces menor de edad, [...] / Las monarquías han hecho a las naciones; la monarquía ha hecho la nación española, ha unido estados y reinos para constituir España, ha establecido la unidad. Por haber luchado con el pueblo contra la turbulenta aristocracia, se hizo popular. Cuando cumplió su misión democrática se hizo baluarte de instituciones y clases que morían, y se volvió contra el pueblo. [...] / La monarquía ha cumplido con nosotros haciéndonos la unidad nacional; nosotros cumplimos con ella enterrándola junto a sus chirimbolos con cariño y respeto en el panteón en que duermen sueño eterno los dioses muertos. Si hoy se sostiene la monarquía, es porque sirve de agarradero al caciquismo que en ella se apoya, le sostiene y le precipita; y por la enorme apatía del pueblo que quebrantado por un siglo de luchas cruentas murmura con fatiga: Más vale lo malo conocido que lo bueno por conocer.” BUSTOS TOVAR, Eugenio de. Sobre el socialismo de Unamuno. Los antecedentes. Datos hasta 1892. CCU, XXIV, 208. También sobre este final del artículo se ha pronunciado Rabaté: “Unamuno se da cuenta, al final, de que el transcurrir del tiempo no será suficiente para que desaparezca del todo la monarquía. En efecto, ella se nutre del caciquismo, y el caciquismo se nutre de ella; por lo tanto, el pueblo tiene que tomar conciencia de que la única soberanía es la soberanía nacional que reside en él. Ya asoma en las últimas palabras el joven Unamuno predicador y ‘agitador de espíritus’, como va a definirse él mismo dentro de algunos años:...” RABATÉ, Jean-Claude. *1900 en Salamanca: guerra y paz en la Salamanca del joven Unamuno*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1997, p. 143.

¹⁰⁰⁵ Cfr. AMÉZAGA, Elías. Unamuno antipartidista. *Letras de Deusto*, julio-diciembre 1977, nº 14, vol. 7, p. 178. En cuanto a Elías Díaz, considera que el antipartidismo recorre buena parte de los textos políticos de Unamuno, hilándose como una crítica mordaz al clientelismo de los partidos y a la falsedad del sistema electoral. “Ataca a los partidos por ser clientelas de políticos profesionales sólo preocupados de conservar sus puestos en las elecciones (‘electoreros’, les llama); ataca la falsedad del sistema electoral, que, con un pueblo ignorante y económicamente sometido, no es sino puro artificio, en modo alguno representativo de la voluntad nacional; y ataca por lo mismo, por su no representatividad, al parlamento;...” DÍAZ GARCÍA, Elías. *Unamuno. Pensamiento político*. Madrid: Tecnos, 1965, p. 13.

La única verdad verdadera es la vida, los sistemas son todos mentira mezclada con verdad, sueños ideales amasados con leyes reales. (CXXVI, 27-28)

En años sucesivos, además, Unamuno se mantendrá firme en esta postura antipartidista, que ya vimos anticipada en el *Cuaderno XVII* y que reaparece en textos posteriores como el artículo “Carlistas y Liberales”, publicado *Revista de Vizcaya* en el 15-VII-1887, o el *Cuaderno sin título*, datado entre 1890 y 1891. En ambos textos, prolonga esta línea crítica frente a los partidos políticos y sus programas. Así, en el citado artículo, niega la trascendencia de los programas dentro de los partidos políticos, aduciendo que “los partidos son por regla general anteriores a sus programas” y que, por lo general, “cambia el programa y no el partido”. Más bien, dirá Unamuno, lo que “caracteriza a una agrupación política más que su programa, es un jefe y una *tendencia*” (EBIL, 108). En esa misma línea, en el *Cuaderno sin título* vuelve a subrayar que la primacía de los partidos y sus programas es la clave del estancado escenario político español. Frente a esa tendencia, reivindica la reforma interior del individuo como punto de partida de toda medida política, tal y como había afirmado en cuadernos anteriores. De este modo, se instala Unamuno en esta actitud “antipartidista”, basada en que los partidos se encierran dogmáticamente en sus programas y en los ideales que están detrás de ellos, lo cual les obliga a intervenir frente a cualquier circunstancia ciñéndose a esos ideales, en lugar de operar en función de las circunstancias mismas. En ese sentido, afirma aquí frente a la tendencia al partidismo político:

No, no soy indiferente; pertenezco a un gran partido que aún no se ha formado, que acaso no se formará nunca.

No sirvo para alistarme bajo la bandera de ningún partido hoy clasificado. Hay alguno que me parece mejor que los otros, pero habiendo tantos, ¿no han de tener todos algo de aprovechable y nuevo? ¿No están formados todos por españoles?

No, no sirvo, soy un díscolo, un indisciplinado.

No hay partido sin disciplina. No debo ingresar en ninguno de ellos a hacerles daño, a dar mal ejemplo, a desentonar en sus reuniones, a disolverlos, no.

Ellos ponen las ideas sobre las personas y yo las personas sobre las ideas, porque no son las personas pedazos de una idea sino las ideas pedazos de personas, excrecencias las más de las veces, sombra vana.

¿A qué partido había de ir con mis ridículas ideas? Cuando llegara el día de la lucha, el partido designaría un hombre que fuera su órgano en la gestión pública y había yo de negarle mi voto por consideraciones privadas. [...]

Lo que necesitamos es la reforma moral, la renovación del hombre interior, la purificación de las intenciones, y los partidos no dan esto. Todo esto se dice que es religioso, y ¿por qué no ha de haber un partido religioso, verdaderamente religioso? (CST, 51-52)

A propósito de esta “reforma interior”, que constituye una de las claves de su filosofía política, Unamuno menciona los intentos en esa línea, dentro de la política española de la Restauración, de Francisco Silvela, del lado conservador, y de Nicolás Salmerón, del lado de los liberales, aunque finalmente los desestima por su nula

implicación moral.¹⁰⁰⁶ Efectivamente, Silvela formó en torno a 1890 un grupo disidente, los denominados “silvelistas”, que fueron aglutinados en torno a un programa político de orientación regeneracionista y basado en una reforma de orientación moral dentro del modelo de gobierno municipal, cuyo objeto era frenar el funcionamiento del caciquismo y la manipulación electoral.¹⁰⁰⁷ A esta reforma es a la que parece referirse Unamuno. En cuanto a Salmerón, lo más probable es que se refiera a las reformas que desde el Partido Centralista diseñó junto a Azcárate, Rafael M^a Labra y otros republicanos enemigos de Ruiz Zorrilla; reformas que respondían a una suerte de síntesis entre el radicalismo de los zorrillistas y el posibilismo de Castelar.¹⁰⁰⁸ Pero más allá de estas críticas puntuales, lo que nos interesa subrayar aquí es que estamos ante un Unamuno antipartidista y próximo ideológicamente al republicanismo federal y al anarquismo. Pronto, sin embargo, iba a iniciar su acercamiento al ideal socialista, aunque sin llegar a abandonar del todo sus proclamas federalistas, como veremos a continuación.

III.2.2.7.4. Acercamiento al socialismo

Fue en octubre de 1894 cuando Unamuno se declaró socialista públicamente, para ingresar poco después en la Agrupación Socialista de Bilbao. Tal decisión, no obstante, vino precedida por una dilatada maduración, que podemos entender como su proceso de aproximación al socialismo. Que este acercamiento se inició a comienzos de

¹⁰⁰⁶ “Últimamente han querido renovar el sentido político Silvela y Salmerón, pero infundiéndole savia científica, no moral.” CST, 52-53.

¹⁰⁰⁷ Francisco Silvela y de Le Vielleuze (1845-1905). Político español, inició su carrera con la llegada de la Restauración borbónica, en la que destacó por su disidencia dentro del conservadurismo al criticar el sistema de turnos, el caciquismo, el fraude electoral..., y al defender un régimen político parlamentario constitucional. Empezó como subsecretario y luego ejerció como Ministro de Gobernación con Martínez Campos, hasta finales de 1879. Por entonces, su enemigo político era Romero Robledo, epicentro del caciquismo español, aunque también mantuvo disputas con los presidentes Cánovas y Sagasta, dada su constante crítica hacia el gobierno desde su posición de diputado. En enero de 1884, con Cánovas en la presidencia, fue nombrado Ministro de Gracia y Justicia, cargo que mantuvo hasta la vuelta del gobierno de Sagasta en noviembre de 1885. Durante este tiempo, Silvela se convirtió en una personalidad preeminente en su partido. En 1890, siendo Ministro de Gobernación, dimitió tras ciertos roces con Cánovas, provocados al conocer la reconciliación de éste con Romero Robledo. Silvela formó entonces un nuevo grupo disidente, los silvelistas, con un programa regeneracionista cuya meta era crear una moralidad política que impidiera el funcionamiento del caciquismo y de la manipulación electoral.

¹⁰⁰⁸ Nicolás Salmerón y Alonso (1838-1908). Filósofo y político español, participó en la revolución del 68 y fue presidente de la I República Española del 8 de julio al 7 de septiembre de 1873. Después de la instauración del régimen de la Restauración en enero de 1875, se refugió en París tras ser desposeído de su Cátedra de Metafísica en la Universidad Central. Se encontró allí con Ruiz Zorrilla, con quien colaboró en el trazado del programa del Partido Republicano Progresista, y permaneció en París hasta 1884, año en que fue amnistiado y le fue devuelta su Cátedra. En 1886 regresó al escenario político como diputado por el Partido Progresista, pero poco después, a comienzos de 1887, se produjo su ruptura con Ruiz Zorrilla, y Salmerón organizó junto a Azcárate, Pedregal, Rafael M^a Labra y otros republicanos disidentes de Ruiz Zorrilla, un nuevo grupo que pronto se convirtió en el Partido Centralista, al que se sumaron numerosos intelectuales y que tenía un claro sentido reformista.

la década de los 90 y se prolongó hasta 1897, es algo en lo que existe consenso entre los investigadores unamunianos. Las divergencias surgen a la hora de datar de manera precisa el comienzo de esa aproximación, deambulando las fechas entre 1891 y 1892.¹⁰⁰⁹ Jean-Claude Rabaté y Ereño Altuna fueron los primeros en dar un paso hacia atrás en esas fechas, ubicando el origen de la “vocación socialista” de Unamuno en 1890.¹⁰¹⁰ Por mi parte, estoy de acuerdo con esa datación, refrendada por la aportación documental que constituyen los cuadernos de juventud de Unamuno.¹⁰¹¹ A fin de consolidar esta hipótesis, a lo cual dedicaremos este capítulo, es necesario empezar destacando la importancia que tuvieron en esa aproximación de Unamuno al socialismo los conflictos obreros que se sucedieron en la provincia de Vizcaya durante 1890, especialmente en las zonas mineras. Se vivieron entonces unos meses convulsos, sobre todo a raíz de la gran huelga minera de mayo de 1890, que fue lo que desencadenó la detonación del movimiento obrero en Vizcaya, como vimos.¹⁰¹² Aquellas “sangrientas huelgas”, como las define Azaola, fueron la respuesta de los obreros a “los inicuos abusos de los patronos mineros [...] verdaderas rebeliones de esclavos contra una explotación y una opresión intolerables.”¹⁰¹³ El propio Unamuno fue testigo de aquellos acontecimientos, que narra a su amigo Pedro Múgica en carta del 16-V-1890, aprovechando además para informarle del creciente rencor que se había ido generando allí hacia los capitalistas vizcaínos:

¹⁰⁰⁹ Pérez de la Dehesa afirma que “Unamuno se consideraba socialista en 1892”. PÉREZ DE LA DEHESA, Rafael. *Política y sociedad en el primer Unamuno (1894-1904)*. Madrid: Ciencia Nueva, 1966, p. 54. Manuel M^a Urrutia, en cambio, sostiene que “es en 1891 cuando realmente se inicia un cierto acercamiento al socialismo al que, sin embargo, ve como un futuro lejano.” URRUTIA LEÓN, Manuel M^a. *La evolución del pensamiento político de Miguel de Unamuno*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1997, p. 40. Por su parte, Pedro Ribas matiza lo siguiente: “No creo que pueda hablarse de socialismo todavía en estos artículos de 1891 y 92, [...] Lo que se percibe claramente es la simpatía con que ve el socialismo, seguramente estimulado por el auge que estaba experimentando en Vizcaya.” RIBAS, Pedro. Unamuno y el marxismo en el período 1891-1900. En *El joven Unamuno en su época*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1997, p. 116.

¹⁰¹⁰ “Por aquellos años 1890-1892, se unen dos factores: la experiencia directa del joven Miguel de Unamuno, testigo en su tierra de las huelgas más importantes de España, y unas lecturas tan abundantes como variadas de libros que lo llevan a estudiar cuestiones económico-sociales, o a criticar las injusticias sociales y el capitalismo.” RABATÉ, Jean-Claude. Miguel de Unamuno, publicista socialista en la prensa de Salamanca. CCU, XXXII, 251. “A partir de 1890 ya se pueden rastrear con mayor precisión los inicios de su vocación socialista, [...] Ya es posible encontrar pruebas claras de esa lenta maduración por la que dijo haber pasado, aunque todo se reduce por ahora a pequeños toques, a pinceladas, ciertamente inequívocas, pero no muy sostenidas y continuas:...” EREÑO ALTUNA, José Antonio. *El pensamiento socialista de Unamuno en La lucha de clases (1894-1897)*. Bilbao: Beta, 2005, pp. 117-118.

¹⁰¹¹ A esta cuestión, he dedicado un estudio: Cfr. RIVERO GÓMEZ, Miguel Ángel. Desarrollo político en el joven Unamuno. Antecedentes de su etapa socialista. En *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra III* (edición de Ana Chaguaceda). Salamanca: Universidad de Salamanca, 2008, pp. 165-179.

¹⁰¹² Cfr. pp. 182-186.

¹⁰¹³ AZAOLA, José Miguel de. *Vasconia y su destino: II Los vascos ayer y hoy*, vol. I. Madrid: Revista de Occidente, 1976, p. 311.

Aquí hay ahora movimiento obrero, estamos en estado de sitio. Estos señoritos burgueses que se emborrachan en *El Suizo* no dejan de hacer epigramas contra los pobres obreros porque concurren a la taberna. V. sabe lo que son las minas, cuatro millonarios explotando vilmente a un rebaño de esclavos. Todo el mundo (menos los dueños) clama por los mineros, víctimas de una explotación inicua. (EPM, 106)

Esto ratifica nuestra hipótesis relativa a que, antes de su etapa de declarado socialismo, existía en Unamuno una “preocupación social previa”, tal y como ha subrayado Eusebio Fernández García.¹⁰¹⁴ Sobre estas bases, afirma Juaristi:

A Unamuno la huelga de 1890 le dio mucho que pensar y socavó los prejuicios contra el socialismo. “Los de la navaja”, como él mismo había motejado en los años anteriores a los mineros, se le aparecían ahora transfigurados en una disciplinada fuerza política que se alzaba contra los abusos de la oligarquía vizcaína.¹⁰¹⁵

A esta emergente agitación del movimiento obrero en Vizcaya por la huelga minera, habría que añadir el hecho de que en el mes de agosto de ese mismo año se celebrase en Bilbao el II Congreso del Partido Socialista Obrero Español. Como sugiere González Egido, es posible que Unamuno siguiese “con interés” el Congreso y “es de suponer que participaría de su entusiasmo...”¹⁰¹⁶ Sin embargo, no tenemos constancia de ello. Desde luego, el Congreso alcanzó una importante repercusión a nivel nacional, prueba de la creciente expansión que estaba viviendo el movimiento socialista en España, especialmente en ciudades como Madrid, Barcelona o Bilbao. En esta última, donde Facundo Perezagua había fundado en 1886 la Agrupación Socialista de Bilbao, el movimiento obrero fue intenso durante estos años, y no solo por la huelga minera y la celebración del II Congreso de PSOE de 1890, sino también por los sorprendentes resultados de las elecciones municipales de 1891, en las que salieron elegidos concejales cuatro candidatos socialistas. Bilbao se convirtió así en la primera capital de provincia de España con concejales socialistas en su ayuntamiento. El joven Unamuno, como decíamos, fue testigo de todos estos acontecimientos, que sin duda debieron nutrir su acercamiento al socialismo, como subraya Rabaté.¹⁰¹⁷ Él mismo reconoció la

¹⁰¹⁴ “existe en Unamuno, [...] una preocupación social previa y una clara evolución hacia postulados socialistas.” FERNÁNDEZ GARCÍA, Eusebio. *Marxismo y positivismo en el socialismo español*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1981, p. 150.

¹⁰¹⁵ JUARISTI, Jon. *Miguel de Unamuno*. Madrid: Taurus, 2012, p. 197.

¹⁰¹⁶ GONZÁLEZ EGIDO, Luciano. *Miguel de Unamuno*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1997, p. 63.

¹⁰¹⁷ “El joven Miguel de Unamuno es testigo privilegiado de manifestaciones obreras, de la celebración del 1 de mayo, de huelgas, del estado de sitio, de la represión. [...] en agosto de 1890 se celebra en la ciudad el II Congreso del PSOE y el mismo año estalla la gran huelga minera. Con la implantación de las ideas socialistas y el triunfo de cuatro candidatos socialistas en las elecciones municipales, la provincia se convierte en ‘uno de los focos de movilización obrera más importante de toda España, y uno de los núcleos más fieles al socialismo, encarnado en el PSOE y UGT’. Todos estos acontecimientos nutren la experiencia directa del joven catedrático...” RABATÉ, Jean-Claude. Miguel de Unamuno, publicista socialista en la prensa de Salamanca. CCU, XXXII, 244-245. A esto, añade Rabaté que: “Si pronto afirma

importancia de esta influencia en una carta que envió en noviembre de 1894 a Federico Valero, director de *El Grito del Pueblo*, en la cual confiesa además cómo a ese acercamiento le precedió un lento proceso de maduración.

Hace años que me dedicaba, en mi vida algo retraída, a estudiar las cuestiones económicas, no como las estudian los más de los burgueses, en busca de una solución que justifique sus privilegios y les aquiete la conciencia, sino por puro amor a la verdad, dispuesto a recibir lo que resultara, con lealtad. [...]

Convencido de la verdad e indignado a la vez por lo que veía (sobre todo en mi pueblo, Bilbao) continué, sin embargo, socialista de convicción y sentimiento, pero alejado del pueblo obrero, limitando mis proyectos a servirle de lejos, traduciendo trabajos socialistas y predicándolos de forma serena y científica en periódicos burgueses. Por fin se me ha curado esta ilusión, y esta última vergüenza, y he dado el último paso, habiéndolo pensado bien y madurado largo tiempo. No basta mantenerse en cierta región fría y apartada de las luchas candentes, es preciso descender a la arena. (OCE, IX, 481)

Con ese servicio “de lejos” al socialismo, parece referirse Unamuno a los artículos que publicó entre 1891 y 1893 en los diarios *El Nervión*, de Bilbao, y en *La Libertad* y *La Democracia*.¹⁰¹⁸ Desde estos medios, el joven escritor vasco hizo frente a la política local, tanto bilbaína como salmantina, atacando por un lado a los próceres del capitalismo financiero de Bilbao (Víctor Chávarri, Pablo de Alzola y Minondo, Federico Solaegui...), y arremetiendo por otro contra los dómines de Salamanca (el alcalde Girón Severini, el padre Cámara, Enrique Gil y Robles...). A propósito de estos artículos en la prensa salmantina, ha escrito Cirilo Flórez:

Recién estrenada su cátedra de griego, Unamuno se lanza a la arena pública con artículos que nos muestran un Unamuno liberal, republicano y socialista. Los dos primeros años de su estancia en Salamanca, Unamuno se configura como un liberal que va a ir evolucionando hacia una posición claramente socialista que tomará forma a partir de su colaboración en La lucha de clases desde el mismo año 1894,...

Como vemos, Cirilo Flórez lo define como “liberal, republicano y socialista”. Efectivamente, Unamuno se seguía considerando liberal, cercano sobre todo a la línea del liberalismo republicano o republicanismo federal, pero liberal al fin y al cabo, lo cual no contradice que anduviese entonces aproximándose al socialismo, como han precisado Manuel M^a Urrutia y Bustos Tovar.¹⁰²⁰ De hecho, esta articulación entre

Unamuno qué ‘lecturas de economía’ le ‘han hecho socialista’, por el momento, es la ciudad de Bilbao, son las luchas obreras de la cuenca minera las que alimentan su reflexión, nutren sus recuerdos. Es el testigo privilegiado de un mundo en mutación económica, de la conversión de una sociedad agrario-comercial en una nueva sociedad industrial.” *Ibidem*, p. 250.

¹⁰¹⁸ Para un índice completo de estos artículos: Cfr. EREÑO ALTUNA, José Antonio. Bibliografía de Unamuno. 1879-1900. *Letras de Deusto*, julio-septiembre 2007, n^o 116, vol. 37, pp. 219-225.

¹⁰¹⁹ FLÓREZ MIGUEL, Cirilo. La formación del discurso filosófico de Unamuno. CCU, XXIX, 24.

¹⁰²⁰ A propósito de los citados artículos de Salamanca, considera Urrutia que “asistimos al inicio de su participación activa, a través de esta tribuna pública, en la vida política. Más allá de las críticas a *integristas* y *mestizos*, al alcalde y al obispo salmantinos, asistimos a su confesión de fe liberal, tímidamente bautizada republicana, y al comienzo de su evolución desde aquella y sin abandonarla, hacia el socialismo.” URRUTIA LEÓN, Manuel M^a. Un nuevo seudónimo de Unamuno: *Héteros*. *Letras de*

liberalismo y socialismo resulta ya perceptible en la serie “Un nocedalino desquiciado”, publicada en *La Libertad* en octubre de 1891, y en la que aprovechó para exponer su tesis relativa a que la estructura capitalista conduce necesariamente al socialismo:

Los reyes concentraron en sus manos el poder todo y unificándolo y matando el privilegio, prepararon la democracia. Lo mismo que hoy las grandes industrias anónimas y los judíos de la banca unifican los capitales y distribuyen los intereses, facilitando la obra del socialismo, que se cumplirá a la larga.¹⁰²¹

Afirmaciones similares podemos encontrarlas en el *Cuaderno sin título*, fechado entre 1890 y 1891, donde además de exhortar a la desamortización de la industria, sostiene esta misma tesis de cómo el liberalismo y el capitalismo, por las incoercibles fuerzas del proceso económico, darán lugar a la implantación del socialismo:

Las pequeñas industrias se ven absorbidas por las grandes y éstas por otras mayores. Esta concentración del capital nos llevará al Estado capitalista único. ¿Acaso no desamortizó el Estado español los bienes del clero? ¿Por qué no ha de desamortizar la industria?
El régimen industrial conduce al socialismo. (CST, 44)

Conviene que nos detengamos sobre esta última afirmación, pues sintetiza una de las tesis fundamentales del socialismo de Unamuno, que encuentra aquí su más temprana expresión. Se trata de una tesis además que reiterará, precisándola y desarrollándola, en sus artículos de *La Lucha de Clases* publicados a partir de 1894.¹⁰²²

Deusto, julio-septiembre 2000, nº 88, vol. 30, p. 219. Asimismo, en otro trabajo, Urrutia se detiene sobre la crítica que Unamuno espetó a Gil y Robles en “Un nocedalino desquiciado”: “podemos entresacar ciertas ideas que nos sirvan para matizar el genérico liberalismo republicano del joven que se enfrenta al ‘eximio integrista’. El propio Unamuno se autodenomina liberal al sostener en su argumentación que el conferenciante cree que ‘todos los liberales somos krausistas o hegelianos al modo de Hegel’, y frente a esta opinión defiende otro tipo de liberalismo que no se identifica con el atacado por el señor Gil y Robles.” URRUTIA LEÓN, Manuel M^a. *La evolución del pensamiento político de Miguel de Unamuno*, Bilbao: Universidad de Deusto, 1997, p. 39. También Bustos Tovar se ha ocupado de dibujar los perfiles del liberalismo de este joven Unamuno, caracterizándolo en torno a cuatro aspectos: 1) “La afirmación de un sentido comunitario del ser humano frente al individualismo egoísta producido por la Revolución Francesa”; 2) “Una reiterada valoración de los derechos de la masa popular, frente al aristocratismo defendido por Gil y Robles, por ser ésta quien padece la historia”; 3) “Una concepción económica de la finalidad de las acciones humanas individuales y colectivas que fundamenta en Stuart Mill”; 4) “Una interpretación de la historia [...] que desemboca en la profecía del triunfo futuro del socialismo:...” BUSTOS TOVAR, Eugenio de. *Sobre el socialismo de Unamuno. Los antecedentes. Datos hasta 1892*. CCU, XXIV, 201-202.

¹⁰²¹ *Ibidem*, p. 220.

¹⁰²² En el artículo titulado “Utopías”, publicado el 2-XII-1894, podemos leer: “Desde Marx acá están repitiendo todos los escritores del socialismo científico que el proceso natural e incoercible del régimen industrial moderno nos lleva al socialismo, lo reconocen hoy casi todos los economistas de alguna profundidad de mente.” OCE, IX, 483. De igual modo, en el artículo “La propiedad privada”, publicado el 13-I-1895, escribía: “la solución por cuyo advenimiento trabaja el socialismo es *la que tiene que venir por la fuerza misma del proceso económico*, que ellos han fundado y defienden, y que sólo se trata de remover los obstáculos que a la marcha regular ellos oponen, los burgueses. [...] el proceso económico libre de trabas nos lleva a un estado [...] en que volverán a unirse el capital y el trabajo, disponiendo cada obrero del instrumento de su labor.” UNAMUNO, Miguel de. *Escritos socialistas. Artículos inéditos sobre el socialismo, 1894-1922* (edición e introducción de Pedro Ribas). Madrid: Ayuso, 1976, pp. 114-115. En el artículo “El verdadero individualismo”, publicado el 7-III-1895, precisa aún más esta tesis: “La apropiación del suelo por algunos individuos es lo que ha permitido el acaparamiento de los medios de

Sobre estas bases, podemos afirmar que los artículos y cuadernos de notas de comienzos de la década de 1890 anticipan ya algunas de las claves de su etapa de declarado socialismo. Lo interesante de la documentación que aportan estos textos es que nos revelan *in situ* y desde testimonios directos el acercamiento de Unamuno al socialismo, desvelando así, sobre todo en el caso de los cuadernos, el proceso interno de maduración de sus ideas socialistas, previo a su exposición pública.

Volviendo al *Cuaderno sin título*, conviene apuntar que el texto citado y los que abordaremos a continuación vienen precedidos por una nota en la que Unamuno advierte que se trata de “Consideraciones que me sugiere la lectura de *Looking backward* de Bellamy.” Se refiere a la obra *Looking backward 2000-1887 -El año 2000: una mirada retrospectiva-* (1888) del periodista y escritor norteamericano Edward Bellamy (1850-1898), y que en su momento alcanzó un gran éxito editorial, siendo traducida a varios idiomas. En ella, se dibujaba una suerte de utopía socialista, desde la cual, desaparecerían las desigualdades gracias a una organización económica dominada por un férreo control estatal y cuya producción sería controlada por una especie de ejército industrial. No es gratuito, por tanto, que remita a esta obra un Unamuno en plena aproximación al socialismo.

Otra cuestión política que es objeto de su examen en este cuaderno es la propiedad privada, contra la que declama definiéndola como “barbarie”: “El derecho de propiedad -dice- es una barbarie que dispensa a muchos padres de educar bien a sus hijos.” (CST, 44) No se trata además de una afirmación aislada. Esta cuestión del “derecho de propiedad”, enlazada con la “ley de la herencia” y con el problema de la educación de los hijos en las familias españolas de clase media y alta, debió inquietarle en gran medida, como prueba el que reapareciera en otros cuadernos de esta misma época y también en algunos artículos ya de su etapa socialista.¹⁰²³

producción y con él el estado económico actual. Mas hoy se demuestra que el proceso económico tiende *de por sí, por la fuerza misma de las cosas* (hay que hartarse de repetir esto), a suprimir el mero interés, a hacer colectiva y social la propiedad de los medios de producción. El socialismo viene solo, la labor de los hombres es facilitarle el camino...” OCE, IX, 586. Por último, en el artículo “Sentido histórico”, publicado el 27-II-1897, afirmaba de nuevo: “nadie más y mejor que los socialistas reconocemos la función social del capitalismo moderno, sus grandes servicios al progreso. Nadie más convencido que un socialista de que, sin el capitalismo burgués, el régimen socialista no se habría hecho posible; que la burguesía ha sido el elemento más activo de progreso; que el industrialismo moderno, hijo de la propiedad privada de los medios de producción, es el padre de la asociación y del socialismo, [...] Ciertamente que el socialismo corrige y hasta destruye el liberalismo burgués; pero es brotando de él.” UNAMUNO, Miguel de. *Escritos socialistas. Artículos inéditos sobre el socialismo, 1894-1922* (edición e introducción de Pedro Ribas). Madrid: Ayuso, 1976, p. 252.

¹⁰²³ Sobre este punto, sostiene en el *Cuaderno XXXI*: “Aún no se ha formado clara idea del valor moral de la ley de la herencia. / [...] Los padres se cuidan mucho de legar a sus hijos una herencia externa, y poco

Siguiendo esta línea, Unamuno prolonga en este cuaderno su crítica cada vez más ácida al capitalismo burgués e incidiendo en lo que denomina el problema del “lujo”. Se refiere con ello al desmesurado desequilibrio que el sistema capitalista provoca en el reparto de las riquezas, y cuya raíz no es otra que la tendencia de las clases altas a atesorar bienes innecesarios, meramente lujosos.

Hay un desequilibrio de fortunas y los ricos acaparan para proporcionarse lo superfluo el esfuerzo humano necesario para producir lo necesario.

Se desperdician muchas vidas humanas en sostener lujos cuando muchos no se bastan para conseguirse lo necesario.

La industria es falsa apariencia.

No es el exceso de producción lo malo hoy, es el exceso de producción de cosas superfluas. Un exceso de producción de pan, carne, vino, habitaciones, ropa barata, no sería nunca nocivo. (CST, 62)

Esta tendencia del capitalismo burgués, que implica que para el lujo del rico se distraigan fuerzas necesarias para cubrir las necesidades básicas de la mayoría de la población y para sacar al pobre de su precariedad, la lleva el pensador vasco hasta la condena moral:

Mientras carezcan muchos de lo necesario es inmoral que otros tengan lo superfluo. [...]

La cuestión social es la del lujo. La cosa se reduce a que los más aptos, en cuanto aseguran su subsistencia, buscan lujos y confort distraendo fuerzas sociales que podían emplearse en aliviar la miseria de otros. ¿Es moral buscar lo superfluo cuando otro carece de lo necesario? (CST, 63-64)

He aquí otra tesis central del incipiente socialismo del joven Unamuno y que mantendrá en textos posteriores. En concreto, volverá a retomarla en uno de los artículos de la serie “El Movimiento Socialista”, publicada entre febrero y marzo de 1892 en *La Democracia*,¹⁰²⁴ y poco tiempo después, en sus artículos de *La Lucha de Clases*, en los cuales afina aún más su análisis sobre las consecuencias de la

de cultivar su propio carácter para legarlo a su hijo.” CXXXI, 11-12. Y en la misma línea, escribe en *Filosofía II*: “Así como los padres más se preocupan de legar a sus hijos un capital que un organismo sano, más se preocupan de darles una carrera que de fortalecerles la razón.” FII, 28. En cuanto a los artículos, un primer ejemplo lo encontramos en “Educación y herencia económica”, publicado en *La Lucha de Clases* el 18-I-1896, donde afirma: “los padres se cuidan más de legar a sus hijos una fortuna que una educación sólida. / [...] ‘¡Título, título y no ciencia!’”, dicen los más de los padres. Y es natural, porque saben que el título, si no da ciencia, da modo de vivir, y que la ciencia sin título puede servir de poco. Y el título no es, después de todo, más que un privilegio creado por el Estado burgués a favor de ciertas clases.” OCE, IX, 572. Asimismo, en “Acerca de la herencia”, publicado el 1-II-1896 también en *La Lucha de Clases*, sostiene: “La herencia es, dada nuestra actual constitución económica, inevitable; esto no lo duda nadie; pero la herencia desaparecerá a medida que la tal constitución vaya transformándose. Y de hecho la herencia va desapareciendo, como han desaparecido los mayorazgos y las vinculaciones. Y, créame usted, que la herencia es una fuente de inmoralidad. Mientras el rico imbécil pueda vivir a costa del pobre inteligente, no se cuidarán mucho los ricos de que sus hijos salgan de la ignorancia.” UNAMUNO, Miguel de. *Escritos socialistas. Artículos inéditos sobre el socialismo, 1894-1922* (edición e introducción de Pedro Ribas). Madrid: Ayuso, 1976, p. 169.

¹⁰²⁴ “Mientras haya quienes carezcan de lo indispensable es egoísta dedicarse a lo superfluo.” RABATÉ, Jean-Claude. Miguel de Unamuno, publicista socialista en la prensa de Salamanca. CCU, XXXII, 289.

problemática económica y social que genera el “lujo”.¹⁰²⁵ Vuelve a insistir así en que el lujo está en la base de la denominada “cuestión social” y en que, para el sostenimiento del orden burgués y la estructura económica capitalista, es necesario desviar la producción hacia “artículos de lujo” y no hacia las necesidades de la mayoría de la población.

Una de las fuentes de esta preocupación del joven Unamuno por el problema del “lujo” fue el economista y sociólogo norteamericano Henry George (1839-1897), cuya obra *Progress and Poverty -Progreso y miseria-* (1879) leyó en esta época, probablemente, en el ejemplar que todavía se conserva en su biblioteca personal.¹⁰²⁶

¹⁰²⁵ En el artículo “¡Dan trabajo!”, publicado el 4-I-1896, escribe a este respecto: “si se sostiene tanta fabricación de artículos de lujo es porque, aplicadas esas fuerzas, y con ellas las que se consumen en labor improductiva, a la producción de artículos de mayor necesidad y más extenso consumo, darían menor beneficio a empresarios...” UNAMUNO, Miguel de. *Escritos socialistas. Artículos inéditos sobre el socialismo, 1894-1922* (edición e introducción de Pedro Ribas). Madrid: Ayuso, 1976, p. 156. También volverá sobre este mismo asunto en “La producción primaria”, publicado el 18-IV-1896: “Si los capitalistas que se dedican a la fabricación de artículos de lujo se dedicaran a la de artículos de más general y más imperiosa necesidad, los salarios reales subirían de modo alarmante, vendría la baja del interés del capital, su muerte tal vez. / Socialmente es preferible, [...] que mejore la vida de la generalidad, que aumente el número de los alimentados, abrigados y domiciliados humanamente, aunque se tengan que privar otros de confituras, gomoserías, suntuosidades y estúpidos derroches; pero si esto es socialmente mejor y más progresivo hasta económicamente, no sucede así burguesamente. / La principal función del lujo es la de la guerra, destruir capital para salvar el dividendo, encarecer los artículos de primera necesidad, dificultar la vida del obrero, mantenerle en salario bajo, salvar el sagrado dividendo. / La cuestión social es, sobre todo, cuestión de consumo, es no sólo que uno se muere de inanición lenta, de hambre entretenida, mientras otro muere de indigestión o de gota, es más, es que el uno se indigeste para que el otro no coma humanamente y llegue a hacerle trabajar.” *Ibidem*, 196.

¹⁰²⁶ GEORGE, Henry. *Progress and Poverty*. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co, 1890. CMU, u-2856. Dicho ejemplar contiene múltiples anotaciones que atestiguan que Unamuno lo leyó íntegro en esta edición y que lo adquirió durante sus últimos años en Bilbao, pues conserva en su interior, escritas a lápiz, sus señas: “Sr. Unamuno – Cruz 7”. Sin embargo, a la hora de buscar alusiones a su lectura, salvo en este cuaderno, no las encontramos hasta 1893. La primera vez que lo menciona es en un artículo de *El Nervión* titulado “El Bilbao del porvenir”, publicado el 24-IV-1893 y donde afirma, dirigiéndose a Pablo de Alzola: “habrá sin duda leído la obra del norteamericano George, *Progress and Poverty*, esa voz de alarma salida de esa América del Norte...” UNAMUNO, Miguel de. *Escritos socialistas. Artículos inéditos sobre el socialismo, 1894-1922* (edición e introducción de Pedro Ribas). Madrid: Ayuso, 1976, p. 87. De lo que no cabe duda es que Henry George debió ser una lectura fundamental para la maduración de las ideas políticas de Unamuno en su acercamiento al socialismo, como reconoce a Pedro Múgica en una carta del verano de ese mismo año: “leo el admirable libro de Henry George (yankee) ‘Progress and Poverty’, una obra que ha sido para mí una casi revelación que ha afirmado y fortificado modificándolas mis convicciones socialistas y me ha persuadido de que George es tan vivo, simpático y razonable como latoso, antipático y sofista Carlos Marx. Es admirable el tal George. ¡Eso es dar en el clavo! Todo depende de la propiedad de la tierra, mal de los males e injusticia de las injusticias, y hoy por hoy la gran reforma social (entrevista por Ricardo, Stuart Mill, Mac Culloch, etc.) es cargar todos, absolutamente todos los impuestos sobre la propiedad del suelo. Ni subirían las rentas y mejorarían los labradores no propietarios.” EPM, 203. En cuanto a la influencia de George sobre Unamuno, la crítica ha mantenido juicios dispares. Pérez de la Dehesa, por ejemplo, la supone “tanto directamente como a través de Costa”. PÉREZ DE LA DEHESA, Rafael. *Política y sociedad en el primer Unamuno (1894-1904)*. Madrid: Ciencia Nueva, 1966, pp. 86-87. Rabaté, por su parte, sostiene que lo había leído ya en 1890. RABATÉ, Jean-Claude. Miguel de Unamuno, publicista socialista en la prensa de Salamanca. CCU, XXXII, 251. El examen más amplio y preciso de esta influencia lo ha desarrollado Ereño Altuna, quien sostiene que la lectura por parte de Unamuno de *Progress and Poverty* “está, sin duda, detrás de una de sus preocupaciones mayores durante estos años (incluso en años posteriores), el problema de la renta del

Henry George había iniciado su carrera realizando una importante labor de difusión a favor de las campañas agrarias, que mantendría durante toda su vida y quedó sintetizada en el libro citado, *Progress and Poverty*, el cual alcanzó además un notable éxito editorial en su tiempo. En dicha obra, sostenía George que la causa principal de las desigualdades económicas está en la propiedad privada de la tierra y en la injusticia de la renta, por lo que proponía como medidas alternativas hacer de la tierra una propiedad común y regularla con un “impuesto único” sobre la tierra, *the single-tax*, que sería cobrado por el Estado y estaría destinado a cubrir toda clase de necesidades públicas. Si nos ceñimos al texto del *Cuaderno sin título* en que Unamuno menciona a George, vemos que se ocupa de la misma cuestión a que antes nos referíamos:

como al progreso individual sigue la debilidad del cuerpo, así al progreso social sigue la miseria (v. George) y es porque la vida del lujo, arte, ciencia, confort distrae fuerzas sociales y debilita el estómago de la sociedad, la clase trabajadora, el agricultor, el que saca de la tierra el alimento sin que no se vive. (CST, 65)

A propósito de este comentario de Unamuno conviene matizar y precisar los términos, pues cae en una confusión. Me refiero a que, según George, no es al “progreso social” sino al “progreso material” a lo que sigue la miseria. Con “progreso social” (*social progress*), el teórico norteamericano se refería a aquel que se sustenta en “la asociación y la igualdad”, es decir, aquel al que aspiraba su planteamiento socialista, mientras que con “progreso material” (*material progress*) se refería al progreso que deriva del aumento del poder productivo, es decir, el propio del orden económico capitalista dominante, que estaba criticando. Su planteamiento partía, por tanto, de que el aumento del poder productivo, que se entiende como “progreso material”, da lugar a un aumento del valor de la tierra, a la consiguiente puesta en ejercicio de la especulación con la subida de la renta, al monopolio de la propiedad de la tierra y al descenso del salario del trabajador, originando finalmente la miseria de éste. Así pues, la explicación de la miseria y de la desigualdad en la distribución en la riqueza pasaría por la desigualdad y el monopolio en la propiedad privada de la tierra, que son consecuencia del “progreso material” propiciado por el aumento de la riqueza.¹⁰²⁷ En

suelo.” EREÑO ALTUNA, José Antonio. *El pensamiento socialista de Unamuno en La lucha de clases (1894-1897)*. Bilbao: Beta, 2005, p. 336.

¹⁰²⁷ “the phenomena we class together and speak of as industrial depression, are but intensifications of phenomena which always accompany material progress, and which show themselves more clearly and strongly as material progress goes on.” GEORGE, Henry. *Progress and Poverty*. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co, 1890, p. 4. CMU, u-2856. “los fenómenos que agrupamos y de que hablamos como crisis económica, son sólo intensificaciones de los fenómenos que siempre acompañan al progreso material, y que se manifiestan más clara y vigorosamente a medida que el progreso material avanza.” GEORGE, Henry. *Progreso y miseria* (estudio preliminar y traducción de Ana María Martín Uriz).

síntesis, que donde Unamuno señala al “progreso social” como fuente de la miseria, debía haber escrito “progreso material”. Esa fue su confusión, como creemos haber aclarado. Asimismo, cabe señalar que esta tesis de George debió abrir los ojos de Unamuno ante el problema agrario en España, del que tanto se ocuparía en su etapa socialista y aun superada esta.¹⁰²⁸

Otra cuestión política objeto de reflexión por parte de Unamuno en este *Cuaderno sin título* fue el sufragio universal, que ponía aquí en cuestión sometiéndolo a una severa crítica: “El sufragio universal es una inmundada mentira y lo es la libertad, porque teniendo hambre vale más ser esclavo.” (CST, 67) Hay que tener en cuenta a este respecto que el sufragio universal fue una de las cuestiones centrales del litigio entre el liberalismo conservador de Cánovas, que veía en él una amenaza para la estabilidad del régimen de la Restauración, y el liberalismo progresista de Sagasta, que acabó por implantarlo en 1890, durante uno de sus turnos de gobierno. Asimismo, es preciso matizar que esta oposición de Unamuno al sufragio universal hay que entenderla dentro del contexto socioeconómico y político en que se produjo. Me refiero a que lo que estaba reivindicando era que en aquel momento España padecía problemas más importantes, como el atraso de su industria y su agricultura, o las paupérrimas condiciones vitales y laborales de la clase obrera. En este escenario, señala Unamuno, no tiene sentido hablar de libertad, ni de ampliar el derecho al voto, cuando los ciudadanos carecen de sus derechos laborales fundamentales. Desde ahí se posicionó entonces contra el sufragio universal, esgrimiendo además las mismas razones que en los artículos de su etapa socialista.¹⁰²⁹

Madrid: Instituto de Estudios Agrarios, Pesqueros y Alimentarios, 1985, p. 19. En suma, según George: “This association of poverty with progress is the great enigma of our times. It is the central fact from which spring industrial, social, and political difficulties that perplex the world, [...] So long as all the increased wealth which modern progress brings goes but to build up great fortunes, to increase luxury, and make sharper the contrast between the House of Have and the House of Want, progress is not real and cannot be permanent.” GEORGE, Henry. *Progress and Poverty*. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co, 1890, pp. 6-7. CMU, u-2856. “Esta asociación de la pobreza con el progreso es el gran enigma de nuestro tiempo. Es el hecho central del que nacen las dificultades económicas, sociales y políticas que tienen perplejo al mundo, [...] Mientras todo el aumento de la riqueza que el progreso moderno proporciona no conduzca sino a forjar grandes fortunas, a aumentar más el lujo y a hacer más vigoroso el contraste entre la Casa de la Abundancia y la Casa de la Escasez, el progreso no es real y no puede ser permanente.” GEORGE, Henry. *Progreso y miseria* (estudio preliminar y traducción de Ana María Martín Uriz). Madrid: Instituto de Estudios Agrarios, Pesqueros y Alimentarios, 1985, p. 21.

¹⁰²⁸ Vaya como ejemplo este fragmento de su serie de artículos “La conquista de las mesetas” (1899), donde Unamuno traza lo que denomina “el mal de nuestra agricultura”: “Sufre bajo el excesivo precio de la tierra, y a su favor aumentan los latifundios de un lado y la miserable propiedad parcelaria de otro, la que no basta a sustentar a un hombre. La propiedad media perece; sólo se sostiene, y no bien, la gran propiedad, y la ínfima, que por maravilloso proceso, la alimenta y mantiene.” OCE, III, 710.

¹⁰²⁹ En “La difusión del socialismo”, publicado en *La Lucha de Clases* el 24-III-1895, escribe: “mientras duren los efectos de la época de las bárbaras sociedades militantes, basadas en la conquista y el derecho

En este cuaderno, Unamuno también situó en el blanco de sus críticas en lo que denomina “la manchestería”, refiriéndose con ello a la Escuela de Manchester, corriente defensora del liberalismo económico sin limitaciones que, partiendo de las teorías de Malthus, Adam Smith y David Ricardo, rechazaba toda intervención del Estado en los procesos económicos, y buscaba la efectividad del principio fisiocrático del “*laissez faire, laissez passer*”. A este respecto, anotaba Unamuno el cuaderno: “Sarta de insultos a la Manchestería.” (CST, 68) Por otra parte, también se referirá a la “manchestería” en los artículos de su etapa socialista, aunque no en el mismo sentido que emplea aquí. Si en el texto que acabamos de ver, se posicionaba frente a las teorías económicas liberales de la Escuela de Manchester, conforme fueron madurando sus ideas socialistas, la vinculación entre liberalismo y socialismo se fue haciendo cada vez más fuerte, hasta el punto de llegar a sostener que la Escuela de Manchester y su fundamentación de la teoría económica liberal constituyó el punto de partida de las teorías socialistas.¹⁰³⁰ No obstante, es preciso matizar que esta apreciación no le eximió de criticar las raíces del manchesterismo, como se puede observar en el cuaderno *Socialismo*, fechado en 1894.¹⁰³¹

La última nota de carácter político de este *Cuaderno sin título* podemos entenderla como un llamamiento a la colectivización y a la solidaridad. Partía Unamuno en este punto de una invocación a la lucha contra el capitalismo como “deber del hombre”, cuya aspiración, dice, ha de consistir en poner el capital en manos de la clase trabajadora. Desde ahí, escribe el joven pensador vasco:

La gran obra del progreso es sustituir al interés individual el colectivo, matar el ideal que se fundaba en la salvación propia: [...]

Hay que comprender que sólo cabe dicha individual verdadera en la dicha colectiva. Solidaridad. (CST, 69)

del más fuerte *entonces*, no del más apto *hoy*, no cabe hablar de libertad, que dar voto sin independencia económica, es una irrisión, que el sufragio universal sin el *derecho* al trabajo y al usufructo de su labor *toda*, es la farsa más ridícula.” OCE, IX, 509.

¹⁰³⁰ En el artículo “Proteccionismo y socialismo”, publicado en *La Lucha de Clases* el 3-III-1895, afirma: “Lo que se llama *manchesterismo* lleva al socialismo como siga su proceso lógico.” OCE, IX, 502. Y en el artículo “A ‘El Vasco’”, publicado el 9-XI-1895 también en *La Lucha de Clases*, escribe: “De la economía llamada liberal o manchesteriana es de donde brotó el socialismo teórico, así que al impulso del sentido histórico en la ciencia se les dio valor dinámico a las teorías exclusivamente estáticas de la economía política llamada ortodoxa, liberal o manchesteriana. [...] La teoría ricardiana de la renta lleva en potencia el socialismo todo.” UNAMUNO, Miguel de. *Escritos socialistas. Artículos inéditos sobre el socialismo, 1894-1922* (edición e introducción de Pedro Ribas). Madrid: Ayuso, 1976, pp. 133-134.

¹⁰³¹ “El manchesterismo supone que el egoísmo auxiliado por la razón sabe lo que le conviene; que del concurso de los egoísmos ha de resultar el consorcio social; por eso es individualista. [...] / El manchesterismo es, ante todo, racionalista, de un optimismo y un determinismo racionalistas; supone que la razón guía al hombre: la razón, cuyo producto moral es el egoísmo.” GÓMEZ MOLLEDA, Dolores. *Unamuno socialista*. Madrid: Narcea, 1978, pp. 96-97.

También esta tesis política, al igual que otras que hemos venido observando, la mantendrá Unamuno en sus textos socialistas de *La Lucha de Clases*.¹⁰³² Dada la reiteración y la prolongación que hasta ahora hemos visto de tesis de sus cuadernos juveniles en los artículos de su etapa socialista, podemos establecer una línea de continuidad entre ambos conjuntos de textos y afirmar que en los cuadernos de notas latentes en estado embrionario los planteamientos de base del socialismo unamuniano.

El siguiente paso en nuestro análisis nos lleva al *Cuaderno XXXI*, datado en torno a estas mismas fechas, entre 1890 y 1891, y donde las notas de cuño político alcanzan especial protagonismo, deambulando entre la defensa del federalismo y del socialismo. En las primeras páginas, Unamuno retoma la cuestión de la evolución y la revolución, que ya vimos fue objeto de sus reflexiones en el artículo “Evolución y revolución”, y reaparece aquí bajo el título de “Ideas sobre la revolución”, siguiendo aquella misma línea.

Es un hecho que hay personas descontentas del estado actual de las cosas y deseosas de destruirlo, que en ocasión lo hacen por la fuerza. Es otro hecho que en la historia ha habido revoluciones. Todo hecho es necesario, es lo que es y como no puede ser de otro modo, es lo que debe ser. Es necesario, pues, que haya habido revoluciones, como es necesario que haya revolucionarios.

[...] Los evolucionistas antirrevolucionarios desconocen que la revolución es un hecho natural. Las tempestades, las crisis que marcan en el hombre la entrada en la pubertad, las enfermedades, mil otras cosas son hechos naturales y revoluciones. Es un hecho que los planetas giran, pero es un hecho que un choque deshizo uno y formó los asteroides.

Se van acumulando contra un estado pequeñas causas, el estado aquel resiste, las causas contrarias crecen y al fin igualan en fuerza a la fuerza del estado petrificado, el equilibrio se rompe. (CXXXI, 4-6)

Como podemos apreciar, la justificación que hace Unamuno de la “revolución” en cuanto hecho necesario e incoercible es paralela a la del artículo citado de 1886. Sí incorpora aquí como novedad la apelación al historiador y filósofo positivista francés Hippolyte Taine, que fue una de sus lecturas predilectas de esta época, pero con el cual discrepa en este punto: “El Sr. Taine se irrita contra la Revolución; él, positivista, condena a los hombres que quisieron moldear la sociedad a sus ideas, faltos del sentido histórico; como si no fuera tan necesario como cualquier hecho...” (CXXXI, 6) Este comentario de Unamuno es relativo a la obra de Taine, *Les origines de la France contemporaine -Los orígenes de la Francia Contemporánea-* (1876-93), como ya

¹⁰³² Así podemos apreciarlo en el artículo “La patria”, publicado el 10-III-1895: “El ideal socialista pone por encima de todo la fraternidad y la solidaridad.” OCE, IX, 503. Asimismo, en “Terror al infierno”, publicado el 7-III-1896, escribe: “Ante tan triste estado de la conciencia social hay que repetir de mil modos que el deber es enriquecer el ámbito, enriquecer a la sociedad. [...] a medida que se enriquece el ámbito, va haciéndose cada vez más innecesaria la riqueza individual, que el placer hondo es el que se comparte...” OCE, IX, 584.

vimos.¹⁰³³ Pero lo que nos interesa subrayar es que, frente al juicio de Taine, justifica la actuación de los teóricos revolucionarios franceses, pese a que los resultados no condujeron a lo que inicialmente fueron sus intenciones.¹⁰³⁴ En esta línea, cierra Unamuno su comentario a la revolución francesa matizando que: “Puede considerarse a la revolución como enfermedad, pero también la reacción es enfermedad, y era enfermo el estado de Francia antes de la Revolución.” (CXXXI, 9) Lo que está detrás de estas notas, pues, es el juego de fuerzas entre la reacción y la revolución que, según Unamuno, marcaba el pulso de la política desde la pugna entre evolucionistas y revolucionarios. Ni que decir tiene que estamos ante una tesis central de su filosofía política, que defendía la ineluctable existencia de ambas tendencias y justificaba la necesidad de la revolución cuando los hechos la imponen. En ese sentido, escribe aquí:

Es necesario que haya reaccionarios y progresistas; nada se mueve sin fuerza centrífuga y centrípeta; una que contiene y otra que empuja.

Todo deja rastro, las cosas muertas su cadáver, y este cadáver estorba. Al cabo del tiempo, lo muerto, lo inerte forma una enorme barrera que hay que destruir.

A la sombra de la monarquía se han formado intereses que resisten a todo cambio. Hay intereses contra esos intereses y como todo acomodo es imposible, la revolución suele llegar a imponerse.

[...] Una sociedad sana es un organismo en que todos obedecen al fin común, en que todos se subordinan a un principio, en que cada cual acepta lo existente como una necesidad. Pero la enfermedad es una cosa tan necesaria y natural como la salud, y la revolución, cuando sobreviene, tan natural y necesaria como la evolución. En el mismo principio en que radica la salud radica la enfermedad.

Es cierto que lo existente es necesario y hay que aceptarlo, pero es necesario que haya gentes que no se conformen con lo existente y trabajen para destruirlo.

[...] Los evolucionistas que condenan en absoluto la revolución desconocen la ley del ritmo, y desconocen que el progreso no se cumple en línea recta, porque el progreso es la lucha entre dos fuerzas que resisten; una obra, se gasta, se debilita, la otra le domina, toma la delantera y así van alternando. La acción simultánea es un mito.

Yo concibo a todos los partidos y creo a todos lógicos, concibo el reaccionario y el revolucionario, el conservador y el progresista en cuanto a método; el individualista y el socialista en cuanto a forma. A éstos se reducen todos. (CXXXI, 7-10)

En primer lugar, es preciso subrayar que esta justificación de la necesidad de la revolución y de su estrecha relación con la evolución también sería objeto de reflexión por parte de Unamuno en sus artículos de *La Lucha de Clases*, en los cuales, las vincula explícitamente al socialismo y su talante revolucionario.¹⁰³⁵ Asimismo, cabe apuntar

¹⁰³³ Cfr. pp. 673-675.

¹⁰³⁴ “Los revolucionarios se propusieron una cosa, consiguieron otra, hubo desproporción entre lo deseado y lo hecho. Toda fuerza es mayor que su efecto, gran parte de ella se disuelve al producir el efecto.” CXXXI, 6.

¹⁰³⁵ En “Un socialista más”, publicado el 21-X-1894, escribe: “el socialismo no es revolucionario por gusto y afición a la jarana, [...] la revolución puede llegar a ser necesidad dolorosa. [...] La revolución social es un medio, probable y desgraciadamente inevitable para el triunfo de la verdadera paz...” OCE, IX, 478. En la misma línea, en el artículo “No hay salto”, publicado el 23-I-1897, podemos leer: “Por debajo de las revoluciones hay siempre evolución, la revolución no es más que el último acto del proceso

que este planteamiento relativo al sentido político de la evolución y la revolución constituye uno de los pilares de su filosofía política, que estaba impregnada de cierta dosis de positivismo, en cuanto concibe la historia del desarrollo político como un hecho natural, y también de cierta dosis de idealismo, dada su defensa de la revolución. Del mismo modo que su filosofía primera se configura desde la influencia de estas dos corrientes, positivismo e idealismo, también su pensamiento político de esta etapa se define desde ahí. Sobre esa base, sostienen Pedro Ribas y Eusebio Fernández García que Unamuno arribó el socialismo a partir de las bases positivistas y racionalistas en que se habían asentado sus primeras incursiones en la filosofía.¹⁰³⁶

La propiedad individual es otra de las cuestiones políticas que Unamuno abordó en este *Cuaderno XXXI*. Como podemos sospechar, lo hizo desde una perspectiva crítica. En esa dirección, anota aquí: “Los ladrones desaparecerán cuando sea inútil la propiedad individual, cuando todos vivan de todo, y llegue el santo comunismo.” (CXXXI, 22) No resulta difícil apreciar que en este comentario está implícita la confianza de Unamuno en que el socialismo se cumpliría a la larga, una vez que el capitalismo industrial y el liberalismo agoten su fuerza y dejen el terreno abonado para su instauración.

Otra cuestión que también fue objeto de reflexión política por parte del pensador vasco en este *Cuaderno XXXI*, ahora sí por vez primera, es la relación entre militarismo y patriotismo, que años después ocupará la atención de buena parte de sus artículos socialistas. Lo que encontramos en este cuaderno es una especie de borrador a base de notas sueltas, entre las cuales, podemos leer:

El desarme.

La patria y el militarismo. El patriotismo, cosmopolitismo y socialismo. El individualismo socialista.

La consecuencia política y el ministerialismo de todos los ministerios. Acepto la realidad presente, pero trabajaré para derrocarla.

[...] La guerra industrial y la paz armada. (CXXXI, 39-40)

evolutivo.” UNAMUNO, Miguel de. *Escritos socialistas. Artículos inéditos sobre el socialismo, 1894-1922* (edición e introducción de Pedro Ribas). Madrid: Ayuso, 1976, p. 241.

¹⁰³⁶ Según Pedro Ribas: “Unamuno apoyó el socialismo en bases positivistas (cosa, por otro lado, bastante común en la época).” RIBAS, Pedro. El primer Unamuno y el socialismo. En *Una aproximación al pensamiento de la Generación del 98* (edición de J. L. Rodríguez García y J. M. Barceló Espuir). Zaragoza: Ibercaja, 1998, p. 93. Su juicio lo suscribe Eusebio Fernández García, al afirmar que: “El Unamuno anterior a la etapa socialista es [...] claramente racionalista y positivista, características que condicionarán sus presupuestos socialistas;...” FERNÁNDEZ GARCÍA, Eusebio. *Marxismo y positivismo en el socialismo español*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1981, p. 150. Incluso añade unas páginas más adelante que “el racionalismo, el positivismo y el cientificismo dominan la actividad intelectual del joven Unamuno presocialista, y que su producción socialista y su socialismo militante durante unos años no puede entenderse sin tener en cuenta estos precedentes.” *Ibidem*, p. 165.

Estas notas dispersas constituyen un claro anticipo del posicionamiento del joven Unamuno sobre la relación entre militarismo y patriotismo, por un lado, y entre socialismo y cosmopolitismo, por otro. El pensador vasco defiende aquí que la relación entre el militarismo, el proteccionismo, el patriotismo y la paz armada configura las bases sobre las que se asienta el régimen industrial capitalista. Frente a eso, aboga por el socialismo y el desarme, al igual que hará con mayor precisión y desarrollo en los artículos de su etapa socialista.¹⁰³⁷ La cercanía entre sendas reflexiones resulta evidente, y es que, como ha subrayado Cerezo Galán: “Si hay un tema obsesivo en el pensamiento de Unamuno, que cruza de cabo a rabo toda su obra, es el militarismo. Su liberalismo de fondo, de convicción y de actitud, fue siempre antimilitarista.”¹⁰³⁸

Otra dimensión del socialismo a la que el pensador vasco alude por vez primera en este *Cuaderno XXXI* es su relación con el cristianismo, que abordó aquí en torno a la noción de “caridad”, definiendo al cristianismo como “la religión de la caridad” y al socialismo como “la religión de la justicia” (CXXXI, 47) Si bien del análisis de este texto nos ocuparemos en profundidad en el siguiente capítulo, dedicado a la Ética,¹⁰³⁹ no está de más anticipar que Unamuno desestima aquí la caridad cristiana aduciendo que la Iglesia Católica ha diferenciado los “deberes de caridad” de los “deberes de justicia”, cuando deberían ser lo mismo. A esto añade, desde una intención crítica, que la caridad no es sino un medio para perpetuar la diferencia de clases y condenar al pobre a la dependencia de la limosna. De ahí que sentencie al final del texto: “Tienen razón los socialistas. De la caridad ni deben ni pueden esperar nada, es entregarles a los ricos.” (CXXXI, 49) Esta misma postura la mantendrá además en sus artículos socialistas de *La Lucha de Clases*, donde se muestra especialmente reacio ante las instituciones de

¹⁰³⁷ En el artículo “La patria”, publicado en *La Lucha de Clases* el 10-III-1895, afirma en este sentido: “se ha demostrado que gran parte de la labor de la formación de naciones es para asegurar la posesión del suelo y de los medios de producción a los que los acaparan, que las guerras no tienen otro objeto en fin de cuenta.” OCE, IX, 504. Igualmente, en el artículo “El militarismo”, publicado el 31-III-1895 también en *La Lucha de Clases*, sostiene que “el mayor obstáculo a la verdadera e íntima libertad de los pueblos, a la libertad económica, es el militarismo.” OCE, IX, 514. En suma, como concluye en “El negocio de la guerra”, publicado en *La Estafeta* el 23-I-1898: “La guerra es, ante todo y sobre todo, una función económica, el medio más eficaz para retardar el tránsito de nuestra constitución social a la de tipo perfectamente industrial.” OCE, IX, 749. En cuanto a la “paz armada”, Unamuno subraya repetidamente en estos artículos que se trata de una estrategia más del capitalismo destinada a sus propios intereses de producción, por lo que cumple una función puramente económica. En este sentido, escribe en el artículo “Proteccionismo y socialismo”, publicado el 3-III-1895 en *La Lucha de Clases*: “La racha proteccionista y patriotería no tiene en lo hondo más sentido que el de defensa instintiva de los detentadores del suelo y acaparadores de los medios de producción contra el socialismo internacional. La paz armada no es, después de todo, más que en provecho de los dueños del suelo patrio y un medio de excluir del trabajo grandes masas de hombres, disponiendo de una reserva y un ejército contra el pueblo.” OCE, IX, 501.

¹⁰³⁸ CERESO GALÁN, Pedro. *El mal del siglo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003, p. 111.

¹⁰³⁹ Cfr. pp. 919-920.

beneficencia y ante las limosnas, y se posiciona contra el “cristianismo hipócrita” que las amparaba.¹⁰⁴⁰ Por otra parte, Unamuno también se ocupó en estos artículos de la relación entre socialismo y cristianismo, pero en sentido positivo, es decir, vinculando los ideales del socialismo con los del cristianismo primitivo.¹⁰⁴¹ Llega incluso a afirmar en el artículo “El fondo del socialismo” (1895): “El socialismo es el verdadero liberalismo y el verdadero cristianismo también, el íntimo...” (OCE, IX-560) En ese sentido, sostiene Cerezo Galán que: “El socialismo se presentaba así a sus ojos como la realización histórica y secular del cristianismo...”¹⁰⁴² Y en la misma línea, señala Pedro Ribas que Unamuno “no sólo ve compatibilidad entre religión y socialismo sino que tiende a convertir el socialismo en religión.”¹⁰⁴³ Ahora bien, no se trata de que esté defendiendo aquí un “socialismo cristiano”, como acertadamente ha puntualizado Cerezo Galán, sino más bien “una interpretación del socialismo como una religión secular y civil, compatible con los principios éticos del cristianismo.”¹⁰⁴⁴ Adonde queremos llegar es a la impregnación ética y religiosa que fue adquiriendo el socialismo de Unamuno, visible ya en algunos textos del *Cuaderno XXXI* y, sobre todo, en los artículos de su etapa socialista. De hecho, a propósito de esa dimensión ética, ha subrayado Cerezo Galán que “es la ética, vinculada a una concepción humanista de la vida, la que acabará abriendo la vía al socialismo.”¹⁰⁴⁵ Esto, por otra parte, no deja de ser paradójico, teniendo en cuenta que el socialismo de la época era fundamentalmente

¹⁰⁴⁰ En el artículo “La limosna”, publicado el 24-II-1895 en *La Lucha de Clases*, afirma a este respecto: “Es la limosna una de las armas de que se vale el rico para explotar al pobre. Con ella le convierte en lacayo y esclavo, con ella crea un ejército de reserva. / Las sociedades instituidas para dar limosnas, esas instituciones *benéficas*, son las armas más poderosas de la esclavización del pobre. [...] / No se trata con la limosna sistematizada de remediar la miseria, sino de mantenerla en aquel estado, punto y sazón en que sin ser peligrosa sea útil auxiliar a la explotación. [...] Hay que mantener el proletariado de que vive el burgués, no tan débil que no dé frutos y por el exceso de mal se exaspere, ni tan fuerte que se liberte. / [...] Es una *cría de la miseria*, y esas asociaciones, criaderos de pobres con todos los perfeccionamientos del arte de la ganadería. Se procura a la vez matar el hambre y los gérmenes de dignidad e independencia del pobre asistido, se le da pan a cambio de su libertad, de la más preciosa, de la interior, de la del alma, de la del sentimiento.” UNAMUNO, Miguel de. *Escritos socialistas. Artículos inéditos sobre el socialismo, 1894-1922* (edición e introducción de Pedro Ribas). Madrid: Ayuso, 1976, pp. 130-131.

¹⁰⁴¹ En “Las negaciones del socialismo”, publicado el 15-VIII-1896 en *La Lucha de Clases*, compara la creciente fuerza del socialismo con los orígenes del cristianismo, dada la severa crítica que ambos acometieron contra los vicios y las injusticias de sus respectivas épocas. Desde ahí, Unamuno señala al socialismo como heredero de aquel cristianismo: “Pasaron los siglos: la Iglesia se hizo opulenta y propietaria, volvió la espalda a sus fundadores, se alió con los pudientes y olvidó su fin espiritual. Y he aquí que el Socialismo arranca la gloriosa bandera y recoge los olvidados principios y los rejuvenece con la savia de ideales frescos, que el desenvolvimiento del mundo permite hoy vislumbrar.” OCE, IX, 645.

¹⁰⁴² CEREZO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 207.

¹⁰⁴³ RIBAS, Pedro. El primer Unamuno y el socialismo. En *Una aproximación al pensamiento de la Generación del 98* (edición de J. L. Rodríguez García y J. M. Barceló Espuir). Zaragoza: Ibercaja, 1998, p. 89.

¹⁰⁴⁴ CEREZO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 207.

¹⁰⁴⁵ *Ibidem*, p. 203.

materialista y se basaba en los principios de la economía política. Unamuno, en cambio, frente a esta tendencia, se fue acercando progresivamente a una interpretación “ético-humanista” del socialismo.

Continuando con el *Cuaderno XXXI*, también merece ser objeto de comentario el borrador de un artículo recogido aquí con el título de “El último mono se ahoga”, y que no se corresponde con ninguno de sus artículos de juventud recopilados hasta la fecha, por lo que es posible que quedase en borrador. Comienza el texto con una metáfora, desde la cual, Unamuno ilustra la historia del socialismo y la inminente revolución del proletariado.

En Marruecos pega el sultán al árabe, el árabe al moro, el moro al judío, el judío al burro, y como este no tiene a quien pegar da coces al aire. El árabe, el moro y el judío, aunque reciben dan palos, y solo se quejan por fórmula, con el gusto de dar se le quita el dolor de recibir.

Algún día el burro se cansará de dar coces al aire o de sufrir en silencio, dará de coces al judío, este volverá contra el moro, el moro pegará al árabe y el árabe al sultán. Al cabo, burro, judío, moro y árabe darán de coces al sultán.

Esta es la historia del socialismo.

Aunque todos se quejan de la tiranía del Estado y de la voracidad de la administración pública, quien paga la carga es el jornalero, el pobre burro. El Estado carga al casero, el casero al inquilino, el inquilino si es panadero al pan, y el pobre jornalero, víctima de la concurrencia del pobre, como no pone él el precio a la mano de obra, sino que lo pone el amo, es quien paga casi toda la contribución.

El jornalero entra en un contrato unilateral, todas las condiciones las pone el amo, si no las acepta, a la puerta hay larga cola de sufridos burros que las aceptarán. El burro se ha cansado de aguantar y dar coces al aire, el santo pienso no le basta, la hermosa resignación no engorda, y empieza a cocear al dueño. (CXXXI, 57-58)

Al margen de este cierto augurio de la revolución proletaria, es preciso destacar cómo en este texto Unamuno sitúa el blanco de sus críticas en el Estado. Esto lo posiciona, por un lado, frente al capitalismo liberal en tanto que, según su interpretación, el Estado lo habían construido los burgueses para protegerse como clase dominante y poder continuar con su proteccionismo económico bajo la apariencia de un régimen de libre concurrencia. Pero también lo posiciona, por otro lado, frente al socialismo, que tendía a sobredimensionar el papel del Estado. Desde ahí, retomando su proximidad con el anarquismo, sentencia el pensador vasco:

El mal es el monstruoso Estado y el socialismo pide que sea archi-monstruoso; así reventará.

He aquí cómo del mal inmenso de un Estado burgués, proteccionista, socialista de clase, entremetido, han surgido dos tendencias al parecer opuestas, o todo o nada, el socialismo y el anarquismo.

Hay que luchar contra el Estado, contra la nacionalidad, hay que ser federal. (CXXXI, 59)

Después de observar en los textos de este *Cuaderno XXXI* que acabamos de analizar un progresivo acercamiento de Unamuno al socialismo, no podemos dejar de mencionar el que vuelva aquí a apelar al anarquismo y a definir su posición política

como federalista. Sobre este punto, hay que tener en cuenta, por un lado, que Unamuno venía del republicanismo federal, ideología que compartía no pocos puntos de su planteamiento político con el socialismo, y por otro, que estos tránsitos del federalismo al socialismo fueron entonces frecuentes.¹⁰⁴⁶ Aparte de esto, nos interesa subrayar cómo el joven pensador vasco acertó a vislumbrar ya entonces las diferencias entre socialismo y federalismo, determinando que su punto de divergencia radicaba en la idea de Estado. Si el federalismo la cuestionaba desde sus raíces apostando por su erradicación, el socialismo en cambio abogaba por concentrar en el Estado todo el movimiento económico, político y social. A partir de esta idea de Estado, pues, marca en este cuaderno sus distancias respecto al socialismo. Años después, sin embargo, establecerá una diferenciación entre lo que considera el socialismo de Estado, del que se separa, y el socialismo de raíz popular, que fue lo que le sedujo siempre de esta corriente ideológica.¹⁰⁴⁷ En todo caso, de aquí podemos deducir como conclusión que, en este trayecto de acercamiento al socialismo, Unamuno continuó siendo en el fondo federalista.

Por otra parte, este ataque contra el Estado apunta también a una medida revolucionaria, que Unamuno defiende aquí como esencial con vistas a la transformación de la precaria situación de obreros y jornaleros, y que consiste en que sean ellos y no el Estado quienes taseen los jornales.

Que el jornalero pueda tasar el jornal y está salvado el pueblo; no que lo tase el Estado, no, que lo tase el obrero.

Que se unan, formen uno, que impongan el salario y está en camino de redención. El industrial chillará entonces contra el de arriba que le ahoga, comprenderá que paga en balde soldados, empleados, obras de arte, embajadas espléndidas, instituciones caducas, un culto de que acaso no se aprovecha, y declarará santa guerra al Estado. (CXXXI, 60-61)

Como vemos, Unamuno está abogando aquí por la unión proletaria como principal herramienta de lucha y reivindicación de los intereses de la clase obrera. El problema es que el industrial burgués prefiere aliarse con el Estado, el cual defiende sus intereses a cambio de su contribución a las arcas del mismo.¹⁰⁴⁸ El obrero, en cambio,

¹⁰⁴⁶ Esto queda reflejado en el artículo “Republicanismo”, publicado en *La Lucha de Clases* el 28-XII-1895, y donde Unamuno, tras lanzar una mirada retrospectiva a su itinerario político, afirma: “el federalismo se sobrepone y hasta ahoga al republicanismo. Pero hete aquí que hoy en cuanto piensan despario acerca del federalismo y lo aplican en rigor se encuentran socialistas...” OCE, IX, 562.

¹⁰⁴⁷ A este respecto, en el artículo “El socialismo de Castelar”, publicado en *Revista Nueva* el 25-III-1899, subraya que: “el socialismo de Estado, el autoritario e impositivo, es cosa muy distinta y, en mi sentir, opuesta al socialismo internacional, popular y democrático.” OCE, IX, 778.

¹⁰⁴⁸ El industrial burgués, dice Unamuno, “todo espera del Estado, está acostumbrado a que digiera por él. Paga la contribución y pide protección para su industria, es decir, que lo que da por un lado cobra por otro, que el Estado le devuelve su contribución, y ésta, que de alguna parte sale, la paga el burro...” CXXXI, 61.

no saca nada del Estado en esta coyuntura. Al contrario, es el Estado quien succiona sus fuerzas y vive de él. Por ello, el joven bilbaíno invoca aquí la unión de los trabajadores, reclamando nuevamente que sean ellos quienes establezcan su salario e invitando a la huelga como medida de presión.¹⁰⁴⁹ Estamos, por tanto, ante un Unamuno metido ya de lleno en el movimiento obrero, al menos en su intención y en sus reflexiones íntimas, que pronto empezarían a cristalizar en sus escritos públicos.

Para terminar con el examen de este *Cuaderno XXXI*, también es interesante destacar, al hilo de esta reivindicación de la huelga, el fragmento que dedica a los conflictos mineros que tuvieron lugar en Vizcaya a comienzos de la década de 1890: “En la libre concurrencia entre estos señores de minas de aquí, de Vizcaya, y los pobres mineros, ¿quién hubiera vencido, si los burgueses no traen la tropa que se han hecho para su uso y opresión del pueblo?” (CXXXI, 58-59) Puesto que el cuaderno no está datado con exactitud, es difícil saber con precisión a qué conflicto entre burgueses y mineros se refiere, pues según Ricardo Miralles, en Vizcaya se registraron entre 1890 y 1893 nada menos que 23 huelgas. No obstante, si tenemos en cuenta que Unamuno estaba escribiendo estas notas desde Bilbao, como deja ver en el texto, y que en septiembre de 1891 se marchó a Salamanca, lo más probable es que se refiera a la primera gran huelga minera, que tuvo lugar en mayo 1890 y se vio frenada por la intervención del ejército.¹⁰⁵⁰ Eso es precisamente lo que subraya en su comentario, donde denuncia de nuevo que el poder militar es una herramienta más del Estado para asegurar el poder de la burguesía dominante frente a las reclamaciones desesperadas del pueblo oprimido.

El siguiente paso en este itinerario por la filosofía política del joven Unamuno nos lleva al cuaderno *Filosofía II*, datado entre 1891 y 1892, y donde continuó perfilando su socialismo en germen. En este sentido, no es casual que retome su tesis sobre la relación de continuidad entre liberalismo y socialismo, a propósito de la cual, comienza por señalar el absolutismo político como enemigo común de ambas corrientes

¹⁰⁴⁹ “Los trabajadores no sacarán nada del Estado. Basta que se unan y hagan fuerza, que con la huelga impongan la tasa del salario.” CXXXI, 61.

¹⁰⁵⁰ Sobre los detalles de esta huelga: Cfr. pp. 182-186. Cabe añadir que el propio Unamuno se refirió a estos sucesos en la serie de artículo “El Movimiento Socialista”, publicada entre febrero y marzo de 1892 en *La Democracia*: “Cuando los braceros de las minas de Somorrostro se amotinaron por primera vez declarándose en huelga y pidiendo justicia, la mayor parte de los compasivos burgueses de Bilbao, declararon que eran fundadas sus quejas, que fuera de las exageraciones socialistas de unos pocos agitadores que querían vivir de la agitación, había en lo demás un fondo de verdad. Medió el general Loma y se hizo arreglo entre obreros y patronos.” RABATÉ, Jean-Claude. Miguel de Unamuno, publicista socialista en la prensa de Salamanca. CCU, XXXII, 286.

ideológicas. Empieza por caracterizar al absolutismo como “animalismo” y “egoísmo”, y al liberalismo, en cambio, como “racionalismo y altruismo”.¹⁰⁵¹ Desde ahí, abre fuego Unamuno contra el proteccionismo en tanto que estrategia política del absolutismo, definiéndolo como “resto de la concepción guerrera del estado, según la cual cada estado debe poder bastarse a sí mismo”. (FII, 42-43) A su juicio, el proteccionismo era el mayor obstáculo a la ley de división del trabajo y al libre comercio, es decir, a un modelo económico y político que, cumpliéndose en todas las naciones, había de dar pie a la “federación universal”, aspiración tanto del socialismo como del federalismo.

Removido el obstáculo y reinante el libre cambio, se verificaría la división del trabajo nacional y, necesitándose entonces unas naciones a otras, siendo incompletas, vendría la federación universal y el derecho internacional, federación y derecho que han de tener base económica, el libre cambio.

El deber hacia otro surge de la necesidad que hay de su cooperación económica, de que le necesitamos para vivir. Cuando las naciones se necesiten para la vida más intensiva y perfecta posible, la guerra desaparecerá. La conciencia que produce el estado militante y justifica la guerra es la misma que, sin penetrar el hondo sentido de la solidaridad, pretende que una nación se baste a sí misma, sea agrícola, industrial y comercial, y para conseguirlo aplica el proteccionismo. El error fundamental es considerar a la nacionalidad como sociedad perfecta y acabada en absoluto. (FII, 43-44)

De este modo, frente al proteccionismo, el nacionalismo y el militarismo, Unamuno vuelve a apostar por la fórmula según la cual el liberalismo conduce al socialismo. Se refiere con ello, como había anticipado en escritos anteriores, a que las estructuras derivadas de la ideología liberal y la economía capitalista habrían ido abonando el terreno para la emergencia del socialismo. Este planteamiento, por otra parte, era frecuente en el socialismo de la época, según dice Pérez de la Dehesa.¹⁰⁵² En esa dirección, abre el pensador vasco aquí la siguiente interpretación de la historia:

Las tribus se unieron por sí mismas en naciones (Münchhausen en el pozo), las unió otra tribu conquistadora que estableció sobre ellas su dominación. Roma hizo la nación española y Francia e Italia, Prusia ha hecho el Imperio Alemán.

Así también el capitalista ha unido a los trabajadores, los ha asociado, ha preparado el socialismo. Los trabajadores jamás se hubiesen unido para constituir una fábrica, el fabricante explotador los unió. Uno, en su provecho, organizó el trabajo de varios. (FII, 46-47)

Haciendo un inciso, conviene advertir que este texto viene precedido por una nota en la que Unamuno indica: “V. Spencer. “Essays”, vol. I, pág. 282.” El texto al que

¹⁰⁵¹ “Lo distintivo entre liberales y absolutistas es que éstos creen al hombre naturalmente inclinado al mal, pervertido por el pecado, y necesita palo y represión, el castigo es la venganza, la pena expiación, etc, y los liberales le creen bueno naturalmente, maleado por la sociedad a lo más, y necesita la dirección y libertad (que esta cura los males que hace y sólo es dañosa la libertad a medias), el castigo corrección. / El liberalismo es racionalismo y altruismo, el absolutismo animalismo (misticismo) y egoísmo.” FII, 40.

¹⁰⁵² “Para el socialismo de la época, la absoluta libertad de comercio habría de precipitar la caída de los regímenes burgueses y habría de acercar el momento de una fraternidad universal y libre de barreras.” PÉREZ DE LA DEHESA, Rafael. *Política y sociedad en el primer Unamuno (1894-1904)*. Madrid: Ciencia Nueva, 1966, pp. 25-26.

se refiere pertenece al ensayo “The social organism” -“El organismo social”- (1860), recogido en la obra de Spencer, *Essays -Ensayos-* (1858-63), de donde precisamente extrajo el bilbaíno la metáfora política con la cual abre el fragmento citado.¹⁰⁵³ Lo que quería demostrar Spencer en ese ensayo era que en las “sociedades militantes” se vive en un estado guerra permanente, con una organización social basada en la coerción y la cooperación forzosa, y regulada militarmente, y en la que no existe división del trabajo. Sin embargo, la aparición del régimen capitalista y, con ella, de las sociedades industriales, ha de cambiar esa inercia, abriendo paso desde el librecambio a un nuevo modelo social orientado hacia la solidaridad y el derecho internacional. Por otra parte, la presencia de Spencer en estas reflexiones socialistas del joven Unamuno no debe extrañarnos, puesto que su influencia, así como la del positivismo evolucionista, sobre su filosofía política en estos años fue fundamental, como ya vimos.¹⁰⁵⁴ De Spencer hereda Unamuno, pues, esta conciliación entre liberalismo y socialismo, que constituye una de las bases de su filosofía política en esta etapa y se convertirá en tema central de los artículos de su etapa socialista.¹⁰⁵⁵ Ahora bien, hay que tener en cuenta, como ha

¹⁰⁵³ Cfr. p. 635, nt. 506.

¹⁰⁵⁴ De esto ya nos ocupamos en el capítulo dedicado a la influencia de Spencer sobre Unamuno: Cfr. pp. 635-637.

¹⁰⁵⁵ En la serie de artículos “Sobre la división del trabajo”, publicados entre el 14 y el 28 de enero de 1894 en el *Eco de Bilbao*, desarrolla esta vinculación entre liberalismo y socialismo: “Y no hay otro remedio ni nacerán ni pueden nacer el derecho y la moral internacionales, ni desaparecerá ni puede desaparecer la guerra, sino mediante el libre cambio absoluto, provocando la diferenciación de funciones y la división del trabajo entre los estados, pueblos y naciones, [...] / El paso del estado guerrero proteccionista [...] al industrial de libre cambio, es lento y doloroso, es el paso mismo de la labor de las nacionalidades a la gran federación humana, [...] así la formación de las grandes nacionalidades, con todo su cortejo de guerras y proteccionismos, prepara la federación universal de libre cambio y de paz relativa.” UNAMUNO, Miguel de. *Política y Filosofía. Artículos recuperados (1886-1924)* (edición de Diego Núñez y Pedro Ribas). Madrid: Fundación Banco Exterior, 1992, pp. 43-44. En términos similares se expresa en el artículo “Proteccionismo y socialismo”, publicado en *La Lucha de Clases* el 3-III-1895: “Desde que se instauró el régimen industrial moderno todo conspira a borrar las fronteras entre los pueblos y asentar sobre las diferencias la federación universal humana. La división, cada día más acentuada del trabajo, la división del trabajo nacional sobre todo, lleva consigo el librecambio y todo ello nos lleva a la socialización de los medios de producción.” OCE, IX, 502. Asimismo, en el artículo titulado “Utopías”, publicado en *La Lucha de Clases* el 2-XII-1894, sostiene: “¡Libertad! Eso es lo que hace falta, libertad, verdadera libertad. Porque con libertad, dejando que marche libre el proceso económico, no retardándolo con medidas coercitivas y proteccionistas, [...] con libertad llegarían las cosas, [...] a que los capitalistas mismos cederían la propiedad de los medios de producción por no convenirles su acaparación.” OCE, IX, 483. Cabe mencionar también la serie de artículos “Las crisis industriales”, publicada en *La Lucha de Clases* entre noviembre y diciembre de 1895, y donde afirma: “La libre concurrencia, el libre-cambio, las sociedades por acciones, la organización del crédito, el mecanismo económico todo defendido con noble valor por los economistas de la escuela llamada liberal, todo eso va a dar al socialismo. El internacionalismo socialista surge del libre-cambismo, de ese bendito y glorioso movimiento libre-cambista.” OCE, IX, 546. Por último, en el artículo “La obra del Clarion”, publicado en *La Lucha de Clases* el 27-II-1897, sentencia: “la evolución económica del capitalismo moderno nos lleva al Socialismo, naturalmente, por incoercible proceso, en virtud de leyes sociológicas ineludibles; que el Socialismo no es una utopía forjada a priori en la medida de nuestros

puntualizado Cerezo Galán, que “la versión liberal del socialismo [...] implicaba a la recíproca una rectificación social del liberalismo. Aquí se propone un liberalismo de nuevo cuño, no exclusivista ni excluyente, al modo del individualismo burgués, sino solidario y cosmopolita,...”¹⁰⁵⁶ Tomando en consideración estos pertinentes matices, cabe añadir que el planteamiento político de este joven Unamuno coincide en no pocos puntos con el de los marxistas posicionados frente al socialismo científico, los cuales consideraban que el liberalismo trazaría el camino que conduce al socialismo, a aquella federación universal promulgada por Marx y que, desde la pluralidad y la libertad, habría de devenir en la gran unión fecunda del género humano. En estos términos se cierran las consideraciones políticas de índole socialista recogidas por Unamuno en sus cuadernos de juventud.

Nos queda por ver cómo empezaron a cristalizar públicamente estas ideas políticas, que desde 1892 dejaron de estar relegadas al silencio de los cuadernos manuscritos y se incorporaron a sus artículos. En la serie “El Movimiento Socialista”, publicada entre febrero y marzo de 1892 en *La Democracia*, se percibe ya claramente el efectivo acercamiento de Unamuno al socialismo, que hace aquí público por primera vez, si bien en algunos artículos anteriores ya había ofrecido visos de ese cambio. Su reflexión parte de la “agitación socialista” que se vivía entonces en ciertas zonas de España, aludiendo en concreto a los ya referidos conflictos obreros que tuvieron lugar desde 1890 en Vizcaya, a raíz de la gran huelga minera.¹⁰⁵⁷ Inspirándose en la memoria retenida de aquellos sucesos, acaecidos hacía casi dos años, y de las maniobras del movimiento obrero en Vizcaya que le sucedieron, empieza Unamuno a dar rienda suelta a sus ideas socialistas. Por otra parte, el que transcurriese tanto tiempo hasta que decidió referirse públicamente a estos conflictos mineros y al incipiente movimiento obrero vizcaíno tiene su explicación en tanto que el pensador vasco debió andar durante ese tiempo madurando su socialismo. Debemos tener en cuenta además la cautela que era necesaria para exponer públicamente en aquella época ideas de semejante calibre, dada la satanización a que fue sometido al socialismo en España. Volviendo al texto, lo fundamental es que estamos ante el primer compendio público de ideas políticas

deseos, sino la previsión [...] del estado social a que converge la evolución toda de nuestros pueblos.” OCE, IX, 720.

¹⁰⁵⁶ CEREZO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 208.

¹⁰⁵⁷ A propósito de la expansión del socialismo en las zonas mineras de Vizcaya, escribe Unamuno aquí: “Los obreros fueron adquiriendo conciencia de su situación. Esta se les hizo insoportable y a ello se añadió que una ráfaga del ventarrón socialista fue a refrescarles de la fatiga y el sudor.” RABATÉ, Jean-Claude. Miguel de Unamuno, publicista socialista en la prensa de Salamanca. CCU, XXXII, 286.

socialistas por parte de Unamuno. Así, tras la citada mención a la “agitación socialista” que se vivía en ciertas zonas del país, la ofensiva del filósofo vasco pasa a atacar el régimen democrático imperante en España, donde, dice, no existe verdadera libertad y el poder solo está al alcance de la demagogia. Desde ahí, fustiga a la burguesía en cuanto clase forjadora del “parlamentarismo”, arguyendo que dicho sistema estaba diseñado para su entronización como clase social dominante, e invalida tanto el sufragio universal como la soberanía nacional.¹⁰⁵⁸ En este punto, como vemos, Unamuno sigue la misma línea crítica de los cuadernos anteriores, desestimando con iguales argumentos el sufragio univeral e insistiendo en que no tiene sentido hablar de igualdad cuando no existe verdadera libertad.

En cuanto a los caracteres con que dibuja aquí su visión del socialismo, el pensador vasco se manifiesta proclive a un “socialismo abierto”, no encerrado en la dogmática de un partido o de un programa. Al fin y al cabo, no fue la dimensión teórica del movimiento socialista lo que despertó su entusiasmo, sino el que hubiese surgido de forma espontánea y desde bases populares, como en el caso de Vizcaya.¹⁰⁵⁹ Ahí radicaba además, según Unamuno, la clave para la expansión futura del socialismo por Europa.

El odio a la burguesía es lo que les une en una acción común, y fuera de este odio y de los lugares comunes declamatorios a que da lugar, apenas se halla en ellos un programa definido y claro, lo cual es gran ventaja. Y es gran ventaja porque los ideales semi-inconcientes, las aspiraciones no encerradas en encasillados lógicos, son las fuerzas más vivas y adaptables a todo evento, las que mejor unen la diversidad de fines individuales. Un programa que sea parte de exquisita labor intelectual, convence a las veces, pero no persuade a la acción vigorosa.¹⁰⁶⁰

Esta cierta indefinición y esa orientación poco programática debieron ser, pues, los motivos que acercaron a Unamuno finalmente al socialismo. De hecho, ya vimos en cuadernos anteriores la hostilidad con que desde temprano se refirió a los partidos y a su obcecación con los programas. A este respecto, vuelve a subrayar aquí: “Con un instinto admirable, el partido socialista desconfía de los oradores y los pensadores y los

¹⁰⁵⁸ “Mientras subsista en las relaciones entre patronos y obreros la actual *libertad*, que es odiosa forma de tiranía, el sufragio universal será arma contra el pobre. [...] / Donde no hay igualdad, la libertad es para los fuertes. [...] / Añádese que el parlamentarismo es una institución burguesa fundada en la discusión y en la que vence no el que más derecho tiene y mayor justicia pide, sino el que conoce mejor las tretas del oficio. Los obreros no pueden discutir con los burgueses, porque estos se educan para sofistas y aquellos no. [...] Es el sistema un sistema creado por burgueses a su imagen y semejanza.” *Ibidem*, p. 291. “La soberanía nacional se traduce en el sufragio universal y éste en el predominio, no de los más, sino de los más fuertes, los más hábiles, los más trapaceros o los más demagogos.” *Ibidem*, 292.

¹⁰⁵⁹ “al abono de tanta variedad de obreros como de todas partes concurren a aquella rica región, ha brotado el socialismo mucho más potente de lo que se cree.” *Ibidem*, p. 288.

¹⁰⁶⁰ *Ibidem*, p. 288.

programas.”¹⁰⁶¹ En suma, lo que atrae a Unamuno del socialismo es su condición de “socialismo abierto”, es decir, el partir de una raíz popular y el no haberse encerrado en la dogmática de un partido, una doctrina o un programa. Ese es su principal foco de atracción, como deja entrever aquí reiteradamente.

Es un error creer que Marx y Lasalle, Proudhom y otros han producido el socialismo con doctrinas; es un error a que se aferran todas las personas inficcionadas de intelectualismo, que creen que las ideas concientes y expresadas rigen al mundo como al hombre. [...]

El movimiento surge de más hondo. Socialistas ha habido siempre, y el socialismo ha cobrado fuerza y se ha hecho una aspiración conciente para las masas en cuanto, por la aglomeración de obreros que procura el régimen industrial, [...] se han unido y han adquirido conciencia de su valor.

El socialismo es una aspiración más que una doctrina, se nutre de los ricos y poderosos fondos subconscientes del pueblo, derivan de sentimientos vagos, libres de la atadura de la idea, lo sienten más que lo comprenden.

Ahí está su fuerza.¹⁰⁶²

Esta simpatía por la dimensión popular del socialismo y esta aversión hacia el “socialismo científico” las mantendrá el pensador vasco años después, originándole además diversos conflictos con otros compañeros socialistas. Pese a ello, no dejó de hacer públicos sus juicios críticos contra ese “socialismo científico”, advirtiendo que había que protegerse del “intelectualismo pernicioso”. No es que Unamuno negase la utilidad de la doctrina marxista en su faceta teórica. Para él, los estudios económico-sociales eran necesarios e importantes, pero no constituían lo esencial del movimiento socialista, cuya fuerza estaba más bien en su raíz popular, como deja ver en los artículos de su etapa socialista.¹⁰⁶³ Así lo han visto, además, los investigadores que se han dedicado a indagar en las raíces del socialismo de Unamuno.¹⁰⁶⁴

¹⁰⁶¹ *Ibidem*, p. 294,

¹⁰⁶² *Ibidem*, pp. 294-295.

¹⁰⁶³ En el artículo “Las fuerzas motrices en el movimiento socialista”, que publicó el 15-XII-1895 en el medio alemán *Der Sozialistische Akademiker*, se ocupó precisamente de este tema: “la unión crea la idea. De la unión de los trabajadores ante el enemigo común, de la conjunción de sus fuerzas en la lucha por lo que no se tiene, nacerá la doctrina emancipadora. Lo que une y ata son sentimientos y aspiraciones comunes, mucho más poderosamente lo harán pues las bien cimentadas ideas, y de la propia unión nacen entonces las ideas directrices. Pero éstas no vienen por delante,...” OCE, IX, 554. A esto, añade más adelante: “Sólo del íntimo enlace de la *Intelligenza* socialista con todo el proletariado puede desarrollarse la idea socialista, el ideal de la humanidad. El pueblo sin la *Intelligenza* viviría en una más o menos profunda oscuridad que entorpecería su liberación, sin haber adquirido plena conciencia de su meta. La *Intelligenza* socialista, al no enlazarse estrechamente con el pueblo caería en un intelectualismo conducente a un jacobinismo suicida.” OCE, IX, 558. En la misma línea, sostendría un año después en el artículo “Idealismo”, publicado en *La Lucha de Clases* el 7-XI-1896: “Por debajo de las teorías de los escritores socialistas todos, por debajo de las soluciones concretas y teóricas en que encierran su pensamiento, circula y palpita el verdadero Socialismo, los anhelos oscuros de las masas obreras, que han logrado conciencia de sí mismas y de su poder. [...] Todo gran movimiento vivo es irreductible a fórmulas definidas y concretas; es hijo del sentimiento. Las frías ideas suelen ser poco aptas para empujar al hombre a la acción; donde no hay fondo emocional, por mucha riqueza ideal que haya, sobreviene pronto la abulia, la falta de voluntad.” OCE, IX, 655.

¹⁰⁶⁴ Gómez Molleda subraya a este respecto que “el marxismo no ortodoxo de Unamuno fue consustancial al socialismo de don Miguel desde su mismo origen.” GÓMEZ MOLLEDA, Dolores. *Unamuno*

Otra importante fuente de información sobre el proceso de acercamiento del joven pensador bilbaíno al socialismo es su epistolario con Pedro Múgica de estos años. En esas cartas, vuelve a aparecer su simpatía manifiesta por la dimensión popular del socialismo y alude de nuevo a la labor de “propaganda” que estaba desempeñando desde la prensa de Salamanca. Así, en una carta del 20-III-1892, podemos leer:

Yo hago propaganda francamente socialista desde un periódico de aquí; embisto a la burguesía y sobre todo a los republicanos. Envío números a Iglesias y Perezagua. [...]

Le agradecería mucho que me enviara el libro de propaganda socialista más popular (no más docto) ahí, el que más se lee, el que más crédito goza entre las masas, el más accesible al pueblo, la Biblia en fin del partido socialista. [...]

Conozco el Marx y otros, pero aquél es muy abstruso. He oído hablar de Bebel, Engels y otros, y leído noticias en libros y periódicos socialistas. Como V. vive en medio del torbellino de este nuevo y santo movimiento, de esta redención que acabará con los soldaditos, los emperadores locos, los eruditos ociosos [...] sabrá buscar y remitirme el libro que le pido, en el que yo adquiriera la más adecuada idea de las pretensiones, las aspiraciones y el ideal de ese partido socialista que aunque se produce un poco brutalmente en sus procedimientos lleva una nueva vida en su seno. (EPM, 166)

En primer lugar, esta carta demuestra el contacto que ya en 1892 mantenía Unamuno con Pablo Iglesias y Facundo Perezagua, líderes de las agrupaciones socialistas de Madrid y Bilbao, respectivamente. Asimismo, vuelve a ponerse aquí de manifiesto que lo que más le interesaba era la dimensión popular del socialismo, ese carácter de “sentimiento oscuro, semiinconsciente, acaso brutal, que empuja y mueve a esas masas”. (EPM, 168) Otro aspecto que podemos deducir del fragmento citado es que el joven bilbaíno llevaba ya varios años estudiando el socialismo en sus textos, en las obras de George, como vimos, y también en las de Marx, según reconoce aquí. No obstante, textos suyos posteriores nos conducen a la sospecha de que la lectura directa de Marx no la emprendió Unamuno hasta años después, como ha probado Pedro

socialista. Madrid: Narcea, 1978, p. 82. Pedro Ribas, por su parte, afirma que: “Desde sus primeras referencias al socialismo, llama la atención el acento que pone en la espontaneidad, en lo instintivo, en el impulso vital que nace entre los obreros, a diferencia de la *doctrina* o *teoría* que pretende definirlo.” RIBAS, Pedro. *Para leer a Unamuno*. Madrid: Alianza, 2002, p. 48. En la misma línea, sostiene Rabaté: “su tentativa de definición del ‘movimiento socialista’ remite a unas fuerzas intrahistóricas de un pueblo anónimo: [...] / A Miguel de Unamuno le atrae más el movimiento socialista que el partido del mismo nombre, ya desconfía de las doctrinas y, sobre todo del espíritu sectario y cerrado de algunos. Siempre fiel a sí mismo, Miguel de Unamuno adopta una actitud crítica frente a cierto socialismo. Si embiste contra la burguesía y contra los republicanos, embiste al mismo tiempo contra unos pedantes, unos intelectuales jacobinos, unos burgueses camuflados que pretenden convertir el socialismo en una idea, olvidándose del pueblo y de sus problemas. Las ideas no rigen el mundo, los teóricos del socialismo no lo han creado ni hecho, ‘el movimiento socialista’ existía antes y no se le puede encasillar.” RABATÉ, Jean-Claude. Miguel de Unamuno, publicista socialista en la prensa de Salamanca. CCU, XXXII, 249. Por último, también Ereño Altuna ha llamado la atención sobre cómo el atractivo del socialismo para Unamuno radicaba en que “era más comunión que doctrina con un programa perfilado”, por lo que, dice, se trata de “un socialismo de profundas raíces emocionales e instintivas”. EREÑO ALTUNA, José Antonio. El combate socialista de Unamuno (Bilbao, 1890-1897), o la conciliación del sentimiento y la razón. En *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra II* (edición de Ana Chaguaceda). Salamanca: Universidad de Salamanca, 2005, pp. 21-22.

Ribas¹⁰⁶⁵ y como se puede observar en otras cartas que envió al mismo Pedro Múgica.¹⁰⁶⁶ Lo más probable, por tanto, es que de momento Unamuno conociese la teoría marxista tan solo a través de referencias indirectas. De una forma u otra, parece evidente que, incluso en esta época de acercamiento al socialismo, abominaba del denominado “socialismo científico”, que consideraba consecuencia de la expansión del intelectualismo. Así lo deja ver en una carta a Múgica del 17-V-1892:

Ahora hacía falta otra lucha, pero feroz, a lo que llama el racionalismo, es decir, al intelectualismo, a la creencia necia de que las ideas rigen al mundo, [...] a la simpleza de que el perfeccionamiento humano viene de la cabeza. Hasta los socialistas están tocados de esta gangrena, y nos hablan ¡los pedantes! de socialismo científico. Por mi parte creo que entre ellos es más grande el que más pasiones agita, no el que más ideas formula,... (EPM, 173)

Unamuno se mantendrá además en esta posición en los años siguientes de su acercamiento al socialismo, suspirando porque “se vaya borrando el rastro del insufrible Carlos Marx y se vayan disipando las garrulerías de Bebel”, y apostando por una concepción del socialismo como “reforma moral y religiosa, más que económica”. (EPM, 196-197) Desde luego, estas particularidades de su concepción del socialismo no eran vistas con buenos ojos por los militantes socialistas de la época, como podemos apreciar en una carta que le dirigió el socialista José Verdes Montenegro fechada el 11-VIII-1892.¹⁰⁶⁷ Sin embargo, no siempre permanecería Unamuno en esta posición hostil hacia el socialismo científico. Como ha precisado Ereño Altuna, a este “inicial rechazo” de Marx y el socialismo científico, fundado en la sobrevaloración de la dimensión

¹⁰⁶⁵ Cfr. RIBAS, Pedro. Unamuno y el marxismo en el período 1891-1900. En *El joven Unamuno en su época*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1997, pp. 113-122. RIBAS, Pedro. El primer Unamuno y el socialismo. En *Una aproximación al pensamiento de la Generación del 98* (edición de J. L. Rodríguez García y J. M. Barceló Espuir). Zaragoza: Ibercaja, 1998, pp. 81-93.

¹⁰⁶⁶ Según podemos colegir del epistolario con Pedro Múgica, en 1894, *El Capital* de Marx no figuraba aún en la biblioteca de Unamuno, pues en una carta del 14-IV-1894, le escribe: “Ahora un encargo. Le ruego busque una edición económica (que la habrá) de la obra ‘Das Kapital’ de Karl Marx y me la remita.” EPM, 225. En cuanto a su lectura de *El Capital*, no encontramos referencia alguna de su lectura hasta 1897, cuando parece por fin haberla adquirido. “Estoy leyendo ‘Das Kapital’, de Carlos Marx, que he adquirido.” EPM, 253. También hacer referencia a esta lectura en una carta del 15-IX-1898: “He concluido el primer volumen de ‘Das Kapital’ de Carlos Marx, y estoy en el segundo. Cada día me interesa más el socialismo.” EPM, 272.

¹⁰⁶⁷ “el concepto que del Socialismo tiene es una mezcla bien extraña de un espíritu revolucionario y de un criterio dictatorial conservador, mejor dicho, reaccionario. El elogio que hace usted del instinto sobre la razón es la vuelta al estado de naturaleza de Rousseau, [...] La idea de la inconsciencia de las masas y el deseo de que persistan en esa inconsciencia es en extremo reaccionaria. La inconsciencia de las masas da precisamente origen al mal de las revoluciones, y cuanto más inconsciente es la revolución, más estéril. Los pueblos y los individuos que han alcanzado la racionalidad no necesitan de acciones bruscas, ciegas y casi mecánicas, sino de la constante labor iluminada por la luz de la razón. La revolución es un signo de barbarie, por eso se produce en los pueblos jóvenes, decrepitos y enfermos. Es muy posible que contra lo que se cree, el advenimiento del Socialismo se produzca mediante una racional reforma en la constitución de los Estados.” GÓMEZ MOLLEDA, Dolores. *El socialismo español y los intelectuales. Cartas de Líderes del Movimiento Obrero a Miguel de Unamuno*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1980, pp. 301-302.

popular y emocional del socialismo, le sucedió, a partir de su integración en la Agrupación Socialista de Bilbao en 1894, una “conversión” al socialismo científico, visible en sus artículos de *La Lucha de Clases*, que “nos muestran a un Unamuno entusiasta del contenido fundamental del socialismo científico”.¹⁰⁶⁸

Puesto que la extensión de este trabajo alcanza hasta 1892, detendremos aquí nuestro examen de la trayectoria política del joven Unamuno, no sin mencionar que, hasta que el 21-X-1894 hizo pública su adhesión al socialismo, continuaron apareciendo artículos suyos de propaganda socialista. Entre estos, podemos destacar la serie que publicó en *El Nervión* entre febrero y abril de 1893, donde, a propósito de la cuestión del Ensanche de Bilbao, aprovechó para arremeter contra los caciques industriales y financieros que estaban detrás del proyecto de urbanización de esa zona de la ciudad buscando nada más que su beneficio individual a costa de las rentas colectivas, y para pedir el voto de los pobres para el socialismo, dada la proximidad de elecciones municipales.¹⁰⁶⁹ Asimismo, cabe destacar la serie de artículos “Sobre la división del trabajo”, publicada entre enero y febrero de 1894 en el *Eco de Bilbao*. Aquí aparece un Unamuno claramente socialista, que ha atravesado un largo proceso de maduración en sus planteamientos políticos y se muestra ya decidido para la pronta determinación que va a tomar a finales de ese mismo año. Habla ya don Miguel públicamente y sin tapujos de la necesidad de una “gradual sumisión al fin social colectivo”, arremete cada vez con mayor mordiente contra el “proteccionismo” y contra el “patriotismo” en tanto que causas del malestar económico-social, y finalmente, hace un llamamiento a la implantación del libre cambio absoluto como camino al socialismo internacional.¹⁰⁷⁰

Con lo expuesto hasta aquí, creemos haber demostrado suficientemente que la adhesión de Miguel de Unamuno al socialismo vino precedida por un lento y prolongado proceso de maduración, como ya advirtieron Diego Núñez y Pedro

¹⁰⁶⁸ EREÑO ALTUNA, José Antonio. El combate socialista de Unamuno (Bilbao, 1890-1897), o la conciliación del sentimiento y la razón. En *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra II* (edición de Ana Chaguaceda). Salamanca: Universidad de Salamanca, 2005, pp. 31-32.

¹⁰⁶⁹ A partir de estos artículos, Manuel M^a Urrutia, que había ubicado en 1891 el origen del acercamiento de Unamuno al socialismo, aunque matizando que de momento seguía siendo liberal, observa aquí un “proceso de radicalización” en sus planteamientos políticos que le llevaron a la “crítica y superación del liberalismo.” URRUTIA LEÓN, Manuel M^a. *La evolución del pensamiento político de Miguel de Unamuno*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1997, p. 45. También Pedro Ribas ha destacado que: “Es en esta polémica donde se observa un acercamiento cada vez mayor al socialismo y donde pide explícitamente el voto por el partido obrero, para la candidatura del trabajo.” RIBAS, Pedro. Unamuno y el marxismo en el período 1891-1900. En *El joven Unamuno en su época*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1997, pp. 116-117.

¹⁰⁷⁰ Cfr. UNAMUNO, Miguel de. *Política y Filosofía. Artículos recuperados (1886-1924)* (edición de Diego Núñez y Pedro Ribas). Madrid: Fundación Banco Exterior, 1992, pp. 39-44.

Ribas.¹⁰⁷¹ Lo que hemos intentado es simplemente reforzar esa interpretación aportando nuevos datos derivados de sus cuadernos de notas, su epistolario y sus artículos de juventud.

III.2.2.8. Ética

En el horizonte filosófico del joven Unamuno, la ética no ocupó un lugar central, a diferencia de la metafísica o la teoría del conocimiento. Sin embargo, en sus cuadernos de notas y artículos de juventud dio forma a ciertas reflexiones relativas a cuestiones morales, desde las cuales que podemos abordar una reconstrucción de su planteamiento ético en esta época. En estos textos, se adentró en cuestiones como la libertad, la razón práctica, la existencia del mal, la relación entre libertad y necesidad, el altruismo, la caridad, el egoísmo, la vanidad, el amor propio, la piedad, la resignación, la austeridad... Sobre estas cuestiones profundizaremos aquí a partir de estos textos y siguiendo un sentido cronológico, para reconstruirlas y someterlas a examen, y a fin de observar cómo el joven pensador vasco fue virando en esta etapa del objetivismo al subjetivismo moral.

El origen de estas indagaciones en torno a la ética podemos ubicarlo en el relato “El testamento de un... ¿loco?”, recogido en el *Cuaderno V. De las reflexiones de Felipe*, el protagonista, ante la inminencia de su muerte, se deducen ciertas consignas morales que no debían andar muy lejos de las que el propio Unamuno mantenía en estos años. En primer lugar, podemos mencionar su apuesta por una moral natural, que en la voz del citado personaje, adquiere la siguiente forma: “Sigue siempre los impulsos de tu corazón que es bueno. Solo lo natural es verdadero, y por torcer la naturaleza nos anegamos en todos los males.” (CV, 8) Ahora bien, esta consigna no debe confundirse con una pauta de acción fundada exclusivamente en el instinto, es decir, en el corazón sin el auxilio de la inteligencia, pues en el texto citado late la hermandad entre bondad y verdad, que implica la estrecha vinculación entre la voluntad y la inteligencia. Por otra parte, dentro de estas consideraciones en torno a la ética, también debemos tener en cuenta la fuerte presencia de la educación católica que Unamuno recibió en Bilbao y de la formación predominantemente escolástica en que fue instruido en la Universidad Central de Madrid. Sin embargo, algunas reflexiones de este cuaderno invitan a pensar

¹⁰⁷¹ “Lo que interesa subrayar es que el paso dado por Unamuno en octubre de 1894, al afiliarse al partido socialista, no fue una corazonada o una súbita ocurrencia, sino el resultado de una progresiva aproximación que culminó con esa entrada en el partido.” RIBAS, Pedro, y NÚÑEZ, Diego. *Unamuno y el socialismo. Artículos recuperados (1886-1928)*. Granada: De Guante Blanco / Comares, 1997, p. 24.

ya en cierto cuestionamiento de las tesis escolásticas, al menos, en lo que a la ética se refiere. Un ejemplo de ello lo encontramos en el tratamiento que dio aquí al problema de la existencia del mal, que los escolásticos entendían como privación del bien, negando así al mal un estatuto ontológico. El joven Unamuno, en cambio, afirma aquí la existencia *per se* del mal, haciéndolo relativo al ser humano, y se posiciona de forma expresa frente a los escolásticos, subrayando que lo que hicieron estos fue excluir el mal de la ley de Dios, pero que no por ello el mal dejaba de existir.

Las cosas suceden como suceden. No hay debía haber sido de otro modo.

¿Qué es la ley? La ley es Dios.

[...] Lo malo está fuera de la ley. No. Es que la ley que fraguáis no abarca lo malo.

El mal no existe. Confiésenlo los ortodoxos, los escolásticos. ¿Cómo lo que no existe ha de faltar a la ley? ¿O es que la ley tiene limitación?

Cuando uno obra, u obra independientemente de la inteligencia, por un movimiento ciego, por instinto, y ya no es libre. U obra con idea previa. Luego todo se reduce a idea. Si obra uno distinto de otro es que ve la cosa de otro modo.

Si uno se opone a la realidad, es que hay error en su inteligencia. Y el error a sí mismo se destruye.

Las cosas suceden como deben suceder. Dios no está sujeto a ley, porque la ley es él. Y estar sujeto a sí mismo es ser libre.

¿Qué entiendo pues por hombre libre? Hombre sujeto a sí mismo.

La diferencia entre el hombre y el bruto es que el hombre puede entenderse, puede ver la ley, el bruto no.

Como vemos la razón por que obramos, somos libres.

El animal que obra sin darse razón, no es libre.

Pero lo que obramos, obramos conforme a ley, que es Dios.

Somos idea de Dios, que es Dios. Materia y espíritu, Dios y Satán, mal y bien, diablo tentador y ángel de la guarda.

[...] Modo de explicarse, manera como se ve.

Todas las cosas son verdad. Todo lo que existe, existe.

¿Estamos comprendidos en la ley y queremos comprenderla? Absurdo.

La ley es lo que sucede, lo que es. Si nos parece mal, es que juzgamos así. (CV, 20-23)

De este texto podemos deducir el concepto de libertad que por entonces manejaba Unamuno y que ocupaba un lugar central en su planteamiento ético. En este punto, sí que está muy presente su formación escolástica, en la medida en que afirma que solo Dios es libre en sentido estricto, pues solo Dios “no está sujeto a ley, porque la ley es él”. Esto va a determinar en cierto modo sus reflexiones en torno a la libertad en el ser humano; libertad que define como “estar sujeto a sí mismo”. De este modo, Unamuno adhiere a la libertad un importante componente racional y marca las distancias con el obrar por instinto, que sería lo propio de la animalidad. A su juicio, el ser humano solo puede hacer un uso efectivo de su libertad siguiendo los dictámenes de su inteligencia, es decir, conociendo la “razón” por la cual obra, lo cual implica conocer la “ley, que es Dios”. Esta tesis podemos apreciarla en el texto citado y también en otros del mismo corte recogidos en este *Cuaderno V*, como cuando escribe: “Somos libres porque conocemos la razón de nuestra operación, porque tenemos conciencia. No somos

libres en el sentido de que podamos trasgredir la ley.” (CV, 26-27) El problema radica en que conocer la ley, comprenderla y actuar conforme a ella, lo cual se correspondería con un ejercicio efectivo de la libertad, es tarea harto complicada para el ser humano. La dificultad deriva de que este padece en su interior la pugna de sus “instintos” con su inteligencia, y debe vigilar que los instintos no se impongan, pues dejaría de ser libre.

Haciendo un inciso, cabe abrir aquí la hipótesis de que esta esbozada noción de libertad constituya el germen de la que Unamuno desarrollará en sus escritos filosóficos de madurez, donde define la libertad vinculada al conocimiento y ligada a un obrar con “conciencia de la ley” y que está además siempre en “proceso”.¹⁰⁷² Ahora bien, se trata de una noción que estaría aquí en estado embrionario y se iría complejizando en el tránsito a la madurez de su autor.

Volviendo al último texto citado del *Cuaderno V*, también podemos destacar la afirmación por parte del joven Unamuno de un cierto relativismo moral. A su juicio, en un orden ontológico, “las cosas son como son” y son “verdad”. Sin embargo, en relación a la dimensión moral y cognoscitiva del ser humano no impera ese criterio de totalidad. Efectivamente, “las cosas son como son”, pero no todos los hombres las ven igual, ni las juzgan de idéntica manera. Esto se percibe en el texto citado cuando escribe: “Si obra uno distinto de otro es que ve la cosa de otro modo.” Y sobre todo, cuando anota al final del texto: “La ley es lo que sucede, lo que es. Si nos parece mal, es que juzgamos así.” De ahí podemos deducir que, a ojos del joven Unamuno, el mal existe, al igual que existe el bien, pero existe ante todo por el ser humano, que no obra según su inteligencia y según los dictados de Dios, sino que se deja guiar por sus instintos, alejándose así de la ley divina. Ahí es donde estaría implícito lo que hemos interpretado como una cierta justificación del relativismo moral, que reaparece además en otros textos de este *Cuaderno V*:

Llamamos ley moral cada uno a nosotros mismos. Y aplicamos a los demás a nuestra norma, y resulta todo torcido.

Lo que me parece bien, a otro le parece mal y tiene razón y tengo razón. Porque llamamos bien a nosotros, y mal a lo que no es nosotros.

¹⁰⁷² En esa línea, en un discurso en el Ateneo de Valencia en 1902, afirmaba Unamuno: “La libertad es la conciencia de la ley; libre es el que hace lo que debe, porque sólo lo que debe hacer quiere; [...] La libertad es la conciencia de la necesidad moral. / [...] Cuando haya hecho el hombre de las leyes del universo, leyes de su mente; [...] cuando logre lo que quiera porque sólo logre lo que pueda lograr, entonces será el hombre verdaderamente libre. A este estado ideal e inasequible vamos acercándonos por el amor y por la ciencia; la libertad no es un estado, sino un proceso: el proceso de aproximación a ese ideal.” OCE, IX, 70-71. En la misma dirección, escribía en *Del sentimiento trágico de la vida* (1913): “Porque la verdadera libertad no es sacudirse de la ley externa; 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. La libertad hay que buscarla en medio del mundo, que es donde vive la ley,...” OCE, VII, 279.

San Pablo dice. El que cree que una cosa es inmunda para él es inmunda.¹⁰⁷³ (CV, 24-25)

Ahora bien, este planteamiento tiene en el joven Unamuno más matices de los que a primera vista pudieran parecer. De hecho, acto seguido, alude al argumento escolástico que justifica la existencia del mal ubicando su centro en el ser humano en tanto ser limitado, es decir, en tanto que “idea realizada”. A este respecto, reconoce que el hombre, en tanto que “idea realizada”, no es Dios, pues solo Dios es “idea pura”. Pero al mismo tiempo, pone en tela de juicio la tesis escolástica de que el hombre, en tanto que “manifestación de Dios”, sea una idea “distinta de Dios”.

No somos Dios en el sentido católico, porque en este sentido Dios es la idea pura, y nosotros somos la idea realizada.

Pero la realización de la idea, si no es Dios, es manifestación de Dios. Y la manifestación de Dios es distinta de Dios. Según nuestro modo de ver sí. Pero concibo que no.

Dios manifestado no deja de ser Dios.

Contradicción llamamos a la limitación, y también la llamamos mal. (CV, 25-26)

Unamuno cuestiona así el procedimiento escolástico que ubica la raíz del mal en la condición “limitada” del ser humano. En cambio, sí se manifiesta de acuerdo con que lo que está detrás de todo esto es la tendencia del hombre a rebasar sus límites. Desde ahí, vuelve a legitimar el relativismo moral al que antes nos referíamos.

El hombre, que es idea realizada, pugna por salirse de la realización, trata de sobrepasar los límites.

¿Qué mal en que nos consideren como Dios, su idea? Es que no podemos hacer tal cosa, y Dios es omnipotente. No. Es que la cosa no puede ser hecha.

Todos los hombres ven las cosas de un modo. ¿Cómo, pues, no se comprenden? Porque el uno no es el otro. Pero Dios, que es todos, lo ve todo, y lo comprende todo y en él no hay opuestos, ni contrarios. (CV, 27-28)

Por ello, insiste Unamuno en su afirmación de que solo Dios es libre, porque solo Él, que es la ley, conoce la ley y no está sujeto a ella. El hombre, en cambio, debe conquistar su libertad desde el conflicto entre su inteligencia y sus instintos, y desde su condición de “idea realizada”, es decir, desde su limitación, que le hace depender de Dios. Esto último lo reafirma cuando escribe: “Sucedemos conforme Dios quiere que sucedamos. [...] Somos lo que debemos ser, obramos lo que debemos obrar.” (CV, 26)

Pese a estos acercamientos al subjetivismo desde el relativismo moral, visibles en diferentes momentos del *Cuaderno V*, Unamuno sigue estando de momento más

¹⁰⁷³ “Yo sé, y confío en el Señor Jesús, que de suyo nada *hay* inmundo: mas á aquel que piensa alguna cosa ser inmunda, para él *es* inmunda.” Rm, XIV, 14. *La Santa Biblia*. Oxford: Imprenta de la Universidad, 1863, p. 674. CMU, u-5994. Por cuestión de fechas y por la coincidencia de la traducción, estimamos que esta versión de la Biblia de Cipriano de Valera era la que Unamuno manejaba en estos años. No obstante, ya contaba también entonces en su biblioteca con una edición en griego del *Nuevo Testamento*, que lleva impreso el sello “Miguel de Unamuno – BILBAO”. *Novum Testamentum*. Paris: Ed. Ambrosio Firmin Didot, [1840?]. CMU, u-198.

cerca del objetivismo moral. Esa será, además, la tesitura dominante en los cuadernos posteriores, como el *Cuaderno XVII* o *Apuntes de Filosofía I*. No en vano, sus reflexiones morales del *Cuaderno XVII* se encaminan hacia una perspectiva crítica y fijan su blanco precisamente en el subjetivismo moral. En esta línea, vuelve a retomar aquí el problema del mal relativizándolo y observándolo desde una posición objetivista, pero con un referente que ya no es la escolástica, sino el positivismo, cuya influencia empezaba ya a hacerse visible. Desde ahí, Unamuno apuesta por “los hechos” como punto de partida de toda indagación ética y ataca la denominada moral de la intención.

El mal y el bien son relativos. El mal es mal por las consecuencias que produce, solo los hechos externos pueden ser malos o buenos, las intenciones no son malas ni buenas, el pensar, el recrearse mentalmente y hasta el desear un crimen no constituyen falta punible, aunque es verdad que ponen al individuo en ocasión más próxima de cometerlo.

La vieja moral que quiso hacer de lo interno externo y construir la moral desde un punto de vista subjetivo y no objetivo cayó en mil incoherencias y trajo consecuencias desastrosas.

[...] De aquí la inmoralísima doctrina de “el fin justifica los medios”, que debe traducirse “la intención justifica el hecho”, y siguiendo este principio se mata, se roba, se viola, se fornicaba, se miente y se comete adulterio con muy buena intención. (CXVII, 86-87)

Como vemos, el pensador vasco pone aquí en tela de juicio un principio moral del cristianismo, como es la denominada moral de la intención, según la cual, lo determinante en el comportamiento ético es la intención que precede al hecho. Su interés apunta a sustentar la ética en los hechos, en lo objetivo, entendiendo dentro de lo objetivo las acciones del hombre en su dimensión fáctica o externa, que no en su intención o dimensión interna.

La moral se extiende a las relaciones de los hombres unos con otros, y como los hombres se relacionan por actos externos solo en el campo de los hechos externos hay moralidad. [...] Un salvaje aislado en un campo no tiene deberes, ni derechos, ni moral.

Pero como los actos humanos proceden de ideas, la moral consiste en ordenar estas.

El hombre es lo que le hacen, no hay más moral provechosa que una buena educación. Enseñar al joven a bien pensar es enseñarle a bien querer y bien obrar, que el que bien entiende y ve claro siempre será un hombre honrado.

Una buena educación que forme una razón práctica clara y severa, una buena higiene y respeto a la ley hacen al hombre bueno. (CXVII, 88-89)

Aquí se hace visible, además, otro de los pilares del planteamiento ético del joven Unamuno, como es el papel fundamental adscrito a la inteligencia o “razón práctica” en tanto que principio rector de la conducta humana. Esta será, por otra parte, una constante en sus reflexiones en torno a la ética del resto de cuadernos juveniles, por lo que preciso es subrayarla. Al hombre bueno, dirá el pensador vasco, no lo hace bueno Dios espontáneamente, sino una educación basada en la razón práctica, merced a la cual, el sujeto se somete a la ley conociéndola y comprendiéndola, y puede poner en ejercicio de forma efectiva su libertad.

El cuaderno *Apuntes de Filosofía I*, aunque se centra fundamentalmente en la epistemología, también dedica algunos fragmentos a cuestiones morales. Como en el *Cuaderno V*, también aquí sigue sustentando la ética sobre el objetivismo y defendiendo una moral natural. Sobre este punto, el texto central de este cuaderno lleva por título “Ley”, y apunta a la contraposición clásica entre ley natural y ley social o humana. Parte Unamuno de que la ley natural opera desde la realidad, desde “lo que es”, mientras que la ley social o humana se circunscribe al artificio ideal del “deber ser”. Desde ahí, marca las diferencias entre ambas leyes en tanto que la ley natural “es la relación constante entre las cosas, nacida de la naturaleza misma de ellas” (FI, 35), que por su propia espontaneidad se relacionan, como igualmente ocurre en el plano del conocimiento. Así pues: “La ley natural brota de la naturaleza de las cosas, no de un legislador; las cosas son como son porque no pueden ser de otro modo.” (FI, 38) Aplicada al hombre, esta ley natural tiene, según el filósofo vasco, la virtualidad de ser “dinámica”, de cambiar en función de los sujetos que se ponen en relación.¹⁰⁷⁴ Desde esa tesitura, sostiene que: “La verdadera ley natural de la sociedad es la costumbre. Esta es variable y no universal, al paso que la ley es menos variable.” (FI, 36) Adonde pretende llegar con ello es a que la ley social o humana debería partir de la ley natural y asumir la lógica de esta, asumir su carácter dinámico y su capacidad de adaptación en función de las circunstancias, puesto que la relación sobre la que opera la ley es una “relación variable”. Sin embargo, sucede que la ley social o humana no se caracteriza por su capacidad de adaptación a los sujetos en relación (“relación variable”), sino por su tendencia a la imposición desde la voluntad estática de un legislador:

La ley social (lex) no brota de los relacionados sino de una voluntad. En su origen, la ley la impone el fuerte al débil y hoy la sociedad al individuo, los más a los menos.

[...] La ley humana se impone a los relacionantes, los relaciona ella, invirtiendo los términos. (FI, 35-36)

Ese es, a ojos de Unamuno, el principal problema de la ley social, su escasa virtualidad para evolucionar y adaptarse a los continuos cambios que registran las relaciones entre los hombres. De ahí que ataque su tendencia a la imposición y reivindique la necesaria adaptación de la ley a la variabilidad de las circunstancias:

La ley humana es impositiva, su razón es una razón variable que tiende a hacerse invariable; para ser justa debe ser variable.

Todo contrato [...] debe ser variable y conmutativo. (FI, 37)

¹⁰⁷⁴ “La ley, como modo de relación, sólo es inmutable en cuanto lo son los relacionados; si éstos varían, la ley varía.” FI, 35. “En el orden natural, el cambio de un término trae consigo el cambio en el modo de relacionarse con otros, la relación es variable, aunque variable según ley, la relación es relación dinámica, la ley fórmula de evolución.” FI, 36.

Entre otras cosas, Unamuno estaba denunciando que esta tendencia estática de la ley social implica que, pese a que pueden cambiar las relaciones entre las cosas y entre los hombres, la ley permanece intacta, aun cuando ya no es útil y colisiona con el orden que debía fundamentar. Por ello subraya: “Hay una falsa idea de la eternidad de la ley. No hay más ley universal que la ley de evolución. Sucede que cambian las relaciones de las cosas y la ley humana persiste. [...] Es la historia de la nobleza y los privilegios,...” (FI, 37-38) El problema es que tras la ley social o humana siempre se ocultan una voluntad y unos intereses particulares, que son los que la determinan. Por ello insiste Unamuno en su necesaria articulación con la ley natural y en su capacidad de adaptación a la variabilidad de las circunstancias. Por otra parte, aprovecha también esta coyuntura para distinguir entre moral y ética, señalando a la moral como “ciencia de las costumbres”, más cercana a la ley natural, y a la ética como “moral preceptiva”, más próxima a la ley social. Sobre esa base, vuelve a incidir en que cuando esta última se aleja de su fondo moral y de la ley natural, acaba cayendo en la idealización y en la imposición de un dogma estático e invariable.

La ley natural expresa la realidad, la humana lo ideal. La ley natural es la fórmula de lo que es, la humana de lo que *debe* ser, entiendo por *debe* ser lo que nosotros creemos más adaptable a nuestras aspiraciones. Hay una moral y hay una ética, es decir, una *ciencia* de las costumbres que rebusca la ley *natural* de estas, el cómo son y por qué son como son, y una moral preceptiva, que enseña lo que *debe* ser para nuestro mejor bien.

No debemos dejarnos engañar por ese *debe*. Las cosas son como son y no *pueden* ser de otro modo. Lo que *debe* ser es lo que *podrá* ser. (FI, 39)

En suma, las conclusiones a que llega en estas reflexiones el joven Unamuno le llevan a invocar el “ser” frente al “deber ser” como principio de la ética, siguiendo un criterio positivista, y a fundamentar la ética misma en la “costumbre” en tanto que base de la verdadera ley natural de la sociedad humana.

Además de los cuadernos de notas y los artículos, otros documentos que nos pueden acercar a sus consideraciones de estos años en el campo de la ética son sus programas de oposiciones. Entre estos, el más relevante sin duda es el programa que presentó en 1886 a las oposiciones de Psicología, Lógica y Ética, fundamentalmente, por el bloque dedicado a la Ética, donde el pensador vasco expone lo que entendía como elementos nucleares de dicha disciplina filosófica. Una primera afirmación a tener en cuenta es la siguiente: “restrinjo la ética particular en beneficio de la general; lo importante es tener ideas fijas y arraigadas acerca de la moralidad...”¹⁰⁷⁵ Como vemos,

¹⁰⁷⁵ EREÑO ALTUNA, José Antonio. Cronología y programas de las oposiciones de Unamuno. *Letras de Deusto*, enero-marzo 2001, n° 90, vol. 31, p. 204.

el interés de Unamuno en su programación didáctica de dicha materia se circunscribe a las nociones y problemas éticos fundamentales, cuya exposición acompaña en el programa con una parte auxiliar de “crítica-histórica”. Cabe destacar asimismo que, entre las 22 lecciones del programa dedicadas a la Ética, hiciese especial hincapié en las nociones de libertad, felicidad, virtud, altruismo..., que desarrolló ilustrándolas con referencias a diferentes corrientes y pensadores entonces en boga, como Spencer o Stuart Mill. Este mismo procedimiento es el que sigue también al adentrarse en nociones más cercanas ya a la filosofía política como contrato, propiedad, derechos del hombre, sociedad civil, individualismo, socialismo... Por último, podemos traer a colación los añadidos que Unamuno incorporó a la versión inicial del programa en el cuaderno de notas donde estaba recogido. Entre tales añadidos, destacan dos citas de Schopenhauer y Kant, que situó en la cabecera el bloque dedicado a la Ética y que nos pueden servir como referentes sobre el sentido que el pensador vasco daba entonces a esta disciplina filosófica. La primera cita dice: “Predicar la moral es cosa fácil; fundar la moral, he aquí lo difícil. Schopenhauer”. Y la segunda: “Si la metafísica no va delante no hay filosofía moral posible. Kant”¹⁰⁷⁶ No obstante, donde deja más claro cuál era el sentido que para él tenía la ética es en un añadido posterior, en el que escribe: “Lo que debe ser la ética, no preceptiva, sino explicativa; ciencia, no religión. Más que exposición de preceptos coordinados, explicación científica de los fenómenos psicológico-morales y sociológico-morales.”¹⁰⁷⁷ De estos fragmentos podemos deducir varios aspectos centrales en el planteamiento ético del joven Unamuno. En primer lugar, la necesidad de fundamentar la filosofía moral, visible en las dos citas recogidas, y de fundamentarla desde la metafísica. Y en segundo lugar, la dimensión inquisitiva, científica y antidogmática que adscribe aquí a la ética, tras lo cual late su fuerte influencia positivista. En síntesis, se trataba de sustentar la ética en la metafísica, de inyectarle espíritu científico y de despojarla del sentido preceptivo y dogmático con que la había definido la tradición filosófica occidental.

Volviendo a los cuadernos de notas, nos ocuparemos a continuación de observar cómo a partir del *Cuaderno XXIII*, al retomar Unamuno su reflexión en torno a las cuestiones morales, dio un giro del objetivismo al subjetivismo. Dicho giro resulta aquí visible en afirmaciones como la siguiente: “En moral hay que partir de la conciencia, no del hecho,...” (CXXIII, 44) El contraste con el planteamiento ético desarrollado en el

¹⁰⁷⁶ UNAMUNO, Miguel de. *Programa de Psicología, Lógica y Ética*, p. 43. CMU, caja 68/13.

¹⁰⁷⁷ *Ibidem*, p. 71.

Cuaderno XVII o en *Apuntes de Filosofía I* es evidente, pues allí, siguiendo un criterio positivista, había señalado como punto de partida de la ética, al igual que de la metafísica, al “hecho”. Entre las posibles explicaciones de este cambio, no hay que olvidar que fue en este *Cuaderno XXIII* donde Unamuno empezó a percibir los límites de la razón y del criterio empírico-positivista en relación al conocimiento, como vimos. Precisamente desde ese cuestionamiento, delimita aquí la frontera entre la metafísica y la ética a partir de sus diferentes puntos de partida. Si en la metafísica seguirá siéndolo el “hecho”, en la ética pasará a serlo la “conciencia”. Por otro lado, ambas disciplinas mantienen entre sí un fuerte parentesco en tanto que sus respectivos centros son dos “principios supremos”: el Absoluto y la libertad. Ambos principios, añade Unamuno, son además “indemostrables por la razón”.¹⁰⁷⁸ Ahí estaría implícita nuevamente la cuestión de los límites de la razón y su choque con el irrefrenable anhelo de conocimiento del ser humano. Así pues, tanto en el terreno de la metafísica como en el de la ética se hace patente, según el pensador vasco, que hay verdades que están fuera de la razón, o mejor dicho, que son indemostrables por la razón, tal y como probara Kant en su *Crítica de la razón práctica* al hilo de la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y la libertad, los denominados “postulados” de la razón práctica. En esa misma dirección, sostiene aquí Unamuno: “Ni la moral ni la filosofía pueden pasarse con solo la razón, necesitan algo más, lo buscan y lo hallan.” (CXXIII, 48) De este modo, vuelve a invocar la necesidad de rebasar los límites de la razón y del criterio empírico-positivista, pero ahora a propósito de la ética.

En este punto, conviene que nos detengamos sobre la importancia que dentro de su planteamiento ético concedió el joven Unamuno al problema de la libertad, el cual, como acabamos de ver, constituye a su juicio el “principio supremo” de la ética. Siguiendo esa línea, varias páginas del *Cuaderno XXIII* están dedicadas a la relación entre libertad y necesidad, que la tradición filosófica ha definido por lo general como una relación de conflicto. El pensador bilbaíno, en cambio, intentó abordarla aquí entendiendo la necesidad como inherente a la libertad.

Es menester afrontar las dificultades. Ocurre como con la libertad. Dicen que se opone a la necesidad, yo lo he dicho mil veces. No, la libertad es necesaria, es necesariamente libre.

Si el nexa cósmico y todo el mundo resulta de tales elementos que según su propia naturaleza se combinan necesariamente, ¿qué dificultad hay en concebir que el espíritu es uno de estos elementos que se combinan necesariamente con los demás obrando según su naturaleza que es ser libre, necesariamente libre? (CXXIII, 44-45)

¹⁰⁷⁸ “Hay dos principios supremos, el Absoluto, llámesele Dios, y la libertad. Son indemostrables por la razón. El hombre quiere comprender todo y los cree porque con ellos cree comprender.” CXXIII, 46-47.

Esta cuestión debió originarle no pocos quebraderos de cabeza, motivados por las acusaciones de contradicción en sus ideas que ya por entonces le espetaban algunos de sus contertulios en Bilbao. Eso al menos parece reflejar el siguiente fragmento de este cuaderno: “Dicen que unas veces niego la libertad y otras niego la necesidad, niego que la libertad sea necesidad y que la necesidad sea libertad, y afirmo que la libertad es necesariamente libre y la necesidad libremente necesaria.” (CXXIII, 50) Ese estrecho vínculo entre libertad y necesidad marca, pues, el posicionamiento de Unamuno respecto a esta compleja cuestión, a propósito de la cual, abre aquí un diálogo con Schopenhauer.

Respecto a la libertad, el otro elemento suprasensible, advertiré lo que dice Schopenhauer. Este dice que el hombre es libre de hacer lo que quiere pero no de querer. Yo creo lo contrario, el acto extremo no es libre, está sujeto a la necesidad de todo, el querer hacerlo es libre, el simple querer; desde que el querer se manifiesta su manifestación externa es necesaria. (CXXIII, 45)

Puesto que en el capítulo dedicado a la influencia de Schopenhauer sobre el joven Unamuno ya hemos analizado el cuestionamiento por parte del filósofo vasco de dicho concepto de libertad, remitimos a esas páginas.¹⁰⁷⁹ No obstante, cabe insistir en que, según Schopenhauer, la voluntad del ser humano dentro del mundo fenoménico se atiene a una apariencia de libertad, de manera que esa voluntad no quiere nada en concreto, sino que se trata de un simple querer. A eso es a lo que se refiere Unamuno en su comentario, pero para defender lo contrario, que el ser humano es libre en su “querer hacer” y que es en la puesta en ejercicio de esa libertad de “querer hacer” donde entra en juego la “necesidad”, sin que ello implique una negación de la libertad, sino más bien una afirmación de los estrechos vínculos que unen a libertad y necesidad.

Además de la libertad, otras nociones con una dimensión moral que fueron objeto de análisis por parte del joven Unamuno en sus cuadernos de notas son el amor propio y la vanidad. Las primeras referencias las encontramos en el *Cuaderno V*, donde advierte que cuando el amor propio se erige en potencia dominadora del ser humano, sólo le conduce a la vanidad y al fatuo egoísmo.

Y todos en conclusión amamos nuestras ideas porque son nuestras, nuestros amores porque son nuestros, a una mujer para nosotros, a una patria para que ella nos ame y vivifique, a Dios para que nos dé lo que nos falta. Ni en las ideas, ni en los amores salimos de nosotros mismos.

Y esto conduce sin quererlo a vanidad y soberbia, que son las flores ajadas y propias del jardín humano.

¿Qué hacemos? Amarnos. ¿De dónde venimos? De nosotros mismos. ¿Qué deseamos? Nuestro bien. ¿Y cuál es nuestro fin? La apoteosis de nuestro espíritu. (CV, 67-68)

¹⁰⁷⁹ Cfr. pp. 666-667.

Esta cuestión del amor propio volvió a aparecer en el *Cuaderno XXVI*, dentro de un cuento cuyo telón de fondo es el problema de la libertad. El protagonista de dicho cuento es un tirano que resulta ser víctima de su amor propio, pese a sus intentos por combatirlo. Inconmovible en sus propósitos, ejercía sobre su pueblo la dictadura de su soberana voluntad, mientras que en su hogar, se sometía a lo que le decía su mujer, creyendo así alcanzar la plena libertad y “domar a su amor propio”.¹⁰⁸⁰ En esta situación, pone Unamuno en boca del protagonista lo siguiente: “Cedo ante mi libertad, soy libre, absolutamente libre, nada puede contra mi propósito toda la fuerza existente y posible, [...] contra mi voluntad solo mi voluntad puede, pero esta puede, puede vencerse, soy dueño de mí mismo...” (CXXVI, 18-19) Ocurría, sin embargo, que el tirano se estaba sometiendo a sí mismo a un autoengaño, siendo inconscientemente presa de su amor propio y víctima de su vanidad. Es lo que nos quiere transmitir con este breve relato el escritor vasco. De ahí que en la conclusión del mismo, diga la voz del narrador: “se creía libre y era esclavo, miserable esclavo de sí mismo.” (CXXVI, 19)

Además de la libertad, otro de los valores morales que con mayor insistencia reivindica el joven Unamuno es la “austeridad”. No son pocos los textos de esta etapa en que apela a la moderación en los placeres, postulando la búsqueda de placeres hondos y duraderos, y advirtiendo sobre el peligro de los placeres pasajeros, que tras una súbita explosión desaparecen, dejando solo un poso de amargura. No en vano, los denomina “debilidades de la voluntad” propias de “imbéciles”. Asimismo, la austeridad guarda estrecha relación con el sentido que daba entonces Unamuno a la libertad, entendida como uso efectivo de la razón práctica, conocimiento de uno mismo y compromiso con la propia conciencia. Desde ahí, señaló a la austeridad como camino hacia el placer fecundo y vigoroso. En esos términos figura en el cuaderno *Notas entre Madrid y Bilbao*, donde incluso llega a justificar el necesario tránsito por el dolor,¹⁰⁸¹ y en el *Cuaderno XXIII*, donde exalta las virtudes del ayuno y la moderación frente a los vicios de la gula y la soberbia.¹⁰⁸² Así pues, frente al amor propio, la vanidad y el

¹⁰⁸⁰ “Porque M., el tirano de todos, el hombre de hierro, irresistible, enérgico, duro, el dictador del pueblo, el asombro de su patria, era el esclavo de su mujer. Gozaba en servirla, en obedecerla, en someterse siempre y en todo a ella, era el mayor triunfo de su libertad; porque así se probaba a sí mismo que no solo sabía mandar sino también obedecer, que no era esclavo de sí mismo, que sabía vencerse, domar a su amor propio, y ante todo era esclavo de su mujer porque quería serlo, porque le daba la gana...” CXXVI, 15-16.

¹⁰⁸¹ “Sed dichosos, seamos todos dichosos, y comprendamos que para llegar al goce hay que sufrir y subir por la escalera del dolor. Para llenar un deseo hay que sentir un vacío y nada más dulce que este vacío del alma rodeado de risueñas esperanzas.” NMB, 16.

¹⁰⁸² “el dominarse, refrenarse y domar el carácter da al hombre vida, energía, arranque y horas y días de verdadera dicha. Yo tengo un placer que pongo sobre todos los placeres, placer grande, fecundo y

egoísmo, que constituyen lo que podríamos denominar los contravalores morales del joven Unamuno, este invoca un modelo de vida virtuosa que asume como máxima la austeridad y se fija como meta la conquista de la libertad desde el autoconocimiento y el autodomínio.

En estrecha relación con dicha idea de la austeridad está el “conocimiento de uno mismo”, que desempeña un papel central en este planteamiento ético, apareciendo en diferentes textos de esta etapa bajo la noción de “valor”. Así, en el *Cuaderno XXIII*, distingue entre el valor y la temeridad,¹⁰⁸³ y define al primero en los siguientes términos: “Valor es la seguridad que el hombre tiene de sus propias fuerzas.” (CXXIII, 78) Esa “seguridad”, añade el filósofo vasco, solo se alcanza desde el conocimiento de uno mismo, es decir, de los propios límites físicos y anímicos.¹⁰⁸⁴ Por otra parte, esta noción de “valor” fue desarrollada con mayor amplitud en la serie de artículos “Influencia de la gimnasia en la formación del carácter”, publicada entre abril y julio de 1886 en *La Ilustración Gimnástica*.¹⁰⁸⁵ Aquí Unamuno va a completar otros aspectos de esa noción de “valor” a partir de una visión armónica de la relación entre cuerpo y espíritu, que juega a su juicio un importante papel en relación a la dimensión ética del ser humano. En esta línea, prescribe el adiestramiento físico como condición necesaria para un desarrollo sereno y equilibrado del espíritu, y como paso ineludible para el “conocimiento de uno mismo” que debe estar en la base de toda conducta virtuosa.¹⁰⁸⁶

tranquilo, vigoroso y sano, el placer de la satisfacción de mí mismo y el poder dormir con calma y reclinar la cabeza como la reclina el hombre que sigue a su conciencia. / [...] La dicha del hombre consiste en saber arreglar su vida, [...] Donde la conciencia no está tranquila y el corazón sosegado no puede haber verdadera felicidad.” CXXIII, 55-56.

¹⁰⁸³ “Es menester distinguir entre valor y temeridad, cosas no ya solo distintas sino también opuestas en cierto sentido. / Ningún hombre valeroso es temerario, ningún temerario es valiente. La temeridad es hija de un carácter intrépido pero falto de juicio.” CXXIII, 78.

¹⁰⁸⁴ “Es valiente el hombre que acostumbrado a medir su fuerza y destreza sabe hasta dónde llega y cuáles son sus límites. [...] / La famosa inscripción del templo de Delfos aconsejaba al hombre que se conociese. Si es provechoso el conocimiento del propio carácter, del alcance y dirección de nuestras facultades anímicas, no lo es menos el conocer nuestras fuerzas físicas, medirlas y apreciarlas. / [...] El hombre que conoce sus fuerzas las emplea con seguridad y templanza.” CXXIII, 79-80.

¹⁰⁸⁵ Es preciso advertir que buena parte de los contenidos de estos artículos coinciden con los textos citados del *Cuaderno XXIII*, lo que nos hace sospechar que Unamuno se sirvió de las notas de su cuaderno para escribir estos artículos. Por ejemplo, sobre la distinción entre el valor y la temeridad, escribe aquí: “El valor no es la temeridad; esta es más propia de gentes atolondradas y sin seso, aquel de caracteres firmes. Valor es la seguridad que da el conocimiento de uno mismo. [...] / El valor es la fuerza regida por la razón, la temeridad la fuerza regida por la imaginación” EBIL, 100. Lo mismo sucede con la apelación al oráculo de Delfos, que se repite en los artículos: “El oráculo de Delfos aconsejaba al hombre que se conozca a sí mismo...” EBIL, 101.

¹⁰⁸⁶ En este sentido, sostiene Unamuno que “una buena organización física es [...] una de las condiciones de un funcionamiento normal del espíritu.” EBIL, 102. Y más adelante: “Al hartazgo e inacción del cuerpo sigue el entorpecimiento de la razón.” EBIL, 103. En definitiva: “El hombre que lleva en sí una fuerza moderada, bien repartida y pronta a obedecer a la voluntad, lleva consigo una causa de aumento de

No se trata, además, de algo anecdótico dentro del planteamiento ético del joven Unamuno, pues volvió a insistir sobre ello en la conferencia *Ideas sueltas sobre la educación del carácter*, que dictó en la Sociedad El Sitio, el 14-IX-1886.¹⁰⁸⁷

Esta cuestión del “carácter” también fue objeto de su reflexión en el artículo “Carlistas y Liberales”, publicado el 15-VII-1887 en *Revista de Vizcaya*. En este caso, al hilo de una disertación sobre el bien y el mal en la conducta humana, concluye que esta se rige en función de la circunstancias, de la educación, del temperamento y, sobre todo, del “carácter”, que cada sujeto trae consigo como marca indeleble derivada de la herencia. Se posiciona así frente a la tesis católica, según la cual, la religión es la madre de la moral y lo que hace que el ser humano tienda al bien o al mal. Unamuno, en cambio, sitúa en el carácter la explicación de esa propensión humana al bien o al mal, y añade que en el carácter pesa más lo sentimental que lo racional:

Yo creo [...] que la conducta, buena o mala, hace a la opinión; que es religioso un hombre cuando es bueno porque es bueno, y no es bueno porque es religioso. La moral es madre de la religión, no ésta de aquella. [...] Las ideas son, más que causa, forma y efecto de los sentimientos y de los instintos innatos.

[...] Las necesidades prácticas más que las teóricas, el mecanismo del corazón y el del estómago, mucho más que la razón, le hacen al hombre profesar unas u otras ideas. (EBIL, 108)

Vemos cómo aparece de nuevo aquí la cuestión de los límites de la razón, fundando Unamuno la moral en la dimensión emocional del ser humano, antes que en su dimensión racional. A este respecto, arguye además que si la moral se ocupa de la conducta y las acciones del hombre, hay que supeditar el poder de la razón al de los sentimientos, reconociendo que lo que nos mueve a la acción, antes que la inteligencia, son nuestros instintos y emociones.

Otra categoría central en el planteamiento ético del joven Unamuno es el “altruismo”, presente sobre todo en el último tramo de esta etapa de juventud, como atestiguan el *Cuaderno sin título*, el *Cuaderno XXXI* y *Filosofía II*, redactados entre 1890 y 1892, y algunos artículos publicados durante esos mismos años. En primer lugar, hemos de advertir que, a la hora de abordar esta cuestión del altruismo, el pensador vasco parte del “egoísmo” como vicio ingénito al ser humano. Así lo hace ver en el artículo “Observaciones”, publicado en *La Libertad* el 23-XI-1891, cuando afirma: “El

todos los placeres sencillos y humanos y sobre todo del placer de vivir. Vivir fuerte y con conciencia y dominio de la propia fuerza es mas vivir que vivir sin ello.” EBIL, 105.

¹⁰⁸⁷ “Dependiendo el carácter del temperamento físico, de los sentimientos estéticos y de los morales, es claro que se deben educar tan cuidadosamente como la inteligencia, el temperamento, los sentimientos estéticos y los morales, educación cuya base debe ser la libertad [...] la salud del alma depende mucho de la del cuerpo; [...] en la educación moral, antes de las fórmulas secas y las áridas reglas, es aprovechar todos los impulsos del cuerpo humano, todos sus instintos naturales para el bien, dirigiendo y vigorizando la voluntad, en vez de constreñirla y atrofiarla.” EBIL, 56, nt. 11.

hombre naturalmente, da más valor en la vida práctica a todo aquello que le ayuda en la lucha por la vida misma, que a lo que le acerca al ideal moral humano. Antes que nada es egoísta.”¹⁰⁸⁸ En la misma línea, en la serie de artículos “Un nocedalino desquiciado”, publicada en octubre de 1891 en el mismo diario, partía Unamuno de una concepción del egoísmo como esencial al hombre y señalaba, siguiendo a Stuart Mill, que en el salto de lo privado a lo público se produce una “evolución del egoísmo al altruismo”.¹⁰⁸⁹ Esta es una de las claves su intento por edificar una ética del altruismo, a propósito de la cual, sostiene que el altruismo es la única vía por la que el ser humano puede corregir su egoísmo ingénito.

Por otra parte, el altruismo emerge también en estas reflexiones, además de como contrapunto del egoísmo, hermanado con la idea de “caridad”, otra noción central en el planteamiento ético del joven Unamuno. El *Cuaderno sin título* alberga una de las más logradas expresiones de su análisis de esta noción. A partir de la amenaza que supone para el ser humano la muerte en tanto que extinción en la nada y del anhelo de inmortalidad, el pensador vasco propone aquí remontarse a una “idealidad moral”, en la que el altruismo, la caridad y la hermandad con el todo constituyen la meta a conquistar.

El pensamiento de que con la muerte termina para nosotros todo, unido al sentimiento del ideal, dará al hombre su más elevada idealidad moral. El perfecto y absoluto altruismo, la santa caridad solo con tal idea puede hermanar. Mientras cultivamos la virtud para recoger sus frutos en la vida de ultratumba, será una virtud egoísta, como todo lo conciente. Solo sacudiéndola de la conciencia y volviéndola al terreno de lo inconciente, de lo espontáneo, de las necesidades del sentimiento de que brotó, será virtud santa y desinteresada.

Entre tanto el mismo fondo inconciente que nos impulsa a la compasión, a la caridad, a la virtud, ese mismo fondo es la voluntad del ideal y crea en la conciencia para interesar a esta en su obra santa la imagen de una vida futura de recompensas infinitas.

El hombre bueno, porque es bueno cree en un cielo, cree con fe viva, es decir, lo re-crea en su alma, inventaría el dogma de otra vida si no lo hubiera recibido, es decir, que cree en la gloria y el infierno porque es bueno, no es bueno porque cree en ellos.

Pero es bueno aun sujeto a los lazos de la conciencia, al egoísmo, y por eso para *razonar* su bondad, para justificarla ante su conciencia, crea a esta un ideal egoísta.

Lo inconciente es la voz del organismo, de lo que realmente nos une con el mundo, pues la conciencia nos separa de él. [...]

Y en lo inconciente radica la compasión, la honda intuición de nuestra comunidad con el mundo, la voz que nos dice: tú eres eso, eres parte de eso.

Los sentimientos altruistas tienen su raíz en el sentimiento de la especie, en los apetitos genésicos, en el instinto paterno, en el fondo común; los egoístas en la nutrición.

Según vayamos sintiendo que nos nutrimos para engendrar, que vivimos para la especie, iremos...

De la especie venimos, en la especie nos perpetuaremos. (CST, 57-59)

¹⁰⁸⁸ URRUTIA LEÓN, Manuel María. Un nuevo seudónimo de Unamuno: Héteros. *Letras de Deusto*, Julio-Septiembre 2000, nº 88, vol. 30, p. 239.

¹⁰⁸⁹ “El hombre, [...] es esencialmente egoísta, sin que por esto sea perverso. El fin de sus acciones es siempre la utilidad propia. Juan Stuart Mill, un maestro del liberalismo, ha mostrado cómo del sentimiento de la utilidad privada, se pasa al de la pública y se cumple así la evolución del egoísmo al altruismo.” BUSTOS TOVAR, Eugenio de. Sobre el socialismo de Unamuno. Los antecedentes. Datos hasta 1892. CCU, XXIV, 218.

El texto merece sin duda que nos detengamos en él, empezando por observar el desdoblamiento que plantea entre la conciencia y la inconciencia. Ambos niveles, a su juicio, están invisiblemente vinculados en la conducta del ser humano, correspondiendo a la conciencia el egoísmo, y a la inconciencia, el altruismo. Lo que el pensador vasco desarrolla aquí es que lo conciente en el hombre es empujado por lo inconciente. Ahora bien, en ese tránsito, los valores que proceden del fondo inconciente, como la compasión o la caridad, revisten formas asimilables a lo que en el nivel conciente son el egoísmo y el interés. Así, el anhelo de inmortalidad, que en el nivel inconciente deriva del sentimiento altruista y desinteresado de comunión con el todo, en el nivel conciente asume la forma egoísta de recompensa en la vida de ultratumba como un fin individual. Más allá de esto, lo que el pensador vasco pretende subrayar aquí es la importancia de este tránsito por el nivel conciente y egoísta, por cuanto constituye la única vía de conexión con el nivel inconciente, que es donde reside el verdadero fondo moral del individuo. Allí tienen su raíz la compasión, la caridad, el desinterés, la virtud..., en definitiva, la “voluntad del ideal”, tal y como la concibe el joven Unamuno. Otro aspecto del texto citado que merece ser objeto de atención es el hecho de situar en el anhelo de inmortalidad el fundamento de su planteamiento ético, la “más elevada idealidad moral”, como ha puntualizado Nazzareno Fioraso.¹⁰⁹⁰ Desde ahí, vuelve a insistir además en que la moral es la madre de la religión, lo cual implica que el hombre bueno “cree con viva fe” porque es bueno, es decir, no es bueno porque tenga fe sino al contrario, porque es bueno, tiene fe. La bondad natural residiría, pues, en el nivel inconciente y altruista, y la fe religiosa, en el nivel conciente y egoísta. Tampoco la ética escapa a este tránsito, pues al intentar el ser humano fundar su conducta desde al nivel conciente (Unamuno lo llama “razonar su bondad”), lo hace desde el egoísmo.

¹⁰⁹⁰ “La vera moralità, quindi, si forma a partire dalla presa di coscienza che dopo la morte non c’è nulla. Infatti, la moral eche si fonda sulla vita nell’al di là finalizza la azzioni morali all’ottenimento di un premio (la vita eterna) e quindi l’azione non è, in termini kantiani, fine a se stessa ma soggetta ad un imperativo ipotetico, che la trasforma in un’azione egoistica in quanto mirata ad ottenere un vantaggio. C’è, quindi, da parte di Unamuno una condanna della finalità nell’azione morale, condanna che si perderà cogli anni, in quanto la prospettiva della vita dopo la morte diventerà l’unica possibilta di fondazione della doctrina etica. / La contraddizione è, probabilmente, solo apparente, in quanto la due prospettive possono coesistere: la morale fondata sul nulla dopo la morte si presenta come una morale utopica, mentre quelle egoistita di una vita nell’al di là appare una morale più umana. Quello che il giovane filosofo sembra proporre è che per ottenere la ‘più elevata idealità morale’ l’uomo dovrebbe rinunciare alla propria coscienza e rifugiarsi nell’istintualità, sede autentica della bontà dell’uomo. In questo modo Unamuno sembra riprendere la teoria rousseauiana del ‘buon salvaggio’, che però non chiarisce nel prosegno manoscritto, che continua con una descrizione dell’uomo in relazione all’etica fondata sull’al di l’a; in questo caso, però, vengono aggiunte delle caratteristiche relacónate all’incosciente ed ai problemi che la razionalizzazione della morale porta con sé...” FIORASO, Nazzareno. *El giovane Unamuno. Genesi e maturazione del suo pensiero filosofico*. Milano: Mimesis, 2008, p. 187.

Esto, dirá el vasco, lleva al ser humano a crear una “ideal egoísta”, pero que es alimentado desde el fondo inconsciente donde están arraigadas la compasión y el sentimiento altruista de comunión con el todo.

En el *Cuaderno XXXI*, fechado igualmente entre 1890 y 1891, Unamuno retomó estas mismas cuestiones en un texto titulado “Moral”, que comienza refiriéndose al tránsito de la “moral social” a la “moral individual”, entendiendo dicho tránsito como camino hacia el perfeccionamiento o hacia la idealidad moral.

La moral empieza por ser social, para acabar por ser individual. Brota del concurso de voluntades, de la necesidad de vivir en sociedad que pone en lucha el egoísmo con el altruismo. El día que el altruismo se hace innato, constitutivo del espíritu humano, sin sanción externa, necesidad interna, aquel día la moral es individual. Es perfecto el hombre que no puede querer el mal, en quien la virtud es orgánica, es hábito inquebrantable, aquel cuya esencia moral es ser virtuoso. (CXXXI, 17-18)

Según el pensador bilbaíno, ese mismo tránsito es el que marca a su vez el paso de la “religión social”, asumida como doctrina impuesta, a la “religión individual”, sentida como “necesidad interna”.¹⁰⁹¹ Desde ahí, vuelve a sostener que en el nivel conciente y egoísta, el hombre participa de la religión (“ilusión religiosa”, la denomina aquí) movido por las recompensas que le esperan en la vida de ultratumba, mientras que en el nivel inconsciente y altruista, lo que le mueve es hacer el bien desinteresadamente, en pos de la comunidad de la que se sabe parte. Así pues, es en ese fondo inconsciente donde está la posibilidad del perfeccionamiento moral del ser humano, la posibilidad del triunfo final de la “ley moral”.

Así es la conciencia, para un hombre que todavía vive de la ilusión religiosa, la conciencia es la compañera que le llevará al Paraíso, a ver a Dios, para un hombre maduro ya, espiritual, es la madre de sus buenas obras. En rigor, ninguno de los dos se engaña, la felicidad que el amor nos promete, ¿es algo más que el perpetuarnos sobre la tierra, hacer inmortal nuestro espíritu? Y ¿es el Paraíso más que la paz santa de una conciencia honrada? Hacerse moralmente bueno es hacerse sociable, es trabajar por la especie, es sentirse miembro vivo de la humanidad.

La ley moral es la del perfeccionamiento, [...] Es la ley que ordena vivir, y vivir para sí y para los otros, hacer algo más que pasar el tiempo, dejar producto útil, aumentar el legado santo de la humanidad. El hombre bueno se perfecciona, se hace mejor para con los demás, purifica y acrecienta la conciencia moral que le dejaron sus padres y lega a sus hijos una conciencia moral purificada y acrecentada, les da el capital que recibió de sus padres acrecentado por su trabajo, después de haber vivido de él y haber con él socorrido a los demás.

Unos hacen obra moral explicando ciencia, otros haciendo arte y aumentando las fuentes de goce humano, otros legando a la sociedad hijos bien educados y engendrados con cuerpo y espíritu sano, todos trabajando en la colmena de todos.

El egoísmo es el principio de los dolores humanos, de los odios, de las guerras, etc., el altruismo el principio de la caridad y la justicia; el hombre que vive combatiendo el egoísmo y cultivando en sí y en los demás el altruismo trabaja para el triunfo final, trabaja para matar el Dolor, para asegurar el reinado del Placer.

¹⁰⁹¹ “La religión es consuelo, es el mundo visto desde la conciencia moral, religión social, símbolo, doctrina cuando la moral es social, Dios que castiga y premia; religión individual, puro sentimiento religioso, aceptación de la necesidad interna, cuando la moral es individual.” CXXXI, 18.

La ley moral es la ley de la evolución social, la ley del perfeccionamiento de la especie, la que une a los hombres y fortifica la sociedad.

Cuando todas las voluntades se concierten, tendiendo todas a un fin, fin único para todos, la ley moral habrá triunfado. (CXXXI, 19-22)

Hay que tener en cuenta, por otra parte, que este triunfo de la “ley moral” exige que se impongan el desinterés propio y el sentimiento altruista para con todos, lo cual deriva de saberse parte íntimamente de una comunidad.¹⁰⁹² Ahí reside la dimensión eminentemente social del planteamiento ético del joven Unamuno, que va a fundamentarlo en lo que denomina “los dos grandes principios morales”:

Los dos grandes principios morales son la solidaridad humana y que todo hecho es indefinido en sus consecuencias, deja huella, es inmortal, no hay verdaderos accidentes.

Todos vivimos del capital colectivo, todos debemos trabajar por conservarlo y acrecentarlo. (CXXXI, 25-26)

En este *Cuaderno XXXI*, debemos subrayar también la importante matización abierta sobre el “egoísmo” desde la pregunta: “¿qué no es egoísmo?”¹⁰⁹³ Se refiere con ello nuevamente a la articulación entre lo inconciente y lo conciente, es decir, a que el egoísmo es necesario para formalizar el vínculo con el altruismo inconciente, tal y como ha sido el *modus operandi* de las religiones. Este planteamiento, además, lo continuó desarrollando Unamuno aquí en diálogo con los autores que parecen constituir sus principales referentes en ese terreno: Kant, Spencer y Stuart Mill.

La conciencia moral que pronuncia el imperativo categórico es el legado de la piedad de nuestros padres, es el capital que hemos heredado, capital formado con los beneficios de sus buenas obras. El bien obrar crea en el hombre el hábito de bien obrar, la virtud, y con los instintos primitivos egoístas legamos a nuestros hijos algo de la virtud que él acrecentará. La conciencia moral es en el hombre nativa, es la razón práctica que traemos al mundo, el instinto de bien obrar; es en la especie adquirida.

Mirada la cosa en el individuo, el kantismo es exacto; mirada en la especie es exacto el spencerismo, que incluye así al utilitarismo de Stuart Mill, el cual a su vez incluye el utilitarismo de Bentham. Y anima a toda la moral cristiana, que en Kant adquirió su complemento. En la moral cristiana había la moral teológica, puro utilitarismo simbólico, primitivo y grosero, el deseo del cielo, el miedo al infierno, la moral casuista que ha parado en la purificación del

¹⁰⁹² A este respecto, sostiene aquí: “Todo el que con pureza de intención trabaja desinteresadamente hace obra moral. / Puesto que el hombre vive de lo que le dan todos, la justicia pide que él dé a todos, este es el fundamento de todos los deberes. No basta no hacer al prójimo lo que no queremos que nos haga para así fundamentar la Voluntad única para todos, triunfo de la ley moral, es preciso dar todo lo que podemos producir ya que queremos que nos den todo. El que produce una idea grande y se la guarda es tan asqueroso como el onanista que priva de un placer al prójimo.” CXXXI, 22-23. A lo que añade más adelante: “El bien por acrecentar el bien, trabajar en la renta para aumentar el capital, hacer el bien para legarlo a nuestros hijos y perpetuarlo en la tierra. La obra útil queda. / El hombre va mejorando la tierra, roturando yermos, desecando pantanos infecciosos, uniendo ciudades, echando puentes, evitando abismos, embelleciendo y haciendo todo aprovechable. Lo mismo debe hacer en el orden moral, hacer toda obra humana aprovechable, aumentando placeres, purificándolos, evitando penas, matando egoísmos. Ser bueno es trabajar en el mundo moral.” CXXXI, 27.

¹⁰⁹³ “Cuando hablo de egoísmo entiéndase en su sentido restringido, porque en el más lato, ¿qué no es egoísmo? / El que trabaja por puro amor al trabajo algo ha de ganar, tiene que vivir, sin vivir no se puede trabajar, la vida es una necesidad, de su trabajo ha de vivir el hombre. ¿No es acaso justo que el hombre cobre en goces morales su trabajo moral? ¿No es justo que al trabajar en el bien común piense en la parte que de este bien común le toca?” CXXXI, 24-25.

utilitarismo hecha por Stuart Mill. Había además en la moral cristiana el sentido ascético, la pura moral de los místicos que ha acabado en Kant. Y Spencer, como en metafísica unió el empirismo de Locke al racionalismo de Kant, en moral ha unido Mill y Kant, haciendo ver que el bien produce el placer como el placer produce el bien. Hay que continuar la obra de Spencer.

La piedad de Schopenhauer no es más que la conciencia moral de Spencer, así como la ley de vida de Guyau es la ley de la evolución. (CXXXI, 27-29)

Otro asunto al que Unamuno dedica también unas páginas de este *Cuaderno XXXI* es el sentido “inmanente” de la moral. Parte para ello de que la teleología carece de sentido en la realidad trascendente, donde no hay fines. Sin embargo, en el terreno de la moral, la cosa cambia, pues la moral crea sus propios fines, constituyendo así una “teleología inmanente”, cuyo beneficiario es el hombre.

Objetivamente no hay fines, no existe causa final, las cosas no son *para* sino *por qué*, el teleologismo es falso en la realidad trascendente. Pero si no hay fines, la moral los crea, la obra moral consiste en dar finalidad a la vida y al universo, en obrar *para* y no sólo *por qué*. La teleología es inmanente, es la moral.

La moral, antes de afirmarse en sí misma, antes de asentar la teleología inmanente, buscó apoyo fuera de sí y creó la religión, que es una teleología trascendente, hay un Dios, Dios creó el mundo *para* su gloria, *para* servirle y cumplir su ley nos hizo, y *para* darnos su gloria si obramos conformes a su ley santa.

Cuando llegamos a obrar el bien *para* asentar el bien, para acrecentarlo y legarlo es cuando hacemos teleología inmanente.

[...] el trabajo humano consiste en dar finalidad a la naturaleza. Y la moral consiste en dar finalidad a las obras del espíritu y a toda obra en cuanto es obra humana. Hacerse virtuoso es dar finalidad a las obras del espíritu, es vivir en mañana y para mañana, es vivir para los demás, para los hijos. La obra del egoísta con él muere y es un accidente dañoso. Las obras de los egoístas se destruyen en general unas a otras, porque sus fines son fines que chocan y se destruyen. La obra del virtuoso, como concurre a la obra colectiva, en ella queda. (CXXXI, 29-31)

Como vemos, vuelve a repetirse el procedimiento. La moral tiene sus propios fines, pero necesita hacerse más próxima al ser humano. Para ello, acude a la religión con objeto de activar el egoísmo del hombre, necesario para poder acceder a su fondo inconsciente y altruista. El objetivo final es “dar finalidad a las obras del espíritu”, para que de ellas se beneficien las generaciones venideras. Ahí circunscribe este joven Unamuno la “obra del virtuoso”, en su incidencia en la “obra colectiva”. Así pues, el principal problema moral del ser humano, tal y como lo concibe aquí, radica en que parece incapaz de articular la conexión entre su fondo inconsciente y su conciencia, entre su altruismo y su egoísmo, de manera que este último es por lo general quien impera, haciendo al hombre sordo a los dictámenes de su fondo inconsciente, de su bondad natural. Por ello queda el ser humano aferrado al egoísmo y a la vanidad, tanto desde la religión como desde la ética.

Esto va a llevar a Unamuno por momentos al pesimismo moral, que emerge en algunos textos de juventud, como el cuento “Las tijeras”, publicado en *La Justicia*, el 27-II-1889. Los protagonistas son dos viejos ilustrados que se reunían cada noche en el

Café de Occidente para debatir sobre las miserias de un mundo donde, a su juicio, la mentira y la injusticia predominan sobre todos los valores. Entre las declamaciones de sendos personajes se hace latente el pesimismo moral a que nos estamos refiriendo, por ejemplo, cuando dice uno de ellos: “llegué a la ilusión desilusionado, harto en ayunas... ¡Se me había indigestado la esperanza!” (OCE, II, 534) En tales circunstancias, apostilla Unamuno desde la voz del otro contertulio, que la caridad es la única salida.

- ¡La caridad, don Pedro! ¡Los pobres necesitaban el pan, me dieron palabra de consuelo..., les cuesta tan poco..., las tienen para su uso! ¡Los ricos me echaron mendrugos..., les cuesta tan poco..., los habrían echado a los perros! Nadie me ha dado pan con piedad; sobre el pan del cuerpo, miel del alma. (OCE, II, 534)

La caridad, como anticipábamos unas páginas atrás, también juega un papel importante en este planteamiento ético del joven Unamuno, como prueba el que insista sobre este tema en el *Cuaderno XXXI*. En este caso, se apoya en dicha noción para volver a ilustrar la diferencia entre el hombre que desde la religión y la conciencia practica la caridad a cambio de una recompensa, y el hombre que la practica con puro desinterés, desde la inconciencia.¹⁰⁹⁴ Sin embargo, en otro texto de este mismo *Cuaderno XXXI*, la caridad recibe un tratamiento muy distinto. Se trata de un texto titulado precisamente “Caridad” y donde el pensador vasco, entonces en pleno acercamiento al socialismo, desestima la caridad por dos motivos. Primero, porque han sido diferenciados por la Iglesia los “deberes de caridad” de los “deberes de justicia”, cuando en el fondo son lo mismo. Y segundo, porque en esta coyuntura, la caridad se convierte en un medio de perpetuar la diferencia de clases, de mantener postergado al pobre en su dependencia de la limosna, rebajando así su dignidad y cerrando las puertas a sus escasas posibilidades de salir de la miseria.

El cristianismo, la religión de la caridad. El socialismo, la religión de la justicia.

Entre los primeros padres de la iglesia, la caridad era predicada como un deber de justicia, el rico debía dar porque no era suyo. Todo lo superfluo es un robo que se hace al necesitado.

Los moralistas que dividen los deberes en deberes de caridad y deberes de justicia no saben lo que se hacen. Todos los deberes son de justicia, dar limosna es dar a cada cual lo suyo.

Los ricos han perdido la caridad y los pobres la paciencia. Donoso Cortés.¹⁰⁹⁵ La caridad cristiana tal como hoy se practica es el medio de dominar el rico al pobre. Este depende de los sentimientos de aquel.

¹⁰⁹⁴ “Yo soy Dios, para fomentar el ejercicio de la caridad anuncio en mi celestial Gaceta premios en metálico y honores a quien más y mejores limosnas haga. Cuando vengan a recibir el premio no solo daré a aquel que habiendo leído mi Gaceta venció su codicia y dio limosna, sino que también, yo, que todo lo sé y escruto las conciencias, buscaré a aquel que sin conocerme ni conocer el anuncio de mi Gaceta ejerció por su placer la caridad. Pero sucede que aquel que sin conocerme la ejerció no necesita de mi premio, puesto que fue caritativo halló placer en serlo.” CXXXI, 23-24.

¹⁰⁹⁵ La cita que recoge aquí Unamuno pertenece a una carta de Donoso Cortés a María Cristina de Habsburgo (26-XI-1851), en la que dice exactamente: “Las clases menesterosas, señora, no se levantan hoy contra las acomodadas, sino porque las acomodadas se han resfriado en la caridad para con las

La caridad reglamentada. Los hospicios, centros de miserias y vergüenza, donde a todas horas le recuerdan al asilado que está allí por favor, no por derecho. Las conferencias de San Vicente de Paul. [...]

La caridad degrada a quien la recibe, la limosna rebaja. El mendigo se envilece, el pordiosero, que todo lo espera del favor, se enfanga.

[...] La lucha por la caridad. Luchan a rebajarse, a envilecerse. Un pueblo de mendigos es un pueblo vil, cabrón. La sopa de los conventos, ese horror asqueroso.

La caridad contra la justicia. [...]

Tienen razón los socialistas. De la caridad ni deben ni pueden esperar nada, es entregarles a los ricos. (CXXXI, 47-49)

Esta última tesis la mantendrá además Unamuno en su etapa socialista, mostrándose especialmente crítico contra las instituciones de beneficencia y las limosnas, y contra el “cristianismo hipócrita” que no persigue en la dádiva sino ganarse “un rinconcito en el paraíso”.¹⁰⁹⁶

Por otra parte, esta puesta en cuestión de la caridad contrasta con la fundamentación moral que desarrolla Unamuno en el mismo *Cuaderno XXXI* en torno a la “piedad”, que pasa a sustituir en cierto modo a la noción de “caridad”. La piedad, escribe aquí, cuenta con dos medios como son el “trabajo” y el “amor”, desde los cuales puede el ser humano elevarse moralmente a través de la transmutación del egoísmo y el altruismo en “virtud”:

Hay dos medios de piedad, dos verdaderas y grandes virtudes de que todas las demás arrancan, el egoísmo y el altruismo hechos virtud pura; son el trabajo y el amor. Cuanto más ve el hombre en el trabajo el fin de la obra y no el propio del operante es más perfecto su sentimiento; es más santo el hombre que al trabajar mira al aumento de ciencia, de belleza, de utilidad práctica que su trabajo dará al mundo que al lucro que con su obra se proporcione. Y lo mismo digo del amor, el que ve en la mujer la mujer y no la dote, ni sólo la belleza física, es más puro y santo en su amor. (CXXXI, 33-34)

Desde estas bases, fue Unamuno dibujando una suerte de idealismo ético, que vemos germinar en estos textos y que podemos entender como consecuencia de sus frustradas tentativas por volver a la fe católica. Por esa razón, a propósito de este mismo texto, deduce lo siguiente Cerezo Galán:

menesterosas. Si los ricos no hubieran perdido la virtud de la caridad, Dios no hubiera permitido que los pobres hubieran perdido la virtud de la paciencia.” DONOSO CORTÉS, Juan. *Obras completas*, vol. II. Madrid: BAC, 1946, p. 596

¹⁰⁹⁶ En el artículo “La limosna”, publicado en *La Lucha de Clases* el 24-II-1895, afirma en este sentido: “Es la limosna una de las armas de que se vale el rico para explotar al pobre. Con ella le convierte en lacayo y esclavo, con ella crea un ejército de reserva. / Las sociedades instituidas para dar limosnas, esas instituciones *benéficas*, son las armas más poderosas de la esclavización del pobre. [...] / No se trata con la limosna sistematizada de remediar la miseria, sino de mantenerla en aquel estado, punto y sazón en que sin ser peligrosa sea útil auxiliar a la explotación. [...] Hay que mantener el proletariado de que vive el burgués, no tan débil que no dé frutos y por el exceso de mal se exaspere, ni tan fuerte que se liberte. / [...] Es una *cría de la miseria*, y esas asociaciones, criaderos de pobres con todos los perfeccionamientos del arte de la ganadería. Se procura a la vez matar el hambre y los gérmenes de dignidad e independencia del pobre asistido, se le da pan a cambio de su libertad, de la más preciosa, de la interior, de la del alma, de la del sentimiento.” UNAMUNO, Miguel de. *Escritos socialistas. Artículos inéditos sobre el socialismo, 1894-1922* (edición e introducción de Pedro Ribas). Madrid: Ayuso, 1976, pp. 130-131.

Todo hace pensar que el inmenso hueco dejado en su alma por la pérdida de la fe religiosa tendió a rellenarse con una moral altruista y cosmopolita, de inspiración kantiana-spenceriana, que muy pronto funcionó como sucedáneo de la religión, en la misma medida en que era, en parte, secularización de principios religiosos.¹⁰⁹⁷

Estas reflexiones morales del joven Unamuno en torno al altruismo, la piedad y la caridad van a obtener su culminación en el cuaderno *Filosofía II*. Bajo el título de “Moral”, volvió a formular aquí un planteamiento ético en el que la resignación, la austeridad, la piedad y el altruismo se erigen en sus máximas morales fundamentales. El texto comienza con una crítica a la fórmula cristiana “ama al prójimo como a ti mismo”, en la que, según Unamuno, se compendia el egoísmo humano. Como alternativa a dicha fórmula, plantea esta otra: “amar al hombre en ti y en el otro”. Eso constituiría lo que él entiende como la base del “verdadero altruismo”, un sentimiento de comunión con el todo, que traza el camino hacia el perfeccionamiento y la idealidad moral: “El perfeccionamiento moral camina a eso, a ‘ama al hombre’, no al prójimo, que como tal se opone a mí, al hombre en el que somos uno mi prójimo y yo.” (FII, 38) Dicho perfeccionamiento ha de completarse, según el pensador vasco, con la resignación y la piedad, a las que nos conducen simultáneamente la crudeza de la realidad y los sueños de la idealidad.

Y sobre todo, “resígnate”. La resignación como el fruto moral del determinismo y la piedad del sentimiento altruista. La realidad produce la resignación, la idealidad la piedad. Entre las dos, forman la fecundidad moral. La resignación sola lleva al optimismo, la sola piedad al pesimismo. (FII, 38)

En este cuaderno, Unamuno también se ocupó de la contraposición entre el egoísmo y el altruismo, que acertó a expresar aquí a partir de la doctrina de Malthus, según la cual, “el hombre está condenado a una lucha perpetua entre dos necesidades igualmente profundas: el amor y el hambre.” (FII, 39) Desde ahí, ilustra la lucha igualmente perpetua que tiene lugar “entre el altruismo (que brota del amor) y el egoísmo (hijo del hambre).” (FII, 39) Ambos términos, por tanto, aparecen de nuevo como necesarios, si bien Unamuno invoca sobre todo al amor y al altruismo, y con ellos, nuevamente a la resignación y la austeridad: “Aceptar el amor y los dolores que trae consigo. Amor y resignación, y no hartazgo y satisfacción.” (FII, 39) No será esta, además, la última formulación en este cuaderno de la contraposición entre el egoísmo y el altruismo, que reaparece unas páginas más adelante, subrayando el pensador vasco la estrecha relación entre ambos términos en tanto que tránsito de lo inconciente a lo conciente, como ya vimos en cuadernos anteriores: “En lo subconciente radica el placer

¹⁰⁹⁷ CEREZO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 203.

de la pura contemplación, el origen del arte, como en lo subconsciente radica el altruismo. De lo subconsciente pasa a la conciencia.” (FII, 45)

Por último, en *Filosofía II* encontramos también una nueva formulación de la relación entre la ética y la moral, cuando escribe Unamuno: “El fin de la ética es la moral o norma de la conducta, el de la estética el arte, el de la ciencia la pedagogía. La ciencia sirve para ser aprendida y enseñada, ésta es su verdadera utilidad.” (FII, 22) De este modo, entiende aquí la ética como explicación y fundamentación de la “conducta moral” en la misma línea que en cuadernos anteriores.

La ciencia solo es una reconstrucción de la realidad y explicarse un hecho es reproducirlo mentalmente en su evolución y hacer que como representación educada se vuelva a formar en nosotros.

Tiene cada individuo su conducta moral, y la ética ni produce ni guía esta conducta sino que la explica. (FII, 7)

Con esto, damos por concluido nuestro análisis de las reflexiones morales del joven Unamuno que, como hemos podido ver, anticipan algunos aspectos de su planteamiento ético de madurez, sobre todo, en relación a su defensa de la libertad, la austeridad, el altruismo y el sentimiento de comunidad con el todo como bases de lo que él entendía por “idealidad moral”. Eso sí, insistimos que se trata de nociones y plantamientos en estado germinal, que variarán ostensiblemente a lo largo de su desarrollo, conforme el pensador vasco alcance su madurez intelectual.

III.2.2.9. Pedagogía

La enseñanza, como sabemos, ocupó un lugar central en la vida de Unamuno, pues a ella se dedicó desde las tarimas de la Universidad de Salamanca de 1891 a 1934, viéndose su labor docente interrumpida tan solo durante su destierro, entre 1924 y 1930. Su estreno como profesor, sin embargo, tuvo lugar en Bilbao, como ya vimos. Tras culminar sus estudios universitarios y regresar de Madrid, el joven doctor se dedicó a impartir lecciones particulares, tanto a domicilio como en su habitación de la calle de la Cruz, siendo sus alumnos los hijos de la creciente burguesía bilbaína y algunos extranjeros que entonces residían allí. Poco después, en torno a 1885, ejerció como profesor sustituto en diferentes centros escolares de Bilbao, como el Colegio de San Antonio, donde impartió las asignaturas de Latín y de Psicología, Lógica y Ética, el Colegio de San Nicolás, donde dio clases de Retórica, Poética y Matemáticas. La siguiente oportunidad le llegó durante el curso 1890-91, para el cual fue contratado por el Instituto Vizcaíno de Bilbao como profesor sustituto de Latín. A partir del curso

siguiente, tras ganar las oposiciones, ya ejercería desde su Cátedra de Lengua Griega de la Universidad de Salamanca.

En este capítulo, vamos a profundizar sobre las reflexiones pedagógicas que suscitaron al joven Unamuno su experiencia en uno y otro lado del aula, pues antes que profesor, obviamente, había sido alumno. Antes de entrar ahí, sí convendría mencionar que el problema de la enseñanza era entonces una cuestión candente en España, debido a la alta tasa de analfabetismo en comparación con el resto de países europeos, a la baja cualificación del profesorado y a los escasos avances desarrollados en el sentido de una modernización de la enseñanza. Todo ello provocó la aparición, desde mediados del siglo XIX, de un arduo debate en torno al cuestionado sistema educativo español. En el mismo, participaron políticos, profesores e intelectuales como Giner de los Ríos, Joaquín Costa, Adolfo Posada, Alfredo Calderón o el propio Unamuno, que vieron en el “problema pedagógico” una de las aristas del denominado “problema de España”.

Las primeras referencias de Unamuno a dicha cuestión las encontramos en el *Cuaderno XVII*, donde desplegó una severa crítica al sistema de enseñanza español. Comenzaremos, no obstante, por un fragmento en el que incide en la radical importancia que para el ser humano entraña la educación, entendiendo esta como instrucción del pensamiento hacia el bien:

El hombre es lo que le hacen, no hay más moral provechosa que una buena educación. Enseñar al joven a bien pensar es enseñarle a bien querer y bien obrar, que el que bien entiende y ve claro siempre será un hombre honrado.

Una buena educación que forme una razón práctica clara y severa, una buena higiene y respeto a la ley hacen al hombre bueno. (CXVII, 89)

La mayor parte de las referencias a la enseñanza de este cuaderno, sin embargo, apuntan a su crítica del sistema educativo español, que Unamuno ejecuta desde su propia experiencia docente en el Colegio de San Antonio de Bilbao. A partir de aquella experiencia, desarrolla aquí una severa crítica que abarca desde la primera enseñanza al nivel universitario.

Me acaban de contar un caso que me ha producido disgusto, horror, asco y lástima a la vez. Me han dicho de uno de los señores profesores de latín de este instituto que hacía aprender a sus discípulos de memoria todas aquellas listas de verbos irregulares (!!) que trae el Sr. Raimundo Miguel en su endiablada gramática.¹⁰⁹⁸ Y con una verga en la mano les castigaba al

¹⁰⁹⁸ Raimundo de Miguel y Navas (1816-1878). Graduado en Filosofía y Teología en el Seminario de Burgos, ejerció a lo largo de su carrera como preceptor de Humanidades y como catedrático de Retórica y de Latín, dejando una notable obra dedicada a la lengua y a la literatura latinas. Unamuno se refiere aquí a su *Gramática teórico-práctica de las lenguas latina y castellana*, que fue empleada para uso docente durante el siglo XIX en escuelas de instrucción primaria y en institutos de bachillerato. El propio Unamuno manejó este libro siendo niño, según confiesa en *Recuerdos de niñez y mocedad* (1908): “¡Qué hermosas tardes perdí revolviendo aquel tomo del Diccionario de Raimundo Miguel y perdiendo en él mi vista! Nos poníamos a fatigar nuestro espíritu sobre el maldito Diccionario...” OCE, VIII, 135.

menor tropiezo. ¡Ignorante, bárbaro y estúpido! Su cabeza sí que es irregular. Imposible parece que todavía pague el estado a profesores de este jaez, dómínes antiguos orgullosos y majaderos, [...] Tontos de capirote que ni saben ni sabrán jamás lo que es ciencia, y hablan por boca de ganso o mejor de borrico de las bellezas clásicas. ¿Qué saben ellos ni lo que es belleza, ni lo que es clasicismo? [...] Estoy sufriendo horriblemente entre esta miseria por no poder gritar y desenmascarar a estos miserables calabacines. Si se penetrara en el fondo de la enseñanza pública y oficial en España. Está entregada toda ella a espíritus cobardes y encogidos, gentes vulgares y rutinarias, cuya vida es vegetar, mulleras vacías.

En la segunda enseñanza, escolásticos puros o mestizos, con resabios krausísticos o de cualquier clase, sin sentido común ni discernimiento; y en la enseñanza superior o universitaria, o ortodoxos necios o heterodoxos estúpidos y cargantes de impiedad vulgarísima y sin fruto. De la enseñanza primaria vale más no hablar.

Mucho hablar del sacerdocio del magisterio. ¡Vaya un sacerdocio!

Aprenden los jóvenes una balumba de inutilidades y cosas viejas, llegan a caer en sus manos ciertos libros modernos, oyen mil cosas nuevas y esta semilla en aquel terreno no preparado para ella da por fruto monstruosidades, y luego culpan a la impiedad reinante, al filosofismo moderno. ¡Generación de pedantes! Nos educan en el siglo yo no sé cuantos y nos encontramos de repente en el XIX. ¡Nos trabajan para recibir cebada, y luego echan trigo! No nos educan para hombres de este tiempo. ¡Un bachiller! Es cosa de pararse a pensar en ello. ¿Qué ha aprendido de nuevo? ¿Qué sabe? ¿De qué le sirve?

Después de recibir el tal grado debían los graduandos hacer examen de conciencia y examinar qué es lo que han progresado. El desaliento se apodera del ánimo, la tristeza le posee y mira con pesar los más bellos y mejores días de su vida perdidos entre tejer y destejer y amontonar en la cabeza mil cosas absurdas e inútiles. De aquí procede la temible semi-ciencia, monstruo el más dañino y peste la más inmunda, de aquí todo mal y todo desorden y si la sociedad padece es porque la educan para padecer. (CXVII, 1-4)

Como vemos, Unamuno critica aquí, entre otras cosas, el habitual uso de la violencia física que algunos profesores de la época empleaban como método de enseñanza. No obstante, el centro de su crítica se dirige al tipo de enseñanza libresca y memorística en que se apoyaban la mayoría de los profesores y que estaba amparado por el sistema educativo español mismo. Se trata de algo que enconaba su ira, como podemos apreciar en el brusco lenguaje que utiliza en el texto citado. Esta enseñanza libresca y memorística, por otra parte, estará siempre en el blanco de sus críticas pedagógicas.¹⁰⁹⁹ Ya entonces era Unamuno consciente de que la labor de un profesor se debe orientar a despertar vocaciones y a espolear el espíritu de los jóvenes, más que a atorarlos a base de acumulación de datos inconexos. En este sentido, se queja de los excesos historicistas de este modelo de enseñanza, que orientaba la mirada de los alumnos casi exclusivamente hacia el pasado, atosigándoles con datos relativos a tiempos remotos y haciéndoles perder con ello el norte de su propio tiempo, cuando el verdadero sentido de la enseñanza debería consistir en formar individuos para enfrentarse a las circunstancias que en suerte o en desgracia les tocasen vivir. Tales premisas pedagógicas, sin embargo, no reinaban entre los profesores que conformaban

¹⁰⁹⁹ Vaya como ejemplo el artículo “Las Universidades” (1898), donde escribe: “En general, la enseñanza puramente libresca, produce como resultado inapetencia intelectual en los jóvenes. Salen estos de las aulas miopes de la mente,...” UNAMUNO, Miguel de. *Política y Filosofía. Artículos recuperados (1886-1924)* (edición de Diego Núñez y Pedro Ribas). Madrid: Fundación Banco Exterior, 1992, p. 60.

el sistema de enseñanza pública de España en esta época. De ahí la indignación de Unamuno y la sarta de insultos que espeta aquí a estos, tanto a los de la Segunda Enseñanza, a los que califica de “escolásticos”, “sin sentido común ni discernimiento”, como a los de la Enseñanza Superior, a lo que tacha “ortodoxos necios o heterodoxos estúpidos”. Conviene subrayar, además, que el pensador vasco no exime de estas acometidas a la minoría liberal y krausista de la universidad española, que también es objeto de sus ataques, aunque en menor medida que la mayoría conservadora y escolástica dominante.¹¹⁰⁰ El problema de fondo de este sistema educativo consistía, según la crítica de Unamuno, en que en España predominaba una “enseñanza elemental” y sin unidad, frente a la cual, él proponía una “enseñanza fundamental”, cuya unidad lógica había de extenderse a unas líneas generales bien definidas y orientadas a dotar a los estudiantes de una sólida estructura de conocimiento. La intención del joven profesor vasco apuntaba, en suma, a preparar al alumno para convertirlo en un receptáculo de ideas, en lugar de dedicarse a amontonar en él multitud de datos e ideas sin orden ni unidad para que al poco tiempo se diluyan sin dejar rastro.

La enseñanza peca por ser de puro elemental nada fundamental, y yo tengo para mí que no hay mejores elementos que los fundamentales.

Toda enseñanza llamada elemental es una colección de reglas vanas y hechos sin trabazón ni enlace que nada enseñan ni para nada sirven.

A mí me enseñaron unas llamadas matemáticas que no eran otra cosa que unos cuantos teoremas de ningún valor para mí ni para mis condiscípulos, teoremas que se olvidan como se aprenden pues no se ve en la tal enseñanza ni lógica, ni unidad, ni enlace. [...]

Creo sería mejor dar a la enseñanza más unidad, más extensión y menos comprensión y ceñirse a líneas generales, pero estas bien determinadas y desenvueltas; esto es lo que quiero decir con que sea más fundamental.

Si dicen que la inteligencia del joven no está para eso se equivocan y no saben lo que se traen entre manos.

La enseñanza no puede ser otra cosa que preparar la base, labrar el molde que ha de recibir las ideas, y de ninguna manera amontonar en pelotón unas ideas y otras sin concierto ni regularidad.

Así es como saca el joven una cabeza llena de mil ideas confusas y mal ordenadas. (CXVII, 8-9)

Cerezo Galán ha sido de los pocos investigadores que han hecho hincapié en la importancia de esta reflexión pedagógica del joven Unamuno, subrayando la pertinencia de los ataques que en este *Cuaderno XVII* arrojó sobre “la enseñanza libresca y rutinaria, memorística y pasiva, fundada en un principio autoritario por personas carentes de prestigio”, y suscribiendo su propuesta de reforma pedagógica hacia “una

¹¹⁰⁰ A este respecto, ha precisado Paolo Tanganelli que “estas filípicas privilegian, como blanco, a los escolásticos, pero no desdeñan alguna que otra referencia al pedagogismo krausista...” TANGANELLI, Paolo. *Hermenéutica de la crisis en la obra de Unamuno entre finales del siglo XIX y comienzos del XX: la “crisis del 97” como posible exemplum de la crisis finisecular*. Tesis Doctoral, Universidad de Salamanca, 2000, p. 85.

enseñanza más unitaria y fundamental, más intensa y cualitativa que farragosa y cuantitativa.”¹¹⁰¹

Sobre estas cuestiones en torno a la enseñanza, Unamuno volvió a prodigarse en el *Cuaderno sin título*, escrito entre 1890 y 1891, es decir, antes de alcanzar la Cátedra de Lengua Griega de la Universidad de Salamanca, y cuando ya contaba con una cierta experiencia docente a sus espaldas tras ejercer en diferentes centros de enseñanza bilbaínos. De cara al asunto que nos ocupa, este cuaderno alberga dos borradores de un artículo que tenía pensado titular “Examen de conciencia bachillera” (CXVII, 13-14 y 32-42).¹¹⁰² Parte aquí don Miguel de una evocación de sus años como estudiante, en la cual declara cómo su entusiasmo inicial por el estudio fue diluyéndose entre conceptos y teorías muertas, hasta traducirse en un total desencanto.¹¹⁰³ En ese sentido, habla de los efectos que sobre él surtió aquel sistema de enseñanza como “obra negativa”, desde la sensación de haber perdido un tiempo precioso en su tránsito por la escuela y el bachillerato. Llama la atención, asimismo, que antes que atacar al sistema educativo español en sí, Unamuno arremeta directamente contra la primera enseñanza, haciendo recaer la mayor parte de la culpa en los maestros, a los que juzga aquí con severidad:

Ni yo ni nadie sabe nada..., ni se sabrá mientras haya maestros en el mundo... La culpa de la ignorancia la tienen los maestros, los verdugos de la niñez... ¿Que se mueren de hambre? Bueno, ¡pues que se mueran! No merecen más... Ellos tienen la culpa de todo... Un maestro o un fonógrafo, ¿qué más da? Aprenden de memoria cuatro imbecilidades y las repiten a los niños... ¡Sandeces, nada más que sandeces! [...] Cuando yo entré a la escuela escribía algunas letras..., es decir, las dibujaba, las había aprendido en casa, yo solo... ¿Pues creará V.? El bárbaro del maestro me tuvo haciendo palotes yo no sé cuanto tiempo... ¿Y por qué? Porque el majadero de su maestro hizo con él eso, y él se diría: yo me he fastidiado, ¡fastídate tú!

¡Sí señor! ¡Lastre, lastre, y nada más que lastre! Me llenaron de pedruscos, y si quiero subir a eso que V.V. llaman puntos de vista elevados, hay que echar todo el lastre... ¡La escuela! ¡La escuela! El maestro enseña majaderías, los compañeros porquerías.

Me enseñaron gramática, ¿cree V. que hablaba mejor? ¡Mentira!

Nos prostituyen el espíritu.

Yo tenía afición al estudio, amaba la ciencia..., por eso me suspendieron en más de una asignatura. (CST, 35-37)

¹¹⁰¹ CEREZO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 136.

¹¹⁰² A juzgar por los artículos de juventud recuperados hasta la fecha, dicho artículo no llegó a ser publicado, al menos con este título. Sin embargo, parte de los contenidos de ambos borradores reaparecieron en las series de artículos “Tiempos antiguos” y “Tiempos medios”, que publicó en *El Nervión* entre 1891 y 1892. Cfr. EREÑO ALTUNA, José Antonio. “Tiempos antiguos” y “Tiempos nuevos” (1891-1892) de Unamuno, o la primera redacción de *Recuerdos de niñez y mocedad* (1908). *Letras de Deusto*, enero-marzo 1999, n° 82, vol. 29, pp. 239-275.

¹¹⁰³ “Y rico con todo esto, salí con la persuasión de no haber hecho más que obra negativa, que ni la historia podía ser reyes y batallas, ni el arte museo arqueológico de palabrotas feas, ni el espíritu tablero de ajedrez, ni la conciencia archivo de fórmulas, ni la medida de las cosas un tablero lleno de signos, ni la naturaleza flores secas, pedruscos y paja envuelta en pelajes raros. No, debía de haber algo más, la vida, lo que no enseña toda esa monserga, toda esa muerte, la vida, la vida. Y hoy me he convencido de que el latín vive, no es lengua muerta, vive en sus hijas, de que viven las generaciones pasadas en nosotros, de que vive el arte y la retórica es muerta, de que el espíritu palpita de vida, vive la conciencia y vive el mundo, hasta el pedrusco, todo vive.” CST, 34-35.

Haciendo un inciso, en el artículo “Un asunto que merece pensarse”, publicado el 30-XII-1892 en *El Nervión*, Unamuno también dedicó unas notas críticas a la situación de la enseñanza primaria en España, incidiendo en su estado “deplorable” y en la escasa importancia que se le concedía a nivel social.

El estado de esta última en España es tan deplorable como el de cualquier otra enseñanza, pero resulta mucho más por los terribles efectos de la acción de sus deficiencias.

[...] Este lastimoso estado se debe a que ni la conciencia pública tiene idea de la importancia de la primera enseñanza, ni la tienen muchos que a ella se dedican, ni los padres saben lo que es educar bien a un hijo...¹¹⁰⁴

En cuanto a la segunda enseñanza, Unamuno recrea en este “Examen de conciencia bachillera” su paso por el bachillerato, deteniéndose en la mayor parte de las asignaturas cursadas (Latín, Geografía, Historia, Retórica, Matemáticas, Psicología, Lógica, Moral, Historia Natural, Física...) y dedicando a cada una de ellas un comentario crítico cargado de ironía.¹¹⁰⁵ No obstante, el principal blanco de su crítica aquí son los profesores, en especial, los que impartían las asignaturas de Latín y Castellano, y de Psicología, Lógica y Ética. A propósito de los primeros, escribe: “los profesores de latín hacen del latín alcahuetería...” (CST, 38) Coincide, además, que Latín y Castellano era una de las asignaturas que él mismo impartía entonces en el Instituto Vizcaíno de Bilbao. En cuanto a la de Psicología, Lógica y Ética, centra su crítica en el profesor de la misma en dicho Instituto, Julio Guiard, que había sido su contrincante unos años atrás en las oposiciones por esa Cátedra, resultando vencedor. Quizás de esa derrota derive la cierta inquina con que Unamuno se refiere a él en dos textos de este cuaderno. En el primero, transcribe un fragmento de una lección de Julio Guiard, que juzga del siguiente modo: “Quien tal enumeración de sandeces enseña está juzgado. Aquí falta coherencia, método, sentido, fin, objeto, sentido común y conocimiento de la materia.” (CST, 27) En el segundo, añade: “Guiard le llama programa a lo que no es más que una sarta de embutidos retórico-pedantescos.” (CST, 30) Poco tiempo después, sin embargo, se referirá a él en un tono laudatorio desde un artículo titulado “Julio Guiard”, que publicó el 22-XII-1891 en *El Nervión*, a raíz de la prematura muerte de este en diciembre de 1891.¹¹⁰⁶ Más allá de estos ataques particulares, la crítica del joven Unamuno apuntaba a que lo único que interesaba a los

¹¹⁰⁴ UNAMUNO, Miguel de. *Escritos socialistas. Artículos inéditos sobre el socialismo, 1894-1922* (edición e introducción de Pedro Ribas). Madrid: Ayuso, 1976, p. 71.

¹¹⁰⁵ Por ejemplo, cuando se refiere a la asignatura de Retórica, escribe: “Iba a entrar en el mundo del arte, de la belleza, a aprender el secreto del placer. ¿Y qué? Metabalesis, polipote, antimetábole, colección de nombres feos. Eso es el arte.” CST, 32.

¹¹⁰⁶ Cfr. p. 219, nt. 469.

profesores en España era “cobrar su sueldo”, sin detenerse a reflexionar sobre el sentido de lo que estaban enseñando, es decir, sobre el sentido de las ciencias en relación a las necesidades de los alumnos, cuando esto debía ser lo primordial. Esto explica que el resultado de la segunda enseñanza en él lo interpretara como una “corrupción” del espíritu.¹¹⁰⁷ Habla incluso de una prostitución de la inteligencia, reivindicando frente a la concepción pragmática de la educación imperante en España, un modelo educativo orientado hacia el “saber” como “necesidad de espíritu”:

Y así han prostituido la inteligencia, creemos que la ciencia sirve para algo, sirve para comer... Y no sabemos que es lo más útil porque no sirve para nada...

- ¿Para nada?

- Sí, para nada de lo que creen los maestros... No sirve para hacer dinero, ni para dar brillo, ni posición, ni para consolar al hombre..., para nada de eso. No sirve más que para saber...

- Pero saber..., ¿para qué?

- ¿Para qué? ¿Para qué? Las cosas grandes no tienen para qué. La ciencia es como la naturaleza, no hay causas finales en ella. Es una necesidad... una necesidad del espíritu..., y han hecho de ella un vicio, una porquería, una lujuria espiritual..., y de nosotros unos imbéciles... (CST, 39-40)

Sobre esta misma crítica, por otra parte, volverá Unamuno en la serie de artículos “Tiempos medios”, donde habla de “nuestra desastrosa instrucción pública” y de la “organización impenable de nuestra enseñanza”, culpando de ello al hecho de que continuaran vigentes “nuestras deplorables tradiciones escolásticas”.¹¹⁰⁸

La importancia que estas reflexiones pedagógicas adquirieron en el horizonte intelectual del pensador vasco en estos momentos queda constatada también en algunas cartas de esta época. Vaya como ejemplo la que dirigió a su amigo Juan Arzadun el 18-XII-1890, en la que se palpa la indignación que sentía ante el sistema educativo español y vuelve a señalar como responsables del fracaso de dicho sistema a los maestros. Los califica incluso de “verdugos de la niñez” y “ganapanes de la educación”, en el sentido anteriormente mencionado de que solo les interesaba cobrar el sueldo y de que corrompían a la juventud, dilapidando la frescura del niño y anulando sus cualidades más aprovechables. Eso llevó a Unamuno, por otra parte, a pensar en sus futuros hijos, concluyendo que no los entregaría a tan nefasto sistema, sino que él mismo se haría cargo de su educación.

¡Pobres niños! ¡Tan llenos de vida, henchidos de todas las pasiones, todas aprovechables, todas! [...]

Pero les matan, les cubren la inteligencia con una costra de necedades, la imaginación con flores secas, el corazón con preceptos. ¡Lo más horroroso que hay: el precepto!

¹¹⁰⁷ “Me metieron al instituto... Allí sí que me corrompieron.” CST, 38.

¹¹⁰⁸ EREÑO ALTUNA, José Antonio. Tiempos Antiguos y Tiempos Medios (1891-1892) de Unamuno, o la primera redacción de *Recuerdos de niñez y mocedad*. *Letras de Deusto*, enero-marzo 1999, nº 82, vol. 29, pp. 257 y 271.

El día que yo tenga hijos, si los tengo algún día, no irán al colegio; yo les enseñaré todo lo que sé y hasta lo que no sé. Yo les haré dibujos, yo mismo escribiré lo que han de leer: cuentos, lecciones, explicaciones, todo.¹¹⁰⁹

Podemos deducir de aquí que Unamuno concebía la educación, es decir, la formación de un ser humano como “la obra de arte más delicada y gloriosa”. Por ello insiste en su negativa a dejar la formación de sus hijos “en manos de maestros imbéciles”, que no harían sino corromper su virginal espíritu y ahogar la frescura de su imaginación.¹¹¹⁰ Sin embargo, tales consideraciones no acabaría llevándolas a cabo y, finalmente, entregaría la educación de sus hijos a las escuelas, si bien él mismo se ocupó en seguirla de cerca.

Abriendo aquí un paréntesis, cabe mencionar que en la novela *Amor y pedagogía* (1902), Unamuno llevó al terreno de la ficción esta tentativa suya de ocuparse de la educación de sus hijos; tentativa que en la novela desemboca en fatales consecuencias. El personaje don Avito Carrascal, al igual que pretendía Unamuno en el texto que acabamos de ver, se negaba a entregar a su hijo Apolodoro al nefasto sistema de enseñanza oficial, aunque finalmente, siguiendo los consejos de su amigo el filósofo don Fulgencio, decidió compaginar una doble instrucción.¹¹¹¹ El joven Apolodoro recibió así de su padre una formación estrictamente fiel a los parámetros de la ciencia pedagógica, cuya consecuencia fue una seca y formularia visión de la vida, desde la que el joven lo reducía todo a moldes científicos. El primer varapalo que le acarreó esta educación fue el fracaso amoroso, que vino seguido del fracaso literario, resultando motivados ambos fracasos por la maquiavélica intervención paterna, que pretendía alejar al joven de todo sentimiento y encerrar su visión en los estrechos límites de la razón y la ciencia. Al final, pese a la intervención del poeta Hildebrando Menaguti, que intentó liberarlo de esas terribles cadenas,¹¹¹² Apolodoro acabó precipitándose a la tragedia, pues su mal ya no tenía remedio, ya que habían hecho de él irremisiblemente “un desgraciado”.¹¹¹³ El “candidato a genio”, a quien la pedagogía había hecho un miserable, finalmente dimitió de la vida. Con este trágico final de la novela, ponía

¹¹⁰⁹ UNAMUNO, Miguel de. *Epistolario americano (1890-1936)* (edición, introducción y notas de Laureano Robles). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1996, p. 30.

¹¹¹⁰ “No sabes las ganas que tengo de coger a un niño por mi cuenta, desde que nace, sin que nadie pueda ponerme trabas, y hacerlo yo, enseñarle yo, a querer, a sentir, a pensar. [...] Es la educación tan detestable que da horror.” *Ibidem*, p. 32.

¹¹¹¹ “es terrible la escuela. ¡Qué cosazas trae de ella! / [...] ¡Le están enseñando antropomorfismo! [...] Decididamente, tengo que intervenir ya, y aunque vaya a la escuela, instruirle yo.” OCE, II, 349.

¹¹¹² “tu progenitor te ha empapado de ciencia, de esa infame bazofia que con la religión es la causa de nuestra ruina.” OCE, II, 381.

¹¹¹³ “¡Qué me va a pasar, don Fulgencio! Me pasa que entre usted y mi padre me han hecho un desgraciado, muy desgraciado: ¡yo me quiero morir!” OCE, II, 383.

Unamuno sobre la mesa las fatales consecuencias de una educación adherida en exclusiva a un modelo científico y racionalista, y que no diese cabida ni al sentimiento ni a la libertad, planteando como contrapartida que toda formación ha de consistir en espolear el ánimo del alumno para que se encamine libremente hacia su vocación.

Volviendo sobre los textos de juventud relativos a la pedagogía, una parte central la ocupan los programas que presentó a las diferentes oposiciones a que concursó en estos años. De esos documentos podemos inferir, además de una crítica a los sistemas de enseñanza de la época, los principios a los que el mismo Unamuno pretendía atenerse como docente. Así, tanto en su programa de Psicología, Lógica y Ética como en los de Latín y Castellano, se percibe en qué medida se sabía llamado a la modernización de la enseñanza desde las nuevas metodologías imperantes en el resto de Europa. En ello debió tener mucho que ver su proximidad con el positivismo. Desde ahí, la actitud de Unamuno ante tales metodologías apuntaba a integrarlas en sus programas, aunque sin hacer tabula rasa de lo antiguo.¹¹¹⁴ Este afán de modernización educativa se percibe ya en su programa de Psicología, Lógica y Ética, especialmente en el bloque de Psicología, donde superpone los adelantos de la “moderna psicología” a los obsoletos procedimientos escolásticos. En el bloque de Lógica, en cambio, sus escasos avances en la modernidad y su raigambre antigua obligaban al profesor a atenerse a la metodología ya definida por griegos y medievales. No obstante, donde mejor se percibe la propensión de Unamuno a modernizar y dar un nuevo sentido a la enseñanza, más que en lo relativo a cada disciplina, es en el espíritu que, según establece aquí, debía guiar a la enseñanza misma. En este punto, la influencia del krausismo y el institucionismo, que conoció durante sus años de estudiante en la Universidad Central, resulta claramente visible. Así, en el cuaderno donde está recogido el programa de Psicología, Lógica y Ética, podemos leer en uno de los añadidos que le fue incorporando: “Con el método impositivo sólo se consigue que los caracteres pasivos y sin originalidad acepten a ojos cerrados, que los activos y originales, por reacción contra lo dogmático, caigan en lo contrario.”¹¹¹⁵ De este modo, el joven profesor vasco se posicionaba frente a los métodos educativos tradicionales, basados en la imposición y que no dejaban lugar a la libre espontaneidad del aprendizaje. En esta misma línea, escribe unas páginas más adelante: “El fin de la enseñanza, dar que pensar, no dar

¹¹¹⁴ “En la enseñanza se debe procurar unir al pasado el porvenir, enlazar las antiguas escuelas a las modernas.” EREÑO ALTUNA, José Antonio. Cronología y programas de las oposiciones de Unamuno. *Letras de Deusto*, enero-marzo 2001, nº 90, vol. 31, p. 204.

¹¹¹⁵ UNAMUNO, Miguel de. *Programa de Psicología, Lógica y Ética*, p. 61. CMU, caja 68/13.

pensado.”¹¹¹⁶ Vuelve a insistir, pues, como hemos visto en los cuadernos de notas, en las debilidades de un sistema educativo que privilegiaba el aprendizaje memorístico en lugar de espolear el pensamiento. De ahí que anote unas páginas más adelante: “En la enseñanza científica se deben dejar libres ciertas cuestiones, cuando más exponer lealmente los datos del problema o las soluciones diversas que de él se han dado.”¹¹¹⁷ En definitiva, para este joven Unamuno, que se muestra ya heredero del espíritu socrático, “la enseñanza debe ser polemística”.¹¹¹⁸

Esta tendencia a la renovación y modernización de la enseñanza resulta igualmente visible en los programas de Latín y Castellano. No olvidemos que Unamuno había tenido la oportunidad en Madrid de ponerse al día en los últimos avances de los estudios lingüísticos y filológicos. Partiendo de ahí, aboga en estos programas por una necesaria modernización de la enseñanza de la lengua, que debía pasar por la aplicación metodológica de los recientes avances de la lingüística y la ciencia filológica.¹¹¹⁹ En ese sentido, afirma que “en provecho de la misma enseñanza se debe abandonar para el estudio de lenguas el antiguo método y entrar en el moderno.”¹¹²⁰

Por otra parte, si nos acercamos a estos programas en conjunto, vemos que uno de los objetivos centrales a que aspiraba Unamuno con este renovador modelo pedagógico era fijar las nociones básicas de las materias a impartir, sin olvidar por ello la parte histórica y erudita de las mismas. A su juicio, esa es la meta última a que ha de aspirar la enseñanza en el bachillerato. En este sentido, dice respecto de la Ética: “restringo la ética particular en beneficio de la general; lo importante es tener ideas fijas y arraigadas acerca de la moralidad,…”¹¹²¹ Esto es aplicable también a la enseñanza del latín y el castellano, respecto a la cual, proponía dar mayor importancia a la dimensión práctica de la formación, que había sido condenada al ostracismo por los antiguos preceptistas y sus métodos arcaicos. Según Unamuno, el estudio de la lengua latina no debía orientarse como objetivo a enseñar a escribir y traducir correctamente, sino a fijar las leyes y nociones básicas del idioma, pero razonándolas, no exponiéndolas sin más

¹¹¹⁶ *Ibidem*, p. 65.

¹¹¹⁷ *Ibidem*, p. 66.

¹¹¹⁸ *Ibidem*, p. 73.

¹¹¹⁹ “Después de los progresos modernos de la ciencia filológica, enseñar el latín del mismo modo que lo enseñaron nuestros antiguos preceptistas es verdaderamente inconcebible. Precisa adoptar en bien de la enseñanza todos los últimos descubrimientos de la lingüística. [...] El mejor método a mi entender es unir lo pasado a lo presente, suprimir todo lo que en lo antiguo hay de arbitrario, inútil, anti-metódico y adoptar lo que en lo moderno hay de sólido y claro.” EREÑO ALTUNA, José Antonio. Cronología y programas de las oposiciones de Unamuno. *Letras de Deusto*, enero-marzo 2001, nº 90, vol. 31, p. 193.

¹¹²⁰ *Ibidem*, p. 230.

¹¹²¹ *Ibidem*, p. 204.

para ser memorizadas.¹¹²² Con ello, daba muestras una vez más de su predilección por la filología comparada, que entendía como la metodología más eficaz de cara a dirimir las deficiencias latentes en el estudio de la lengua, sobre todo, de la lengua castellana.

Yo creo que para que saquen los muchachos verdadero fruto de esta asignatura debe ser la enseñanza del latín y el castellano realmente comparados, explicando las formas castellanas por las latinas mediante la fonética y la analogía. De este modo adquirirán el conocimiento del latín suficiente para luego poder perfeccionarse en él sin maestro y un conocimiento científico y racional del castellano que buena falta hace.¹¹²³

Tal y como queda aquí reflejado, una de las pretensiones a que aspiraba el joven bilbaíno con sus programas de Latín y Castellano apuntaba a ensalzar la importancia del castellano, tradicionalmente relegado a un segundo plano frente al latín. Esto último, siendo el castellano la lengua en que habían de discurrir los alumnos a quienes estaban destinados esos programas, no tenía ya ningún sentido, a juicio de Unamuno. De ahí que recoja lo siguiente: “No pretendo formar poetas ni críticos latinos; me daré por muy satisfecho si adquieren un conocimiento, ya que no extenso, fundamental del latín y un conocimiento científico del castellano, al que subordino el otro.”¹¹²⁴ Este planteamiento pedagógico halla su fundamento en que la enseñanza del lenguaje, según él la concebía, ha de responder a un fin práctico antes que teórico, a una finalidad vital. El objetivo debe ser reforzar en el alumno el conocimiento de su propia, es decir, el “conocimiento científico y reflejo del castellano”.¹¹²⁵ Por ello deja a un lado en sus programas la gramática general y sus excesos eruditos e historicistas, desde la convicción de que “el lenguaje debe estudiarse como es, y no como se nos antoja que debió ser.”¹¹²⁶

Sobre todo esto volvió a insistir en el Programa de gramática latina y castellana, que presentó en 1888 para sus oposiciones a los institutos de Málaga y Castellón. Nuevamente, pone aquí en segundo plano la enseñanza del latín y propone como alternativa la metodología de la filología moderna.¹¹²⁷ Asimismo, reitera su crítica

¹¹²² “Cada época tiene sus necesidades y hoy no se debe enseñar el latín para que en él se escriba, [...] / La importancia del latín hoy es teórica y práctica. Aprender un idioma nuevo es aprender a discurrir de nuevo modo. [...] y por esto procuro razonar las leyes filológicas, no darlas secamente.” *Ibidem*, p. 230.

¹¹²³ *Ibidem*, p. 194.

¹¹²⁴ *Ibidem*, p. 195.

¹¹²⁵ *Ibidem*, p. 230.

¹¹²⁶ *Ibidem*, p. 231.

¹¹²⁷ “La enseñanza del latín atraviesa una crisis. Al antiguo método, en que se instruyeron los célebres humanistas, se va sustituyendo un método nuevo, basado en la moderna filología; [...] / Era entonces el latín lengua científica universal, su conocimiento necesario; hoy no sucede lo mismo, pues sin conocer el latín podemos ponernos al corriente de cualquier ciencia, hay de las mejores obras latinas excelentes traducciones en lenguas vulgares y aun literariamente mirado el asunto las literaturas de los pueblos modernos exceden en importancia y valor a la latina.” EREÑO ALTUNA, José Antonio. Unamuno opositor. Un nuevo programa desconocido de gramática latina y castellana (1888). *Letras de Deusto*, enero-marzo 2003, nº 98, vol. 33, p. 84.

relativa a que en esta asignatura se privilegiase en demasía el latín en detrimento del castellano, culpando de ello a los profesores,¹¹²⁸ y subraya las deficiencias visibles en la enseñanza del latín en España, aduciendo que los alumnos no salían tras cursar esta asignatura preparados para traducir e interpretar correctamente los textos latinos clásicos.¹¹²⁹ Sobre esa base, plantea como método alternativo, al igual que en los programas anteriores, una enseñanza simultánea y comparativa del latín y el castellano:

la enseñanza del latín y del castellano, [...] a la vez, aclarados el uno por el otro, simultánea y comparativamente, no yuxtapuestos como suele hacerse; se debe mostrar la serie de transformaciones que median de uno a otro idioma, explicar el castellano por el latín y el latín por el castellano, penetrar en la médula del léxico de éste, y de este modo adquiere el discípulo en igual tiempo mejor conocimiento del latín, se acostumbra a ver en éste su propia lengua, a penetrar el artificio de la palabra,...¹¹³⁰

Esta será, por otra parte, la postura que Unamuno mantendrá años más tarde, como deja ver en el ensayo “La enseñanza del latín en España” (1894), donde afirma que: “El estudio del latín puede ser hoy provechosísimo si se le endereza al mejor conocimiento de nuestra propia lengua.” (OCE, I, 880)

Este método comparativo contaba además con la ventaja de favorecer el estudio como “gimnasia intelectual”. Así lo pone de manifiesto en el citado Programa de gramática latina y castellana, cuando escribe: “No hay que desconocer en todo estudio una utilidad puramente científica o ideal, la gimnasia intelectual que produce el estudio y el hacer ver en todo enlace y razón.”¹¹³¹ Es importante subrayar este aspecto, porque está presente también en dos textos recogidos en el *Cuaderno XXXI*, que hacen las veces de borradores del artículo “Notas sobre la cuestión del latín” (CXXXI, 15-17 y 37-38). Planteaba aquí el joven profesor vasco, en la línea de los programas que hemos visto, la necesidad de reestructurar los estudios del latín enfocándolos a su relación con el castellano desde la metodología de la filología comparada, y definía el estudio del castellano nuevamente como “gimnasia intelectual”.

Descartada la utilidad práctica del latín, el saber que significa *sedes* asiento, o *rus* campo, no enseña nada.

El estudiar el castellano filológicamente enseña y es gimnasia. Se asocian los vocablos y sus ideas se aclaran, porque se ve cómo se formaron. Se penetra el genio de la lengua y adquiere

¹¹²⁸ En esa línea, apunta sobre la enseñanza del castellano en la asignatura de Latín y Castellano: “en esta última apenas se ocupan los profesores, creyendo erróneamente o que ya conocen los discípulos su artificio gramatical, o que basta el conocimiento espontáneo que de ella tienen. Yo creo que no conocen el castellano como deben conocerlo ni las personas que han seguido facultad y gozan de título académico. Lo peor que se aprende en España es el castellano.” *Ibidem*, p. 84.

¹¹²⁹ “Concluyen los jóvenes este estudio y se encuentran, como nos hemos encontrado todos, sin poder interpretar un texto latino, y lo que es peor, tan a oscuras respecto al castellano, como antes de haber emprendido el estudio del latín.” *Ibidem*, p. 84.

¹¹³⁰ *Ibidem*, p. 85.

¹¹³¹ *Ibidem*, p. 84.

el lenguaje propio un valor más objetivo e impersonal. Si veo la relación que hay entre los vocablos rey, regir, regla, derecho, directo, etc., salgo ganando intelectualmente. (CXXXI, 15-16)

La filología no excede de la capacidad de los alumnos. Gimnasia. (CXXXI, 37)

Asimismo, cabe destacar también de estos textos pedagógicos del *Cuaderno XXXI*, el que señale a propósito de la enseñanza del latín y el castellano que: “Dos cursos no bastan” (CXXXI, 37), sobre lo cual, volverá a insistir en el citado artículo “La enseñanza del latín en España”.¹¹³²

Esta apuesta del joven Unamuno por una modernización de la enseñanza resulta igualmente visible en los programas de Metafísica que fue elaborando a lo largo de estos años. En este caso, entiende como una exigencia de su tiempo la adaptación de la antigua *episteme* a los moldes modernos y su consiguiente replanteamiento en función de la crisis de la metafísica por la que atravesó en la segunda mitad del siglo XIX.¹¹³³ Para la docencia de la metafísica, dirá el pensador vasco, es preciso un talante pedagógico antidogmático y abierto que, sin menoscabo de ser metódico, permita seguir el programa con flexibilidad y construirlo como “obra viva” a partir de la evolución del curso, teniendo como premisa y meta la indagación de las cuestiones antes que su solución. Veámoslo en sus propias palabras:

Estas consideraciones indicadas á la ligera señalan la dificultad grande de enseñar hoy metafísica é imponen como primer empeño que aparezca un programa desligado de todo espíritu de cualquier escuela cerrada y hecha, de todo dogmatismo inflexible; sujeto sólo á los resultados que la indagación ofrezca.

No voy a corroborar soluciones ya presupuestas, sino á investigar cuestiones partiendo de datos impuestos por la realidad, á dejar que la solución se ofrezca si se ofrece, y si no, que quede abierta la cuestión y aprenda el discípulo á saber ignorar, esperar é investigar.

Un programa es un sistema de problemas relacionados y un guía para la investigación, un cuestionario razonado, y no un conjunto de conclusiones ó tesis que se dan formados, y en cuyo apoyo deben amontonarse argumentos; se debe hacer ciencia, no darla hecha.¹¹³⁴

Según Gómez Molleda, este programa ejemplifica como ningún otro “la manera como Unamuno concibe lo que ha de ser la enseñanza filosófica en la Universidad; algo vivo, continuamente abierto. El programa ha de ser el resultado del curso y no al

¹¹³² “al desarrollarse y acrecentarse todas las demás disciplinas humanas, el estudio del latín ha menguado en importancia. Al disminuir el tiempo que puede y debe dedicársele en la segunda enseñanza general tiene que variar no sólo la cantidad, sino la calidad de su enseñanza, pues las cosas, al reducirse de tamaño tienen que cambiar de forma. Y sin embargo, hay el empeño de enseñar en dos cursos lo que en un tiempo en largos años, y siguen dándose farragosas reglas, útiles cuando era útil saber latín, inútiles hoy que no se puede pretender tal cosa.” OCE, I, 878.

¹¹³³ En ese sentido, escribía en este programa de Metafísica: “No necesito encarecer la dificultad de redactar un programa de metafísica en la época actual, en que tan vario es el concepto de esta ciencia, tan mal están deslindados sus límites y tan diversos son los criterios que en su cultivo se siguen.” UNAMUNO, Miguel de. Programas de oposiciones a cátedras. En *Expediente Administrativo de Miguel de Unamuno, 1864-1936*, 3, vol. II. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, 1982, p. 76.

¹¹³⁴ *Ibidem*, pp. 78-80.

contrario; y la metafísica una asignatura de preguntas más que de respuestas...”¹¹³⁵ En efecto, el pensador vasco acentuó el interés de la enseñanza de la metafísica no por su dimensión de docta erudición, sino por la repercusión vital que ha de suponer para todo hombre la formación de un pensamiento crítico y libre de prejuicios, con el que poder proceder sobre bases sólidas en la indagación filosófica y del cual poder servirse en su propia vida. Ese es el interés último al que se había de circunscribir la formación en dicha materia según el criterio de Unamuno, que vuelve a insistir aquí en la educación como “gimnasia intelectual”:

Es muy cierto que aunque sólo consiguiera con la enseñanza de la metafísica disciplinar a los alumnos en una fuerte gimnasia intelectual habría cumplido mi principal fin, pero es de procurar sobre este fin primario y sin desatenderlo lo más mínimo llevar la fuerza y vitalidad de las convicciones que se formen en la libre indagación á los problemas que más influyen en la vida moral y social.¹¹³⁶

Sobre estas bases, ha vinculado Ivonne Turín la concepción de la enseñanza de la metafísica de este joven Unamuno con los principios de la educación liberal, que efectivamente buscaba alejar a la metafísica de toda posición autoritaria.¹¹³⁷

Este mismo espíritu se refleja también en el *Cuaderno XXXI*, donde vuelve a postularse a favor de un modelo de enseñanza basado en la “libre investigación” y dotado de la flexibilidad necesaria para poder llevar a cabo metodológicamente los programas en función de las circunstancias. Se mostraba así reacio ante los programas diseñados “a priori”, que no hacían sino probar el punto del que se había partido y cuyo origen estaba nada menos que en la escolástica medieval.¹¹³⁸ Con este modelo, además, Unamuno apostaba por trabajar desde la razón y la sensibilidad, pero también desde la imaginación y las emociones,¹¹³⁹ que hasta entonces habían sido desdeñadas por la pedagogía, cuando resultan esenciales para hacer del aprendizaje algo creativo y activo, y no meramente pasivo.

¹¹³⁵ GÓMEZ MOLLEDA, Dolores. Unamuno y la Universidad española. En *Expediente Administrativo de Miguel de Unamuno, 1864-1936*, vol. II. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, 1982, p. 17.

¹¹³⁶ UNAMUNO, Miguel de. Programas de oposiciones a cátedras. En *Expediente Administrativo de Miguel de Unamuno, 1864-1936*, 3, vol. II. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, 1982, pp. 86-88.

¹¹³⁷ “Unamuno avertit dès le début que son enseignement adoptera entièrement les principes de l'éducation libérale, niant la légitimité et même la possibilité, en métaphysique surtout, d'une éducation autoritaire.” TURIN, Ivonne. *Miguel de Unamuno universitaire*. Paris: S.E.V.P.E.N., 1962, p. 17.

¹¹³⁸ “En el aparato escolástico todo está basado en el método teológico. En teología las proposiciones son *dadas*, recibidas por autoridad, y se trata de apoyarlas, no de formarlas. De ahí ese detestable método de sentar las tesis y acumular después las pruebas, objeciones y respuestas a estas; es decir, empezar por la solución, formularla y querer probarla, no crearla, formarla. Lo primero son los datos y luego desarrollarlos con método, lléguese o no a conclusión. Un sistema que pretende dar soluciones para cada caso está condenado a muerte. / De aquí el pésimo sistema de programas en la enseñanza, programas a priori. No; libre investigación.” CXXXI, 1-2.

¹¹³⁹ “Hablar a la imaginación. Atención espontánea ligada a estado afectivo y atención voluntaria.” CXXXI, 37.

Entre los cuadernos de notas del joven Unamuno, *Filosofía II* es uno de los de mayor trascendencia en lo que a reflexiones sobre la educación se refiere. Esto se explica desde la experiencia ya acumulada como profesor y preparando oposiciones, y porque el cuaderno recoge el borrador de su proyecto de obra titulado *Nuevo discurso del método*. Se trata de un texto que podemos vincular con los borradores del artículo “Examen de conciencia bachillera”, recogido en el *Cuaderno sin título*, pues también aquí arremete contra el sistema educativo español y hace referencia a su travesía por el bachillerato.¹¹⁴⁰ De igual modo, vuelve a apuntar a los profesores como responsables de la decadencia del sistema educativo español, incidiendo en su incapacidad para despertar en los alumnos un espíritu científico y en que continuaban trabajando desde la obsoleta metodología de la enseñanza erudita, memorística y libresca. Frente a esta tendencia, Unamuno entendía, en la línea que hemos visto en sus programas de oposiciones, que la enseñanza debe ser metódica, pero no impositiva, y estar orientada a espolear el pensamiento y conducirlo en la búsqueda de la verdad: “Método en la enseñanza. Enseñar el camino, ahorrar tiempo, guiar. No se trata de mostrar el fin sino cómo se camina a él.” (FII, 3) Es decir, se trata de enseñar a estudiar y enseñar a ver, pero sin obcecarse en alcanzar una solución. Esas han de ser, según Unamuno, las máximas de todo profesor, cuya misión principal debe consistir en fomentar el “espíritu científico”, asumiendo incluso que la “utilidad” de la ciencia es “ser aprendida y enseñada”.¹¹⁴¹ Ahora bien, para llegar ahí, matiza el pensador bilbaíno, es preciso distinguir entre el “conocimiento vulgar”, que vive bajo el dominio de la voluntad, y el “conocimiento científico”, que es el propiamente especulativo y permanece ajeno a la voluntad. De este modo, subraya que la verdadera ciencia no debe perseguir un fin práctico sino puramente especulativo, pues ahí radica su posibilidad de desarrollar una labor fecunda y de extenderse luego de forma efectiva a una dimensión práctica y vital.

El conocimiento empieza por ponerse al servicio de la voluntad, es motivo para conservarse y luchar por la vida. El conocimiento puro nos libra de la servidumbre de la voluntad, engendra el placer estético, conocer para gozar y no para vivir. Vivir para gozar. El conocer para gozar, el conocer especulativo, se hace paralelo y no subordinado a la vida, tiene tanto valor sustantivo como esta.

Todos los defectos y errores en el cultivo y enseñanza de la ciencia vienen de olvidar su carácter especulativo y subordinarla a necesidades, pasiones o interés personales o humanos, a no hacer ciencia pura; se aprende y enseña ya para ejercer un oficio o profesión, ya para lucirlo, ya para adorno, ya para defender intereses religiosos o morales, y no para pura contemplación.

¹¹⁴⁰ De hecho, Unamuno abre este texto con el siguiente fragmento: “Leyendo el discurso del método y reflexionando en el tiempo perdido en mi enseñanza, evocando mis años de carrera, se me ocurrieron estas notas.” FII, 1.

¹¹⁴¹ “La ciencia sirve para ser aprendida y enseñada, esta es su verdadera utilidad. / El método pedagógico debe brotar de la esencia misma de la ciencia.” FII, 22.

Es que la ciencia conserva su pecado original, nació de la voluntad, de la necesidad,
[...] Hay que librarla de su origen.
[...] La teoría y la práctica, su escisión y su unión. (FII, 4-5)

Vemos, por tanto, que Unamuno no renuncia a la dimensión práctica y vital de la educación, pero insiste en que esta se ha de levantar sobre bases científicas y de carácter especulativo. En ese sentido, al abordar en este cuaderno el caso concreto de la enseñanza de la metafísica dentro de la crisis del sistema educativo español, advierte que la clave está en que los profesores no trabajan para despertar el espíritu científico en los alumnos. Al contrario, se empeñan en formular y enseñar teorías, y se afanan en la dimensión práctica de la ciencia, sin captar el hondo sentido de la especulación, que consiste en enseñar a ver y a esperar, sin forzar las soluciones. Esto explica el que, en la enseñanza de la metafísica, los profesores se dediquen a dar un cúmulo de nombres y teorías que, separadas de un sistema, nada significan, de manera que lo que podría ser labor fecunda se traduce en la forja de un “espíritu dogmático”.

Cómo se enseña la metafísica, detritus, hojarasca del bosque vivo de la ciencia, excrementos. Curiosidades arqueológicas como la armonía preestablecida, las causas ocasionales, el influjo físico y el mediador plástico (!!), teorías que separadas de todo un sistema nada significan. Manía de la parte polemística. [...]

Qué *dice* el positivismo, qué dice el escepticismo, qué dice el dogmatismo.

Creen que la metafísica tiene un contenido determinado y que debe dar *soluciones*, en vez de ser una gimnasia de la razón. No se trabaja para despertar el sentido científico sino para enseñar teorías.

Preocupación de las soluciones, espíritu dogmático.

La preocupación *práctica*. No se comprende lo que es especulación. (FII, 26)

Estas mismas carencias las observa Unamuno también en la enseñanza de la literatura, reducida a una suerte de síntesis entre biografía y bibliografía,¹¹⁴² lo cual resulta ineficaz para despertar en el alumno la creatividad ni el interés por la materia, pues ahoga en la fútil erudición todas las fértiles posibilidades de la literatura.¹¹⁴³ Lo mismo formula sobre la enseñanza de la historia, que acaba igualmente asfixiada en la mera erudición. Frente a ello, propone Unamuno un método creativo para conocer la historia, consistente en que el alumno mismo escribiese la historia desde el contacto directo con los datos históricos.¹¹⁴⁴ Esto mismo, por otra parte, es lo que él mismo

¹¹⁴² “Enseñanza literaria. Escuelas, erudición. Definiciones de uno y de otro. Hasta la literatura se enseña literariamente, no a leer autores y entenderlos, sino que dicen ‘tiene tal estilo, nació tal día.’ Pedantes y no más. No es una literatura sino una bibliografía. Leer 3 o 4 autores. Bibliografía anotada por el profesor.” FII, 3.

¹¹⁴³ “*Literatura*. No se lee, comenta y enseña a leer un autor, sino que nació tal año en tal punto, escribió esto o lo otro, argumento (!!!!) de alguna de sus obras, su estilo, etc. El alumno tiene que aprender todo esto y el juicio que al profesor ha merecido el escritor y los defectos que el profesor le encuentra.” FII, 26-27.

¹¹⁴⁴ “*Historia*. Ni hechos, ni filosofía. Crítica y a *hacer* historia. Darles datos y que escriban la de un periodo, a manejar los datos históricos, a formarse concepto de una época con cronicones

estaba ensayando entonces respecto a las guerras carlistas de cara a la elaboración de su novela *Paz en la guerra*.

Así pues, en su crítica al sistema de enseñanza español, Unamuno sigue haciendo recaer sobre los maestros buena parte de la responsabilidad de la deplorable situación de la misma. Donde esta crítica a los maestros adquiere un tono más virulento es en una carta a Juan Arzadun del 17-VI-1892, en la que volvió a arremeter contra ellos, si bien enfocando su crítica hacia el profesorado universitario, y a señalar la crisis del sistema de enseñanza como uno de los males de España. Desde ahí, acusa a las universidades de “pervertir las inteligencias”, y a los profesores, de seguir abusando de la enseñanza memorística y libresca. La diferencia respecto a las críticas de este corte que hemos visto hasta ahora consiste en que aquí escribe a partir de su ya estrenada experiencia docente en la Universidad de Salamanca.¹¹⁴⁵ Por otra parte, en esta carta alude también a su *Nuevo discurso del método*, afirmando su disposición a recoger en dicha obra una crítica al sistema educativo español y a atacar en especial a los maestros.

esa obra que será un ataque a nuestro modo de enseñar, y a las Universidades, y al profesorado (asociación de verdugos de la inteligencia) [...] pienso recoger mi bilis y maldecir al *maestro*, al maestro que merece su mala suerte, y dar la razón a los gobiernos y los pueblos que en sus entrañas desdeñan al maestro, al catedrático y al profesor...¹¹⁴⁶

A propósito del rol del magisterio, en el cuaderno *Filosofía II*, incluye Unamuno dentro su proyecto de renovación pedagógica la necesidad de replanter la tradicional “jerarquía” entre profesor y alumnos dentro del aula.¹¹⁴⁷ Esta jerarquía es, a su juicio, un residuo de la antigua metodología escolástica y constituye un obstáculo para la “libre investigación” que, como hemos visto, juega un papel central en el modelo de enseñanza que él estaba proponiendo, donde también el alumno debía participar de la investigación y era fundamental romper las barreras para hacer de la clase un todo, una

contemporáneos, noticias, etc., y no de segunda mano. ¿No sería más útil que escribieran la historia de la reconquista con los cronicones del monje de Silos etc., que no lo que hacen?” FII, 27.

¹¹⁴⁵ “No puedes formarte una idea de los efectos destructores de nuestra enseñanza oficial. Como si el pueblo español no estuviera bastante entontecido y embrutecido y la ignorancia no fuera aquí grande, las Universidades llevan la misión de pervertir las inteligencias remachando la obra venenosa de los institutos. Imagínate que un catedrático de Literatura Griega no sabe griego, ni ha leído los clásicos, si no es traducidos, y está todo dicho. / Cuando dije yo al catedrático de Literatura Española que, si yo la explicara, me pasaría cada curso haciéndoles leer a los alumnos obras escogidas de dos o tres, o cuatro (aunque fuera uno solo) autores y comentándolas y criticándolas, se escandalizó. Le parece mejor decirles: Calderón nació tal año, escribió tales obras, su estilo es de esta o de la otra manera, tiene estos o los otros defectos; contar cuatro argumentos de sus obras, y a otro autor, [...] el alumno debe saber qué estilo gastaba cada autor y qué defectos le encuentra el profesor, aunque el alumno no lo haya leído nunca.” UNAMUNO, Miguel de. *Epistolario americano (1890-1936)* (edición, introducción y notas de Laureano Robles). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1996, p. 36.

¹¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 38.

¹¹⁴⁷ “Donde hay profesor y alumnos, jerarquía, todo va mal. Hace falta comunidad.” FII, 29.

“comunidad”. Vemos aquí, por otra parte, cierta cercanía con la metodología pedagógica puesta en práctica por Giner de los Ríos en la Institución Libre de Enseñanza. Y no será el único punto de proximidad. En cierto modo, la concepción de la educación de Unamuno se acerca en muchos aspectos a la defendida por Giner de los Ríos, al que conoció durante sus años de estudiante en Madrid y con el cual cruzaría posteriormente un interesante epistolario.¹¹⁴⁸

Otro aspecto importante dentro de estas reflexiones en torno al problema de la enseñanza en España radica en lo que en *Filosofía II* denomina la “vanidad del título”. Se refiere con ello a que buena parte de la culpa de este problema la tenían los padres, obsesionados con la idea de con que sus hijos hiciesen carrera y obtuviesen un título.

Lucha por el título, tener carrera joven. Para la carrera aplicada sobra lo más que se enseña.

Así como los padres más se preocupan de legar a sus hijos un capital que un organismo sano, más se preocupan de darles una carrera que de fortalecerles la razón.

[...] Empeño en dar carrera al hijo. Las vanidades nobiliarias y la vanidad del *título*. ¡Es hombre de carrera! Las recomendaciones para que pasen. (FII, 28)

En términos similares, se había pronunciado ya Unamuno sobre esta cuestión en las alusiones que hizo a su proyecto de obra *Nuevo discurso del método* en la citada carta a Juan Arzadun del 17-VI-1892:

empiezo con un retrato animado y *pintoresco* de nuestras universidades, del afán de los padres porque el hijo sea licenciado a buena edad para tener un título y un medio de vivir, [...] un estudio, en fin, del horrible tormento mental a que se somete a nuestros estudiantes.

Así como los padres más se preocupan de legar a sus hijos un capital que un organismo sano, más se preocupan de darles una carrera que de fortalecerles la razón. Un ataque duro al utilitarismo que tanto perjudica.¹¹⁴⁹

Debía tratarse, sin duda, de una importante inquietud para Unamuno en estos años, pues sobre esta idea de la vanidad del título y la crítica a los padres como responsables de la misma, escribió también en el artículo “Un asunto que merece pensarse”, publicado en *El Nervión* el 30-XII-1892:

El padre lo que quiere es que el hijo pase pronto de una clase a otra, que esté cuanto antes en disposición de entrar en el Instituto, que empiece en éste el doloroso viacrucis de la inteligencia, que continúa, corregido y aumentado, en la Universidad, si llega a ella; que saque el mayor número posible de sobresalientes y a poder ser premio para adornar con los diplomas, trofeos tristes de un martirio cruel, las paredes del cuarto de estudio, o si no esto, que no pierda

¹¹⁴⁸ Cfr. GÓMEZ MOLLEDA, Dolores. *Los reformadores de la España Contemporánea*. Madrid: CSIC, 1966, pp. 395-396. GÓMEZ MOLLEDA, Dolores. *Unamuno “agitador de espíritus” y Giner de los Ríos*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1976. A propósito de ese epistolario cruzado entre 1899 y 1914, Gómez Molleda comenta que “las cartas de Giner a don Miguel durante esta etapa nos muestran a don Francisco -buen catador y maestro de jóvenes- entusiasmado con el *valor* de Unamuno que se le revela afín por entonces a sus ideas más queridas -la renovación educativa y la transformación silenciosa de la sociedad española-...” *Ibidem*, p. 8.

¹¹⁴⁹ UNAMUNO, Miguel de. *Epistolario americano (1890-1936)* (edición introducción y notas de Laureano Robles). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1996, p. 38.

curso, que acabe pronto, [...] y lleve a casa un título que lo habilite para ejercer el monopolio social de una profesión o un empleo del Estado.

La integridad de la inteligencia, la salud de la razón, y aun la del cuerpo, la elevación del espíritu, la perfección de criterio, todo lo que hace un hombre, un verdadero hombre, importa poco.

Hay que hacer del hijo un abogado, un médico, un ingeniero, un doctor o perito en esto o lo otro, no un hombre.¹¹⁵⁰

En suma, los padres constituyen junto a los maestros el principal blanco de las críticas del joven Unamuno a propósito de sus denuncias sobre el sistema de enseñanza de España. En el caso de los padres, además, ya se había ocupado en otros cuadernos de su escasa y deficiente implicación en la educación de los hijos.¹¹⁵¹ Lo mismo haría en los artículos de su etapa socialista, donde volvió a incidir, como uno de los males de España, en la obcecación de los padres porque sus hijos obtuviesen un título académico, en lugar de ocuparse de que adquiriese una educación sólida.¹¹⁵²

Volviendo al artículo “Un asunto que merece pensarse”, también podemos destacar del mismo las reflexiones que abre aquí Unamuno sobre las carencias de la enseñanza de la pedagogía en España, a diferencia de otros países europeos.¹¹⁵³ La pedagogía como disciplina teórica de la educación estuvo presente, pues, en su intento por modernizar el sistema educativo español. Esto puede tener su explicación por la proximidad que el profesor vasco mantuvo desde temprano con el positivismo, de cuya concepción reglada del conocimiento derivaron en buena medida las investigaciones pedagógicas del siglo XIX. Sin embargo, en sus reflexiones de madurez en torno a la enseñanza, pasó a abominar de la pedagogía, llegando incluso a oponerla a la

¹¹⁵⁰ UNAMUNO, Miguel de. *Escritos socialistas. Artículos inéditos sobre el socialismo, 1894-1922* (edición e introducción de Pedro Ribas). Madrid: Ayuso, 1976, pp. 71-72.

¹¹⁵¹ “Los padres se cuidan mucho de legar a sus hijos una herencia externa, y poco de cultivar su propio carácter para legarlo a su hijo.” CXXXI, 11-12.

¹¹⁵² En “Introducción a algunas consideraciones sobre la educación burguesa”, publicado en *Der sozialistische Akademiker* el 15-II-1895, escribe: “Aquí en España, al menos, los padres se preocupan de que sus hijos consigan un título, [...] El título de doctor se ha convertido en una especie de título de nobleza, [...] / El régimen capitalista burgués, con su lucha entre el capital y el trabajo, al perder el título académico su verdadera utilidad, ha degradado la ciencia e introducido en ella el proteccionismo. Ha degradado la educación, al conducir a la juventud estudiantil a preferir el título a los conocimientos.” OCE, IX, 490-492. Del mismo modo, en el artículo “Educación y herencia económica”, publicado en *La Lucha de Clases* el 18-I-1896, vuelve a sostener: “*los padres se cuidan más de legar a sus hijos una fortuna que una educación sólida.* / [...] ‘¡Título, título y no ciencia!’ , dicen los más de los padres. Y es natural, porque saben que el título, si no da ciencia, da modo de vivir, y que la ciencia sin título puede servir de poco. Y el título no es, después de todo, más que un privilegio creado por el Estado burgués a favor de ciertas clases.” OCE, IX, 572.

¹¹⁵³ “La enseñanza teórica de la pedagogía y el ejercicio preparatorio para su aplicación práctica son desdichadísimos en España. [...] / En cambio, el cultivo teórico de esa ciencia y su aplicación inteligente ha llevado en otros países de Europa la instrucción primaria a un grado tal que aquí el gran público apenas concibe.” UNAMUNO, Miguel de. *Escritos socialistas. Artículos inéditos sobre el socialismo, 1894-1922* (edición e introducción de Pedro Ribas). Madrid: Ayuso, 1976, p. 74.

“verdadera educación”.¹¹⁵⁴ Este cambio, por otra parte, puede que tenga mucho que ver con su progresivo alejamiento del positivismo. En todo caso, el error de la pedagogía, a juicio de Unamuno, radica en que se ocupa casi exclusivamente de los métodos de enseñanza, sin atender apenas a los contenidos ni a la finalidad de la misma. Por ello prefiere emplear como alternativa el término de “educación”, definiéndola como el “heroico furor del magisterio”, y caracterizándola como la capacidad del maestro de hacer que el alumno cobre afición por lo que enseña. Ahora bien, insiste en que el maestro debe poner para ello su alma en el magisterio y, más que enseñar o instruir, sugestionar. Estas fueron, a grandes rasgos, las máximas con que Unamuno se dispuso para el ejercicio de su labor docente y en buena medida las cumplió, al menos a juzgar por los testimonios de sus alumnos.¹¹⁵⁵

En definitiva, podemos concluir este capítulo señalando que, ya en sus más tempranos escritos dedicados a cuestiones pedagógicas y al problema de la enseñanza en España, fruto de sus primeras experiencias como docente, Unamuno da muestras de tener claro su papel como profesor. Este había de consistir en sembrar inquietudes, en agitar conciencias, en abrir problemas, en lugar de dogmatizar y obcecarse por resolver cuestiones. Esa fue, además, la postura que mantuvo y ejercitó en su madurez, como deja ver en el artículo “A la Señora MAB”, recogido en *Soliloquios y conversaciones* (1911): “siempre me he propuesto, más bien que dar a otros mis ideas, excitar y avivar las tuyas propias, siempre he tendido a ser un sugerido más un instructor.” (OCE, III, 483) La postura de Unamuno como docente fue, pues, desde sus comienzos, una “postura socrática”, tal y como la ha definido Buenaventura Delgado.¹¹⁵⁶ Desde ahí, la

¹¹⁵⁴ Vaya como ejemplo su artículo “Juego limpio” (1917), donde afirma: “No he conocido nada tan dañoso a la verdadera educación, a la educación humana, a la humanización, que eso que llaman pedagogía.” OCE, VII, 612. Sobre esas bases, Rubio Latorre afirma que: “En toda la obra de don Miguel es posible observar este desprecio del ideal pedagógico...” RUBIO LATORRE, Rafael. *Educación y educador en el pensamiento de Unamuno*. Salamanca: Instituto Pontificio San Pío X, 1974, p. 31. En la misma línea, ha subrayado Buenaventura Delgado “la repulsa de Unamuno por toda pedagogía formalista, hueca y sin contenido; por la pedagogía que considera a los niños como medio, [...] Unamuno aborrecía la manía del método por el método, la clasificación por la clasificación; [...] anatomizaba cualquier pedagogía cuyo objeto no fuese hacer hombres.” DELGADO CRIADO, Buenaventura. *Unamuno Educador*. Madrid: Magisterio Español, 1978, p. 157.

¹¹⁵⁵ Traemos a colación, a modo de ejemplo, una carta de Federico de Onís, el que fuera posiblemente su mejor discípulo, del 24-VIII-1905: “V. es el maestro que desde que yo era pequeño ha influido en mí de la manera más honda y más radical, conmoviendo hasta lo último mi conformación espiritual y dándome otra nueva adaptable a las nuevas ideas que, enseñadas por V., habían de informar mi vida.” ONÍS, Federico de. *Unamuno en su Salamanca*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1988, p. 18.

¹¹⁵⁶ “Unamuno es partidario de una pedagogía individualizada. El educador ayuda a que cada uno se descubra a sí mismo, partiendo del hombre concreto, con sus límites y posibilidades. Transmite confianza, fe en sí mismo, empuja a la acción, señala el ideal ajeno, inaccesible, contagia entusiasmo, disciplina la mente, despierta al dormido, posibilita e impele hacia la creación de la propia riqueza interior; comunica tensión, vértigo, ansia de perfección ilimitada... Da el primer impulso en la

finalidad de para él de la enseñanza apuntaba fundamentalmente a formar individuos para que, desde ellos, se formase un pueblo.¹¹⁵⁷ El ensayo “De la enseñanza superior en España”, publicado en *Revista Nueva* en 1899 (OCE, I, 735-772), es probablemente, como ha subrayado Carles Bastons, la mejor síntesis de estos planteamientos educativos de Unamuno y el más completo referente de cara a la articulación de su concepción de la enseñanza entre sus escritos de juventud y de madurez.¹¹⁵⁸

III.2.2.10. Estética

La última disciplina filosófica de que nos vamos a ocupar aquí es la estética, que también alcanzó un lugar significativo dentro de los escritos de juventud de Unamuno. Aunque no la abordó entonces sistemáticamente, como tampoco haría en su madurez intelectual, sí abrió diferentes líneas de reflexión estética desde sus artículos y cuadernos de notas, siempre a base de fragmentos dispersos. En tales textos, cuestiones como la relación entre verdad y belleza, el estilo, el genio, la expresión, el arte vasco..., así como las relaciones entre filosofía y ciencia, o entre filosofía y poesía, constatan que la estética estuvo presente en el horizonte intelectual del joven pensador vasco.

Las primeras referencias se encuentran en el *Cuaderno V*, en un fragmento suelto, desde el cual inició Unamuno una reflexión estética en la que denunciaba el artificio en la creación de la belleza y abogaba por el canon del clasicismo estético: “Es lo más seguro escoger lo bello en la naturaleza, combinarlo naturalmente. Si se crea lo bello se cae con frecuencia en la monstruosidad o la inverosimilitud.” (CV, 46) Dado que este texto lo escribió durante sus años de estudiante, podemos intuir la presencia en esta reflexión de la formación filosófica que recibió en la Universidad Central de Madrid. Quizás por esa razón apuesta aquí por el criterio clasicista de la verosimilitud, del que debió tener noticia de manos del profesor de la asignatura Estética, Francisco Fernández y González. Recordemos que Unamuno estaba atravesando entonces un periodo de recepción y asimilación de ideas, y desde esa premisa debemos leer muchos

autoformación, exige disciplina, obliga a reflexionar y a crear las propias ideas. Es un transmisor de actitudes, de autorresponsabilidades.” DELGADO CRIADO, Buenaventura. *Unamuno Educador*. Madrid: Magisterio Español, 1978, pp. 167-168.

¹¹⁵⁷ En ese sentido sostiene Rubio Latorre que: “Su magisterio no fue la docencia pura, fue sobre todo la educación de los individuos, para con ello lograr la educación de un pueblo.” RUBIO LATORRE, Rafael. *Educación y educador en el pensamiento de Unamuno*. Salamanca: Instituto Pontificio San Pío X, 1974, p. 134.

¹¹⁵⁸ Cfr. BASTONS, Carles. Calas a la enseñanza española a fin de siglo: Unamuno, tradición y modernidad. En *Tu mano es mi destino* (edición de Cirilo Flórez). Salamanca: Universidad de Salamanca, 2000, p. 44.

de los fragmentos de los cuadernos de notas, como el que acabamos de citar. Por otra parte, tampoco hay que olvidar que Unamuno fue en su madurez igualmente reacio a la artificiosidad, tanto en relación a la creación literaria como a la creación plástica. Este texto podemos interpretarlo, pues, como una posible simiente de sus concepciones estéticas de madurez. Su defensa del clasicismo estético reaparece, además, en el *Cuaderno XVII*, donde sostiene que la “percepción de la belleza” acontece en el hombre acompañada de un sentimiento de placer y equilibrio, y en estrecha relación con el mundo interior del sujeto que percibe, es decir, con su estructura intelectual.

La percepción de la belleza produce en nosotros sentimiento de placer, o sea de equilibrio, y como el sentimiento depende en un todo de las ideas, depende según esto el sentimiento estético de la conformidad que el objeto bello percibido tenga con el orden y armonía de nuestras ideas, cuando en él haya armonía y expresión.

En la realidad se nos presentan las cosas como son, en el arte como el artista quiere que sean, es una traducción del mundo real.

La ciencia busca el objeto, el arte busca la impresión que ese mismo objeto nos produce, aquella la estudia en sí, este en su relación con nuestro propio espíritu. El arte es por lo tanto subjetivista. (CXVII, 24-25)

Como podemos apreciar en las notas finales de este texto, Unamuno vuelve aquí a defender el criterio armónico del clasicismo estético, pero al mismo tiempo, abre paso a una estética subjetivista en sentido moderno, con ciertos resabios de la estética de Kant. Nos basamos para esta interpretación en que, aun sin mencionar al sujeto trascendental, sí sitúa el primer término de la experiencia estética en el sujeto, no en el objeto, y en que apela a un “sentimiento de placer” y a la ligazón de este sentimiento con nuestras ideas, es decir, con nuestro entendimiento, de manera similar a como había hecho Kant en la *Critik der Urtheilskraft -Crítica del juicio-* (1790).¹¹⁵⁹ Ahora bien, no debemos confundir esta defensa del subjetivismo estético por parte del joven Unamuno con una apuesta por el relativismo estético, pues al subrayar que en el arte las cosas se nos presentan “como el artista quiere que sean”, matiza que se trata de una “traducción

¹¹⁵⁹ En la filosofía kantiana, el sentimiento de placer y de dolor es una de las facultades del espíritu, al igual que las facultades de conocer y de desear. Si a estas dos últimas dedicó Kant la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica*, respectivamente, al sentimiento de placer y de dolor está dedicada la *Crítica del juicio*. En síntesis, Kant se propuso aquí buscar una mediación entre el entendimiento y la razón práctica, es decir, entre el dominio del concepto de naturaleza (lo sensible) y el dominio del concepto de libertad (lo suprasensible). Según su planteamiento, debe existir un fundamento de unidad entre ambos dominios, la “facultad del juicio”, que ni conoce ni desea, y estaría situada en el sentimiento de placer y dolor, como fruto del libre juego entre la imaginación y el entendimiento. Esta facultad del juicio, por tanto, permanece en el ámbito de la subjetividad, pues es ahí donde acontece la experiencia de la belleza. Ahora bien, se trata de una subjetividad que aspira a la universalidad. Desde ahí, sostiene Kant en la *Crítica del juicio*: “Para decidir si algo es bello o no, referimos la representación, no mediante el entendimiento al objeto para el conocimiento, sino, mediante la imaginación (unida quizá con el entendimiento), al sujeto y al sentimiento de placer o de dolor del mismo. El juicio de gusto no es, pues, un juicio de conocimiento; por lo tanto, no es lógico, sino estético, entendiéndose por esto aquél cuya base determinante no puede ser más que *subjetiva*.” KANT, Immanuel. *Crítica del juicio* (edición y traducción de Manuel García Morente). Madrid: Espasa-Calpe, 1995, pp. 131-132.

del mundo real”, es decir, que no ciñe la creación exclusivamente al sujeto y su mundo interno, sino que la sitúa en la relación que el sujeto mantiene con los objetos, con el mundo externo.

Más allá de los cuadernos de notas, el primer texto donde Unamuno se ocupó de la estética fue el artículo “El dialecto bilbaino (R.I.P.)”, publicado en *Revista de Vizcaya*, el 15-IX-1886. No se trata en rigor de un artículo de estética como tal, pero a partir de su indagación filológica sobre aquella jerga que se hablaba en Bilbao, abre aquí una reflexión en torno a la belleza, en la que aboga por el valor de la expresividad y la espontaneidad natural en la creación, y contra la artificiosidad ornamental.

Lo bello, lo realmente bello es lo vivo y enérgico, lo sano y espontáneo, y de ningún modo esos afeites y amanerados artificios, añagazas mezquinas para cubrir la vanidad de lo interno. Y no es que yo niegue la eficacia del ornato externo,... (OCE, IV, 148)

Como vemos, Unamuno sigue abogando por el subjetivismo estético en sentido kantiano y por la expresividad, a la vez que se posiciona cada vez con más fuerza contra el esteticismo y contra el relativismo estético, llegando incluso a fustigarlo desde la defensa de cierto elitismo en el arte.

Diranme que es pobre belleza la belleza que sólo es dado contemplar a algunos. [...] no dejó de ser una majadería la de aquel (a quien no nombro) que dijo que lo bello estaba en el mundo para gozo y regocijo de todos; ¡menguados andaríamos con tal doctrina! (OCE, IV, 148)

El pensador vasco aprovechó también este artículo para negar la doctrina estética del eclecticismo francés y arremeter contra ella, arguyendo que antes que aproximar al hombre a la verdad, se la oculta. Desde ahí, insiste en que el artista ha de imprimir su sello a la obra, pero su sello interior, su fondo íntimo, partiendo de la convicción de que “hay en el espíritu humano una forma de belleza por comparación inconsciente con la cual declaramos esto bello y aquello no,...” (OCE, IV, 148) De nuevo, está presente aquí la estética kantiana, en la medida en que la percepción de la belleza está condicionada por las ideas sobre la belleza de nuestro entendimiento, desde donde se asimila la percepción de lo bello.

Otra de las nociones capitales de la estética de Unamuno, tanto en su madurez como en sus textos de juventud, es la noción de “estilo”. Sus primeras referencias a la misma están recogidas en el *Cuaderno XXVI*, en un fragmento titulado “Estilística” y que desarrolla en diálogo con el ensayo de Spencer *Filosofía del estilo*.¹¹⁶⁰ El joven

¹¹⁶⁰ El ensayo de Spencer “The philosophy of style” -La filosofía del estilo- (1852) está recogido dentro de una recopilación de ensayos que figura en la biblioteca personal de Unamuno. SPENCER, Herbert. *Essays: scientific, political, and speculative*, vol. II. London-Edimburg: Williams and Norgate, 1891, pp. 333-369. CMU, u-2549. Sin embargo, no se trata de la edición que pudo manejar en este momento, pues

Unamuno señala aquí como condición indispensable de todo creador el “tener estilo”, de formarse un estilo, lo cual exige a veces tener que salirse de las normas establecidas para romperlas, pero sin que ello se convierta asimismo en norma, sino haciendo uso de este procedimiento como una herramienta excepcional. De este modo, justificaba el uso de incorrecciones o giros gramaticales en tanto que maniobras destinadas a llamar la atención del lector, que había de ser, a su juicio, uno de los objetivos de todo escritor.

La corrección gramatical se reduce a observar ciertas reglas establecidas ya por el uso que facilitan la lectura por seguir las asociaciones de ideas.

[...] Como el fin que debe uno proponerse al formarse estilo es llegar a producir la mayor impresión posible con el menor esfuerzo, de aquí que deba atender mucho a la corrección.

Pero hay casos en que si con mayor esfuerzo se consigue producir mayor impresión estética, debe hacerse y subordinar la corrección a la expresión. Una cacofonía puede ser útil a veces. El culto sistemático y exclusivo de la corrección es como todo lo sistemático anti-estético y de aquí que la mayor parte de los gramáticos sean pesadísimos escritores, desprovistos de vivacidad y gracia.

Siempre que se pueda alcanzar el sumo posible de expresión sin salir de la corrección debe no salirse de ella, pero si alguna vez ocurriera tener que sacrificar una u otra yo siempre sacrificaría la corrección a la expresión. (CXXVI, 22-23)

Todo esto tiene mucho que ver con el mencionado ensayo de Spencer *Filosofía del estilo*, donde desarrolló esta su teoría de “la economía de la atención”, según la cual, “cuanto más tiempo y atención se tome para recibir y entender cada oración, menos tiempo y atención puede prestarse a la idea en ella contenida; y menos vivamente se concebirá la idea.”¹¹⁶¹ Unamuno se posicionó en cierto modo frente a esta teoría de Spencer, entendiendo que la meta de todo escritor en busca de “formarse un estilo” debe ser llegar a “producir mayor impresión estética”, y justificando a este respecto el uso de ciertas desviaciones de las normas gramaticales, aun a riesgo de dificultar la lectura. La razón es que tales desviaciones posibilitan llamar la atención del lector con más fuerza, que es en determinados casos el objetivo central en la escritura, sobre todo, en aquellos autores que andan en busca de su “estilo”.

Pocos años después, en el *Cuaderno sin título*, Unamuno volvió a retomar la cuestión del “estilo”, llamando nuevamente la atención sobre la importancia del carácter personal que se ha de imprimir a toda obra artística o literaria, y sobre la necesidad de persistir en la búsqueda del estilo, pese a las críticas que hubiesen de llegar como consecuencia de ello. De este modo, desde la reivindicación de un estilo personal,

el *Cuaderno XXVI* está datado entre 1887-88, y la edición de su biblioteca es de 1891. Debió tomar la referencia, por tanto, de una edición anterior que consultaría en alguna biblioteca. Por otra parte, este ensayo lo tradujo el mismo Unamuno años después, integrándolo en un volumen junto con otros ensayos del filósofo británico. SPENCER, Herbert. *Ética de las prisiones* (traducción de Miguel de Unamuno). Madrid: La España Moderna, [1895], pp. 246-293.

¹¹⁶¹ *Ibidem*, p. 249.

proclamaba de nuevo la ruptura de la norma como algo intrínseco a toda disposición creativa. No solo lo reivindica, sino que se refiere a ello como un procedimiento que él mismo estaba poniendo en ejercicio a la busca de su estilo propio.

En cuanto a mi estilo, jamás ni por nada del mundo, aunque proteste en los demás el sedimento clásico, suprimiré esas salidas de tono, esas bizarreries. Estoy tan encariñado de ellas como odio el periodo ciceroniano, música de organillo.

Después de todo, yo sé bien que cuando se lee un trabajo literario se piensa en todo menos en lo que se lee, se trata de matar el tiempo sin cansar la cabeza. La frase noble, el pensamiento hondo, se olvida al cuarto de hora; la salida de pie de banco retintina, la incoherencia se pega al oído, y un día cualquiera, cuando la ocasión llega, un hecho a propósito sugiere la humorada y la humorada sirve de arranque para un viaje al país de los sueños.

Yo trato de ser sugestivo, no instructivo ni musical. (CST, 16-17)

Como podemos apreciar, el joven Unamuno vincula su estilo con la originalidad, con la excitación, con la fractura de la norma gramatical. Desde ahí, aprovechará además en este cuaderno para someter a una crítica severa a la literatura española, que califica de carente de sátira y de humorismo, pese a ser considerados grandes humoristas satíricos autores como Quevedo, Francisco de Rioja, Pérez Zúñiga o Larra.¹¹⁶² No solo pone en cuestión a la supuesta tradición de literatura humorística y satírica de España, sino que alcanza también con su dura crítica a los filósofos, especialmente a los krausistas.¹¹⁶³ Pero adonde quería llegar Unamuno es a lo que considera el “mal literario” de España:

La característica de España [...] es ser un país en que lo natural es ser artificial y afectado, y lo artificial ser natural.

[...] El artificio, que aquí es lo natural, consiste en ser siempre igual a sí mismo y lo más parecido posible a los demás. (CST, 20-21)

¹¹⁶² “Pero hablar en España de sátira y humorismo es perder el tiempo, aquí no hay satíricos ni humoristas; Quevedo era un guasón vulgar. / Rioja, el fastidioso Rioja, [...] Este memo está clasificado entre los satíricos. / Algo más de humorista tiene Larra, pero Larra es demasiado sencillo, tierno y de una pieza para humorista; sobre todo hace moral, que es el oficio más antiestético. / En fin, que mi ‘insecto inefable’ yo me lo guiso y yo me lo como, yo me entiendo y bailo solo, y dejo el escribir con *nobleza* y a la española para ese estúpido de Cano [...] / En clase de humoristas ahí tienen a Taboada y Pérez Zúñiga, y al musaraña de Cavia, boulevardier de la Puerta del Sol, pedante de nacimiento y gracioso de puntos suspendidos. / Cosa decidida, sigo en mi manía de decir cosas raras, y si no encuentro la docenita de gentes que busco que las paladeen y saquen jugo, si es que le tienen, las paladearé yo, porque pensar en ser gracioso en un país de neos y zorrillistas, gentes que toman en serio lo más ridículo e imbécil, es imposible. ¿Cómo vamos a pedir a [...] cualquiera que vea la inmensa ridiculez de todo, y que comprendan que las cosas cuanto más augustas, más nobles, más levantadas y supremas son más chistosas y humorificables? / [...] Aquí hay que ser conceptista o gongorino, a no ser clásico, que es peor. / [...] ¡Ah!, pueblo imbécil, que ahuecas la voz y te pones barba postiza para decir una perogrullada, y que cuando por casualidad dices algo hondo lo aprendiste de fuera, y lo dijo antes que tú cualquier bárbaro del Norte, barroco, chocarrero, groserote, entre bromas de plomo y lleno de cerveza. Más filosofía encierran Rabelais, Swift, Sterne, Juan Pablo o Heine, uno solo de ellos, que todos tus teólogos, más o menos disfrazados, porque no tienes más que teólogos.” CST, 17-19.

¹¹⁶³ “¡Qué excelente humorista podría resultar D. Francisco Giner si supiera emborracharse con cerveza! / ¡Qué soberano humorista el imbécil de Sanz del Río, si además de quitarse el resonador y la barba postiza, hubiera dejado de ser Sanz del Río! / En D. Nicolás [Salmerón] se ha perdido España un gran actor trágico, hubiera estado inimitable en papeles de héroe romano, Régulo, o cosa parecida.” CST, 19-20.

Ahí está la clave de su crítica, en que esa tradición española estaba en el polo opuesto de la concepción estética que él estaba defendiendo, posicionada contra el artificio y a favor de la creación viva, espontánea y natural. Por eso, añade más adelante: “¡Uf!, pueblo de teólogos, sin cosas raras.” (CST, 22) Es decir, pueblo sin viva espontaneidad, sin estilo. Sobre esa base, incide en que el mal que aquejaba a España derivaba de estar el país apostillado en una progresiva homogeneización como pueblo, siendo reflejo de ese estado de postración la “artificiosidad” latente tanto en la literatura como en la filosofía españolas. Formula así que la salida a esta situación de decadencia literaria en España había de pasar por una profunda renovación del estilo, que dejase atrás tendencias ya obsoletas, y por una apertura a las vivificadoras tendencias modernas. En esa misma línea, escribía a Pedro Múgica en una carta de finales de 1890:

Yo creo que una de las cosas que hay que hacer en España es crear el estilo moderno, vivo, fresco, nervioso, animado, recibiendo vida de todas partes, y matar nuestro estilo clásico que si tuvo razón de ser ya hoy no la tiene, matar ese fatigoso período hijo del maldito período ciceroniano,... (EPM, 128)

Frente a la tradición literaria española, el joven Unamuno insistía en la urgencia de una necesaria renovación, que había de venir desde el extranjero. Este juicio contrasta, sin embargo, con lo que él mismo había escrito en el *Cuaderno V*, donde derrochó en alabanzas hacia el arte y la literatura española, y se mostró reacio a la invasión europea.¹¹⁶⁴ No obstante, hay que tener en cuenta que este cuaderno lo escribió durante su época de estudiante y que muchos de sus planteamientos fueron madurando desde entonces, como refleja este caso.

Continuando con esta cuestión del “estilo” en la estética del joven Unamuno, además de en los cuadernos, también fue objeto de reflexión por su parte en diversos artículos, especialmente, en “A propósito y con excusa del estilo”, publicado en julio de 1892 en *El Nervión*. En este artículo fue además donde por vez primera empleó la famosa sentencia de Buffon, “el estilo es el hombre”, que reaparecerá en muchos de sus escritos de madurez sobre el estilo. No obstante, la clave de dicho artículo radica en la distinción que abre aquí, en la línea de los textos que acabamos de ver, entre: por un lado, “escritores estilistas”, es decir, “los escritores que, no teniendo nada que decir, se

¹¹⁶⁴ “Y así vamos viviendo, porque las teorías *nebulosas* de los alemanes, las *nimiedades* y *perogrulladas* de los ingleses, las *groserías* de los materialistas (así llaman a los positivistas) o las *pesadeces* matemáticas cansan, hastían y estragan nuestro fino gusto estético. / ¡Cuánto más no vale un drama de Echegaray en que resuelve un problema social literariamente, unos versitos de Grilo, un pequeño poema de Campoamor, un poema elevado de Núñez de Arce o una crítica erudita de Valera o Menéndez, junto todo esto a esos exquisitos artículos de periódico, que esas teorías y profundidades o esas *bobadas* de los *filósofos* que Dios confunde, de los naturalistas que se pasan hocicando plantas o pinchando insectos, o las doctrinas *materialistas* y apegadas al suelo de los físicos o los químicos!” CV, 51-53.

aplican a una pacienzuda labor de marquetería, y producen cachivaches chinescos para adorno de las bibliotecas de los elegantes” (OCE, VII, 823); y por otro lado, “escritores con estilo”, en los que “el estilo brota de adentro” (OCE, VII, 826). Como podemos sospechar, sus embestidas se dirigieron contra los “escritores estilistas”, cultivadores de un estilo artificioso y a los que califica como carentes de estilo. El motivo es que entendía que el estilo implica naturalidad, espontaneidad y vivacidad; cualidades de las que están exentas las obras de tales escritores. Desde ahí, volvió a cargar Unamuno contra la literatura de su tiempo, a la que acusa de frívola y exhibicionista.

Se ha desencadenado sobre la pobre literatura un viento desolador de egoísmo. Los escritores se dan en espectáculo al mundo y no saben qué hacer para atraer sobre sus miserias humanas la admiración o la piedad de los que leen.

[...] Filas de líricos desgraciados y líricos vividores, en cadencioso ritmo y en estrofas de lección, muestran los infartos de su espíritu o el tumor canceroso de sus sentimientos, comerciando ya con los dolores más santos, ya con la más inmortal mixtificación. Y los hay que estropean voluntariamente el alma para vivir de los románticos sentimientos de la gente.

Esto arguye falta de respeto al público, falta de pudor y un egoísmo vergonzoso. (OCE, VII, 827)

Sobre esta vinculación entre el estilo y la relación del artista con el público, el *Cuaderno XXXI* también recoge unas interesantes reflexiones en la línea de lo que estamos viendo, al insistir Unamuno aquí de nuevo en la importancia de la sinceridad del artista y de que su estilo le brote de dentro.

Aunque parezca una paradoja, la condición esencial para que una obra artística dé todo lo que debe dar es que el autor al producirla no piense en el público, no la gaste para acomodarla a las exigencias de éste.

Gana la obra en su primera condición, la sinceridad, porque quien no piensa en el público no se oculta a él, no es hipócrita.

Gana en sencillez porque la afectación procede de querer producir efecto en el prójimo con aquello que no nos emociona.

Y sobre todo gana en frescura.

La mayor parte de las audacias literarias son estudiadas, es querer asustar a los buenos burgueses, que efectivamente fingen asustarse y en el fondo se ríen del pobre autor.

No hay más originalidad que la de dentro.

Las obras sinceras resultan viables, adaptadas al público, porque esta obra en el autor inconcientemente. Quien escribe como su conciencia le dicta, sin pensar en el público, como quien monologa consigo mismo, escribe con su alma entera y pura, que es un alma de su país y de su tiempo.

Si producida la obra con sinceridad no gusta, es que el autor no sirve y todo lo que haga para acomodarse al gusto será falso e hipócrita. (CXXXI, 12-13)

Podemos concluir, por tanto, que esta cuestión del “estilo” ocupa un lugar central en la estética unamuniana, y no solo en esta etapa de juventud, pues también en su madurez dedicó varios textos a dicha cuestión. Entre estos, cabe destacar los artículos “¡Cátedras de estilo!” (1900) y “Divagacioncilla sobre el estilo” (1912),¹¹⁶⁵ y la serie que escribió entre abril y noviembre de 1924 para *Los Lunes de El Imparcial*,

¹¹⁶⁵ Cfr. OCE, VII, 830-831 y 835-837.

póstumamente reunida bajo el título de *Alrededor del estilo*.¹¹⁶⁶ Ahí es donde Unamuno, siguiendo la línea de los textos de juventud que acabamos de ver, define y culmina su reflexión estética en torno al estilo. Una de las claves está en la distinción que abre aquí entre “estilo” y “manera”, según la cual, el “estilo” supone imprimir a la obra la personalidad y el carácter propios, mientras que la “manera” sería lo característico de las escuelas, por lo que constituye una suerte de “negación del estilo”.¹¹⁶⁷ En la concepción de Unamuno, pues, el estilo brota de uno mismo, del temperamento y el carácter que el creador proyecta en su obra, vivificándola con ello. En este sentido, el estilo lleva consigo a su autor, siempre que este opere desde la palabra viva, y lleva también aparejado consigo el instante, es decir, el momento de la manifestación. Por eso ensalza aquí, al igual que en sus textos juveniles, la espontaneidad como principio vivificador de la obra de arte.¹¹⁶⁸ Por otra parte, a partir de esta importancia del estilo, el filósofo vasco llega incluso a reducir la estética a una “filosofía sobre el estilo”: “lo que podemos llamar filosofía estética, o, mejor, filosofía imaginada y sentida, es una filosofía sobre el estilo.” (OCE, VII, 920) A este respecto, podemos subyugar, siguiendo a José Luis Molinuevo, que en la base de esta afirmación está la contraposición entre una “filosofía crítica”, basada en la razón, y una “filosofía estética”, fundada en la imaginación y cuyo núcleo es precisamente el “estilo”.¹¹⁶⁹ Asimismo, otro aspecto que podemos destacar del último texto citado nos llevaría a la estrecha vinculación que existe, a ojos de Unamuno, entre el estilo y el pensamiento, en el sentido de que “es el estilo el que crea pensamiento, y el que carece de estilo no piensa.” (OCE, VII, 901) A su vez, esto implica que la expresión es inherente a todo pensamiento su expresión, según formula aquí: “Expresar algo es pensarlo, y hasta que no se logra expresarlo, no se logra pensarlo. O sea que hacer estilo es pensar.” (OCE, VII, 923) Sobre esta base, sostiene Molinuevo sobre la concepción unamuniana del estilo:

Es la manera como Unamuno expresa la vieja ambición de las estéticas: superar sintéticamente la dicotomía entre sentimiento y conocimiento. Pero, además, invierte la

¹¹⁶⁶ UNAMUNO, Miguel de. *Alrededor del estilo* (introducción, edición y notas de Laureano Robles). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1998.

¹¹⁶⁷ “la escuela es la negación del estilo. El estilo de escuela, [...] no es estilo, es manera.” OCE, VII, 911.

¹¹⁶⁸ “sólo tiene estilo aquello que es vivo, [...] Toda obra de arte que carezca de estilo es que carece de vida, o sea que, como obra de arte, no existe.” OCE, VII, 898.

¹¹⁶⁹ “La contraposición entre filosofía crítica y filosofía estética responde a dos opciones de modernidad y de método. La primera está basada en la razón, y se inserta en esa línea historiográfica [...] dentro de la cual sólo parece ser posible un pensamiento filosófico ‘riguroso’; la segunda hunde sus raíces en la imaginación, la verdadera y más extensa facultad de la modernidad, [...] No se trata ya tanto de método, de camino como progreso lineal, como de ‘modo’, de irrigación sanguínea que teje una existencia reticular. Y es el estilo quien unifica los vericuetos y contradicciones de una vida dando fluidez a la misma.” MOLINUEVO, José Luis. La estética, clave del 98. Un diálogo generacional. CCU, XXXII, 167.

apreciación del orden entre pensamiento y expresión. La lengua deja de ser instrumento para convertirse en algo fundamental. [...] Para Unamuno sólo cuando se logra expresar algo se logra pensarlo.¹¹⁷⁰

En suma, el itinerario de todo escritor, según la estética de Unamuno, consiste en una incesante búsqueda del estilo, que exige la identificación entre pensamiento y expresión. Esas son, a su juicio, las condiciones de toda obra de arte auténtica y duradera, pues “el estilo es lo único que da unidad íntima, viva y orgánica a una obra de arte.” (OCE, VII, 920)

Como acabamos de ver, otra de las categorías centrales de la estética de Unamuno y que también está estrechamente ligada con esta cuestión del estilo, es la “expresión”.¹¹⁷¹ En cierta medida, podemos afirmar que en estos textos juveniles se halla en germen su defensa de una estética basada en la “expresión”, que luego encontraría desarrollada en la obra de Benedetto Croce *Estética como ciencia dell'espressione e linguistica generale -Estética como ciencia de la expresión y lingüística general-* (1902).¹¹⁷² Para el filósofo italiano, la estética es fundamentalmente el estudio de la expresión, puesto que, según él, donde acontece la belleza es en la expresión. Asumiendo este sentido “intuitivo” y “expresivo” que Croce atribuía al arte, Unamuno reafirma en el prólogo a su edición en castellano de dicha obra ese mismo principio relativo a que “la intuición o expresión es lo propio del arte”: “Intuición es expresión; se intuye lo que se expresa, y el arte se compone de intuiciones.” (OCE, VIII, 991) Desde ahí, va a defender el filósofo vasco una “teoría de la expresión como característica del arte y de la belleza”. (OCE, VIII, 993) Adonde queríamos llegar es a que la importancia de esta noción de “expresión” dentro de la estética de Unamuno, se encuentra ya, aunque en estado embrionario, en sus primeras divagaciones en torno al estilo recogidas en sus cuadernos y artículos de juventud, como veremos ahora.

Junto a las nociones de “estilo” y “expresión”, el “genio” es la otra categoría estética central en sus escritos de juventud. Aparece por primera vez en el cuaderno *Filosofía II*, donde podemos leer: “El genio tiene como privilegio componer obras en que todos ven algo, cada cual según su capacidad; sus obras son como las de la

¹¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 168.

¹¹⁷¹ Remitimos a este respecto a Morón Arroyo, uno de los pocos investigadores que se ha ocupado de la estética de Unamuno, y que ha señalado como “términos clave” de la estética unamuniana las nociones de “nímbo”, “arte humano”, “sentimiento trágico” y “expresión”. Cfr. MORÓN ARROYO, Ciriaco. Las ideas estéticas de Unamuno. En *Hacia el sistema de Unamuno*. Palencia: Cálamo, 2003, pp. 159-178.

¹¹⁷² Unamuno sentía especial devoción por esta obra, para la cual llegó incluso escribir el prólogo de su primera edición en castellano. CROCE, Benedetto. *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general* (traducción de B. Croce corregida por José Sánchez Rojas y prólogo de Miguel de Unamuno). Madrid: Librería de Francisco Beltrán, 1912.

Naturaleza.” (FII, 20) En primer lugar, habría que subrayar que en esta identificación en la figura del genio de la creación artística y el orden de la naturaleza estaría implícita la defensa de Unamuno de una estética vinculada a la expresión natural y espontánea por parte del artista. Al mismo tiempo, continuó abriendo camino al subjetivismo, en la medida en que afirmaba a propósito del genio que cada cual compone sus obras, es decir, crea “según su capacidad”. Ahora bien, ese subjetivismo no deja de perder su estrecho contacto con el mundo externo, pues las creaciones del genio, como indica en el texto citado, son obras “como las de la Naturaleza”, siendo esto precisamente lo que confiere a toda obra de arte su universalidad, más allá de los cánones y las modas pasajeras. Desde aquí, entiendo que podríamos vincular esta noción de “genio” con la que desarrolló Kant en su *Crítica del juicio*. Frente a los excesos normativos del clasicismo estético sobre cómo debía crearse una obra de arte, Kant fue pionero en apelar a la noción de “genio”, definiéndolo a partir de la voluntad creadora del artista operando en estrecha relación con la naturaleza y de la libre conjunción de la imaginación y el entendimiento.¹¹⁷³ Al igual que hace Unamuno en el texto citado, Kant alude a la necesaria relación del artista con la naturaleza, que es quien da la regla al arte, asumiendo el propio sujeto artístico esa legalidad como interna, en lugar de someterse a ella como una norma externa a acatar. Por tanto, ni en la estética de Kant ni en la del joven Unamuno hay ruptura con la naturaleza. De hecho, en el caso del filósofo de Königsberg, la “finalidad” en la forma del arte bello consiste en que parezca un producto de la naturaleza, lo que significa que los productos artísticos son bellos cuando poseen la apariencia de la naturaleza. Y esto sucede cuando el artista los ha creado siguiendo su propia legalidad interna en consonancia con el orden natural.

Continuando con los vínculos con la estética de Kant, otra posible línea de articulación nos lleva al *Cuaderno XXXI*, donde Unamuno señala como una de las virtudes del arte el que no respondiese a ningún fin ajeno a sí mismo: “solo el arte es puro y solo el arte purifica porque es el único que no tiende a fin alguno, es él en sí mismo, fin sustantivo.” (CXXXI, 64) Aquí podríamos establecer una nueva vinculación con la estética de Kant, que en la *Crítica del juicio*, al ocuparse de lo bello en tanto que aquello que place de acuerdo con el juicio del gusto y es fruto del sentimiento del libre

¹¹⁷³ “Genio es el talento (dote natural) que da la regla al arte. Como el talento mismo, en cuanto es una facultad innata productora del artista, pertenece a la naturaleza, podríamos expresarnos así: *genio* es la *capacidad espiritual innata (ingenium) mediante la cual* la naturaleza da la regla al arte” KANT, Immanuel. *Crítica del juicio* (edición y traducción de Manuel García Morente). Madrid: Espasa-Calpe, 1995, p. 262.

juego entre la imaginación y el entendimiento, subrayó cuatro condiciones de la actitud estética ante la naturaleza de lo bello: el “placer sin interés”, la “universalidad sin concepto”, la “finalidad sin fin” y la “necesidad subjetiva”.¹¹⁷⁴ La coincidencia que creemos apreciar está en la primera condición, el “placer sin interés”, que Kant situó dentro del juicio del gusto partiendo de que, al estar este vinculado con el sentimiento, lo bello rechaza toda clase de interés, pues place en su pura contemplación. Se refería con ello a que el juicio del gusto es meramente contemplativo y, por tanto, ajeno a la existencia del objeto, y a que en dicho juicio no está presente el “interés”, vinculado con la facultad de desear. De ahí que afirme Kant que “el juicio sobre belleza en el que se mezcla el menor interés es muy parcial y no es un juicio puro de gusto.”¹¹⁷⁵ Así pues, es la “pura satisfacción desinteresada” la que opera en el juicio del gusto, tal y como lo entiende Kant. Hacia ahí mismo parece apuntar Unamuno cuando afirma en el fragmento citado que el arte puro “es el único que no tiende a fin alguno”, sino que es él mismo un “fin sustantivo”.

Otra interesante reflexión estética a que Unamuno fue dando forma en estos años es su apuesta por la “fusión del arte y de la ciencia”. Aparece por vez primera en el cuaderno *Filosofía II*: “Un resultado final es la fusión del arte y de la ciencia, que por distintos caminos van a encontrarse.” (FII, 30) Se trata de una tesis que bien pudo heredar del primer romanticismo alemán, el del denominado Círculo de Jena, donde figuraban pensadores de la talla de Friedrich Schlegel, Novalis o el joven Schelling. Entre sus objetivos, ocupaba un lugar importante el proyecto de componer un poema absoluto, una especie de biblia de las artes y las ciencias, que liquidase la cuestión de los géneros y la tradicional separación entre las disciplinas filosóficas, científicas, literarias y artísticas. En el caso de Schelling, por ejemplo, su aspiración era crear un “poema filosófico de la naturaleza” en el que arte y ciencia quedaran reunificadas, una suerte de “poema didascálico” en forma épica que llevase a la ciencia a su perfeccionamiento final y que hiciera que la ciencia misma se contagiase de la belleza de la poesía. En el fondo, a lo que aspiraban estos tempranos románticos alemanes era a encontrar un sustituto a la ya agostada filosofía y que debía nutrirse de las artes, o mejor dicho, disolverse en el arte en cuanto disciplina superior. En ese sentido, en su obra *System des transzendentalen Idealismus -Sistema del Idealismo trascendental-* (1800), Schelling sostenía que el arte, como representación de lo infinito en lo finito, debía ser

¹¹⁷⁴ Cfr. *Ibidem*, pp. 131-182.

¹¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 133.

el verdadero órgano de la filosofía, pues solo mediante el arte podía hacerse posible el conocimiento supremo, aquel que conduce a lo absoluto. En sus propias palabras: “Si la intuición estética no es más que la intuición trascendental hecha objetiva, se entiende, por sí, que el arte es el único órgano verdadero y eterno de la filosofía y su documento, el que siempre y con incesante novedad atestigua lo que la filosofía no puede representar externamente.”¹¹⁷⁶ Por mi parte, interpreto que a esto mismo parece referirse el joven Unamuno cuando en el cuaderno *Filosofía II*, justificando su apuesta por la fusión entre el arte y la ciencia, afirma que: “El arte deja más verdadera parte a lo desconocido e inconocible.” (FII, 30) El pensador vasco manifestaba así su predilección por el arte, dado su carácter abierto, que lo sitúa por encima de todo dogmatismo, y dada su reactividad a elevarse a criterio de certeza, que lo aleja de la arrogancia de la ciencia. Sobre estas bases, proponía aquí, al igual que los románticos alemanes, la reconciliación de dos modos de interpretación de la realidad, arte y ciencia, en principio antagónicos, pero que acabarían por encontrarse. Como ejemplo, o más bien, como primer anticipo de esta tendencia, menciona además a Goethe: “Göthe tenía su filosofía, pero era tan plástica, tan ondulante, tan viva, que sólo podía encarnar en obras de arte.” (FII, 30) Esa era, precisamente, la tesis de los citados románticos, y por eso mismo parece apostar aquí el joven Unamuno.

No será este, dentro de la estética del joven Unamuno, el único punto de encuentro con el primer romanticismo alemán. En *Filosofía II*, también vincula estrechamente poesía y filosofía, y en la misma línea que la anterior relación entre arte y ciencia. En este caso, parte de que la labor del poeta es la expresión o “reproducción” de la belleza, mientras que la del filósofo es la indagación y “reproducción” de la verdad. Sin embargo, pese a estas diferencias, arguye Unamuno, filosofía y poesía no son sino distintos “grados en la reproducción” de la realidad:

La reproducción del poeta o el pintor descriptivo no es en esencia diferente de la del pensador, son grados en la reproducción. De aquí que un pensador es un poeta y un poeta un pensador. El pensador reproduce el hecho en abstracto porque no lo individualiza ni añade nada a él, el poeta para objetivarlo e individualizarlo añade a él algo suyo. Diferencia entre el arte y la ciencia. (FII, 9)

De este modo, Unamuno parece hacerse eco de la hermandad entre el filósofo y el poeta pregonada por Friedrich Hölderlin, una de sus lecturas predilectas de juventud. Hölderlin estaba convencido de que era necesario para su tiempo un nuevo logos filosófico, una filosofía viva e imbricada en la belleza, una filosofía estética, en suma,

¹¹⁷⁶ SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. *Sistema del idealismo trascendental* (edición de J. Rivera de Rosales y V. López Domínguez). Barcelona: Anthropos, 1988, p. 127.

que superase las limitaciones del orden racionalista imperante. Desde ahí, su apuesta pasaba por la hermandad entre los filósofos y los poetas, partiendo de que el destino del ser humano era recuperar a través de la poesía la experiencia originaria de la belleza, en la cual radicaba la posibilidad de reconciliación del hombre consigo mismo y con la naturaleza. Esta sería una de las tesis de fondo de la filosofía de Hölderlin y la base de la estrecha vinculación establecida por él entre poesía y filosofía, visible en el siguiente fragmento de su obra *Hyperion, oder der Eremit in Griechenland -Hiperión o el eremita en Grecia-* (1797):

“¡Bueno! -escribe en relación a los griegos- [...] pero cómo ese pueblo poético y religioso pudo ser a la vez también un pueblo filosófico, eso es lo que no veo”.

“¡Pues sin poesía no hubiera sido nunca un pueblo filosófico!”, dije.

“¿Qué tiene que ver la filosofía”, me respondió, “qué tiene que ver la fría excelcitud de esa ciencia, con la poesía?”

“La poesía”, dije seguro de lo que decía, “es el principio y el fin de esa ciencia.”¹¹⁷⁷

Los autores románticos alemanes, siguiendo la estela de Hölderlin, sostuvieron aún con mayor énfasis esta tesis, como puede apreciarse en Friedrich Schlegel, que en su obra *Gespräch über die Poesie -Conversación sobre la poesía-* (1800), apostó también por la fusión entre filosofía y poesía, arguyendo que las limitaciones de la filosofía de la cara a lo absoluto obligaban al nuevo logos a nutrirse de la poesía. En ese sentido, podemos leer en dicha obra los efectos de este espíritu romántico:

La filosofía logró en unos pocos pasos audaces comprenderse a sí misma y al espíritu del hombre, en cuya profundidad pudo descubrir la fuente originaria de la fantasía y el ideal de la belleza, y así tuvo que reconocer claramente a la poesía, de cuya esencia y existencia ni siquiera había sospechado hasta entonces. Filosofía y poesía, las fuerzas más elevadas del hombre, que, incluso en Atenas, cuando se encontraban en su pleno florecimiento, actuaban cada una independientemente, ahora se entrelazan la una con la otra para reavivarse y constituirse recíprocamente en eterno intercambio.¹¹⁷⁸

La cercanía con el texto Unamuno arriba citado son fácilmente perceptibles. Por esa razón, ha subrayado Tanganelli que el joven Unamuno se sabía próximo al “paradigma romántico del poeta filósofo”,¹¹⁷⁹ viendo en esa proximidad una posible simiente de la literariedad con que dio luz a su filosofía el Unamuno maduro.

En el momento en que se reconoce que la verdad desborda los métodos racionales, se interpela al arte como vía extrametódica de aproximación/apertura a la historicidad del ser. Por este motivo, refiriéndose a Goethe, Unamuno se decanta por la posibilidad de una filosofía que, por su plasticidad, sólo puede ‘encarnar en obras de arte’. Se trata de una filosofía que hay que tamizar en la literatura, como en el caso de la filosofía española. [...] el ejemplo mismo de la

¹¹⁷⁷ HÖLDERLIN, Friedrich. *Hiperión o el eremita en Grecia* (traducción y prólogo de Jesús Munárriz). Madrid: Hiperión, 2008, p. 115.

¹¹⁷⁸ SCHLEGEL, Friedrich. *Conversación sobre la poesía* (edición de Laura S. Carugati y Sandra Girón). Buenos Aires: Biblos, 2005, pp. 54-55.

¹¹⁷⁹ TANGANELLI, Paolo. *Hermenéutica de la crisis en la obra de Unamuno entre finales del siglo XIX y comienzos del XX: la “crisis del 97” como posible exemplum de la crisis finisecular*. Tesis Doctoral, Universidad de Salamanca, 2000, p. 76.

labor creativa unamuniana, construida sobre el diálogo ininterrumpido de literatura y filosofía, de *mythos* y *logos*, nos muestra que la ‘plasticidad’ de Goethe se convirtió en su ideal teórico (y no meramente estético).¹¹⁸⁰

Esta hermandad entre el filósofo y el poeta reaparecerá en algunos textos de madurez de Unamuno, como *Del sentimiento trágico de la vida* (1913), donde sostiene que “la filosofía se acuesta más a la poesía que no a la ciencia”, y llega a afirmar que “poeta y filósofo son hermanos gemelos, si es que no la misma cosa”. (OCE, VII, 110 y 113). Asimismo, en el discurso de apertura del curso académico de 1934-35 en la Universidad de Salamanca, dijo que: “Los genuinos pensadores son los poetas.” (OCE, IX, 449) Sobre estas bases, diferentes investigadores han hecho hincapié en esta noción del “filósofo-poeta” a la que se entregó la labor intelectual de Unamuno, si bien en relación a su madurez. Cirilo Flórez escribe sobre este punto: “Frente a la filosofía de sonámbulos de los intelectualistas, Unamuno defiende una filosofía de creadores, que tiene su clara encarnación en el poeta-filósofo, que a partir de ese momento va a ser la gran vocación de Unamuno.”¹¹⁸¹ Desde ahí, marca las distancias respecto a su “primera filosofía” o filosofía de juventud, en la cual, matiza, el bilbaíno permanecía aún en la “lógica” y en una “filosofía de la representación”, distinta de la “estética” y de la “filosofía de la expresión” de su madurez.¹¹⁸² En la misma línea, Luis Andrés Marcos ha insistido sobre este cambio de la filosofía de Unamuno a partir de la asunción del medio poético y creativo como vehículo de su pensamiento y de la constitución de su “Filosofía poética”, aunque sin aludir a su filosofía primera.¹¹⁸³ También Laín Entralgo, aunque no se ha ocupado de esta etapa de Unamuno, ha subrayado su condición de “pensador-poeta”, definiéndolo como “un pensador que necesitaba de la poesía para expresarse y un poeta que lo era buceando en lo que pensaba y sentía.”¹¹⁸⁴ En todo caso,

¹¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 77.

¹¹⁸¹ FLÓREZ MIGUEL, Cirilo. La formación del discurso filosófico de Unamuno. CCU, XXIX, 41.

¹¹⁸² “Dentro de la nueva perspectiva de una filosofía del espíritu, lo importante son las formas de expresión del mismo que tienen como saber fundamental una estética o estilística y no una lógica como ocurría en la primera filosofía de Unamuno. La tarea de la filosofía poética no es la explicación de las categorías como era la de la ‘filosofía lógica’ sino las formas de expresión del espíritu. Unamuno ha pasado de una filosofía de la representación a una filosofía de la expresión...” *Ibidem*, p. 38.

¹¹⁸³ “la poesía, a partir de 1906, va a ser la metáfora epistemológica más fundamental, pues es la que mejor puede acceder a ese conocimiento sustancial de creación por ser la que mejor media entre el sentir y el pensar. [...] Es así la filosofía de Unamuno una Filosofía poética, creadora por la palabra y de la palabra. El hombre conoce sustancialmente, aunque no causalmente, mejor por medio de la poesía que por la filosofía lógico-deductiva...” ANDRÉS MARCOS, Luis. Presupuestos fundamentales para una lectura filosófica de la obra de Miguel de Unamuno. CCU, XIX, 101.

¹¹⁸⁴ LAÍN ENTRALGO, Pedro. Vidas sucesivas y vidas complementarias. *Cuadernos Hispanoamericanos*, febrero-marzo 1987, nº 440-41, p. 11. “El pensamiento de Unamuno [...] no perdió nunca, en efecto, esa originaria y tornasolada condición poética de todas las intuiciones intelectuales *in statu nascendi*; y su poesía, por otra parte, nunca dejó de llevar en su seno, indecisa entre el concepto y la

entre las filosofías de juventud y de madurez de Unamuno hay un importante salto, como hemos señalado siguiendo a Cirilo Flórez y Luis Andrés Marcos, pero ello no debe ser óbice para ver en estos textos de sus cuadernos juveniles el germen de su apuesta final por la fusión del filósofo y el poeta.

Cerraremos este capítulo sobre la estética del joven Unamuno atendiendo a los textos que dedicó entonces al arte vasco, que también sería objeto de su reflexión estética en sus escritos de madurez. En primer lugar, podríamos mencionar que en su temprana apreciación del arte vasco debieron tener no poco que ver sus contactos juveniles con el pintor Antonio Lecuona y con el escritor Antonio Trueba, desde los cuales pudo iniciar ese acercamiento.¹¹⁸⁵ No obstante, su reflexión estética sobre el mismo no comenzaría hasta años después, con el artículo “En Alcalá de Henares - Castilla y Vizcaya-”, publicado en *El Noticiero Bilbaino*, el 18-XI-1889. Aquí, Unamuno realiza un ejercicio comparativo entre el arte vasco y el arte castellano, desde un diálogo con el padre Lecanda, que se había referido a propósito del arte vasco a “la carencia absoluta de sentimiento artístico, de gusto estético, de ese *quid divinum* en que moja su pluma el poeta del mediodía y que arranca con sus pinceles el pintor para dar forma a sus grandes concepciones”. (OCE, I, 130) Don Miguel, por su parte, reconoce el escaso bagaje artístico del País Vasco, a excepción de la música, frente a la prolijidad de los artistas castellanos. Ahora bien, la situación no era a su juicio tan extrema como indicaba el padre Lecanda. El problema radicaba más bien en que los artistas vascos estaban empeñados en ataviar de ropaje clásico sus obras y en verter la luz de Castilla o de Roma, donde fueron formados como pintores, al paisaje vasco. Desde ahí, abre Unamuno la posibilidad de hacer virar esa tendencia, ofreciendo una fórmula para ello: “Dicen que hay en el país vasco pintores jóvenes de grandes esperanzas. [...] Fuera van a prepararse; el verdadero estudio debe empezar en su país; fuera han aprendido el oficio, el arte lo aprenderán dentro; la ciencia no tiene patria, pero el arte sí.” (OCE, I, 132) Daba así muestras de estar al corriente del emergente arte vasco, aprovechando además la ocasión para lanzar a estos jóvenes artistas ciertas consignas relativas al trabajo de percepción y de relación íntima con la realidad desde la que debían

metáfora, a medio camino entre la palabra indicativa y la palabra sugestiva, una muy recia osamenta intelectual. Miguel de Unamuno, pensador-poeta y poeta-pensador;...” *Ibidem*, p. 12.

¹¹⁸⁵ A este respecto, sostiene González Durana: “creo que en Unamuno tuvo más peso su discipulaje adolescente y juvenil con Antonio Trueba en Bilbao, quien en la década de los 80 había logrado crear en la villa un ambiente artístico y literario, en pintura, al pre-rafaelismo,...” GONZÁLEZ DURANA, Javier. Aristocracias del arte en la estética socialista unamuniana. En *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno* (edición de Dolores Gómez Molleda). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1989, p. 487.

desarrollar sus obras de arte: “El arte no es sólo la factura, eso es más bien oficio: el arte es la intuición del medio en que se vive,...” (OCE, I, 132) Dirigiéndose por igual a pintores, escultores y escritores, sus consejos a los artistas vascos apuntaban a que fijasen su campo de trabajo en la tierra nativa, entre sus gentes y su paisaje, y a que esperasen pacientemente a que la inspiración les revelase la belleza de la vida cotidiana del casero y del obrero industrial, y la fuerza expresiva de los grandes y pequeños acontecimientos históricos recientes. Desde ahí, aprovechó la ocasión para espetar un nuevo ataque al romanticismo vascongado y su falsa mitología, aludiendo a su inconexión con la verdad y proponiendo como alternativa una renovación de la temática artística desde su actualización, es decir, haciendo que las obras fuesen expresión de la realidad presente del País Vasco, y no de un pasado remoto y ficticio.

Hay que dejar a Aitor, a Lelo, a Lecobide, a Jaun Zurúa, a las maitagarris, [...] a la sátira culta de conceptuosidades y juegos de vocablos, y hay que buscar la poesía del sudor, la del humo de las fábricas, la del vaho de las tabernas y chacolés, [...] la emigración a América, la epopeya de Zumalacárregui, de Cabrera, de Espartero, la poesía del fanatismo político y de las grotescas conversaciones de sobremesa. (OCE, I, 133)

Por otra parte, esta preocupación por el arte vascongado y esta confianza en él nunca se llegó a apagar en Unamuno. Al contrario, sus esperanzas sobre esa explosión estética, que finalmente tuvo lugar con la pintura vasca de principios del siglo XX, medraron con el tiempo, dedicando diversos textos al movimiento artístico vasco encabezado por Ignacio Zuloaga y en el que figuraban también Francisco Iturrino, Manuel Losada, Juan Echevarría, Darío de Regoyos, Adolfo Guiard... Mantuvo además con ellos un estrecho contacto, desde una intensa correspondencia que ha sido rescatada por Tellechea Idígoras,¹¹⁸⁶ y contribuyendo a darlos a conocer en el ambiente cultural y artístico español a través de reseñas y artículos.¹¹⁸⁷ Desde estos textos, fue desarrollando en su madurez, una caracterización de esta nueva corriente del arte vasco. Por un lado, marcando su vinculación con el arte castellano, al ver en el nuevo arte vasco el cauce de la regeneración artística del alma castellana y del arte español.¹¹⁸⁸ Por otro lado, singularizando a esta corriente a partir del carácter propiamente vascongado, es decir, a

¹¹⁸⁶ Cfr. TELLECHEA IDÍGORAS, José Ignacio. *Los pintores vascos y Unamuno*. Bilbao: Fundación Bilbao Bizkaia Kutxa, 1995. Según indica aquí Tellechea Idígoras: “se produce una corriente mutua de irradiación y simpatía, y en doble dirección: la pintura literaria unamuniana despierta a los pintores y agudiza su sensibilidad; el paisajismo de los pintores descubre a Unamuno nuevas vetas del paisaje.” *Ibidem*, p. 10.

¹¹⁸⁷ Vaya como ejemplo el siguiente texto: “Vasconia empieza a contar, y con gran pujanza juvenil, en la vida estética del arte, y no es el arte literario el que con más brío comienza a florecer. Precéndenle la música y las artes plásticas...” OCE, VII, 743.

¹¹⁸⁸ “Es cosa instructiva [...] el que esta escuela de pintores vascos que ha surgido potente tan de pronto, no sea, en el fondo, sino la restauración de la vieja y castiza pintura castellana en lo que ésta tenía de austero y hasta místico.” OCE, VII, 734.

su honradez, su vergonzosidad, su austeridad... Tales cualidades, según Unamuno, resultaban visibles en sus manifestaciones artísticas, lo cual dotaba a dicha corriente de la autenticidad que él mismo había prescrito al arte vasco en sus notas de juventud.

En suma, a partir de estas reflexiones dispersas sobre estética que recorren los textos juveniles de Unamuno, podemos concluir que se trata de una inquietud filosófica que también estuvo presente en esta etapa. Cabe añadir, para finalizar, que a lo largo de este periodo, se produjo en las apreciaciones estéticas del pensador vasco un viraje desde el clasicismo a un progresivo subjetivismo, con una constante presencia de Kant, y que los temas centrales que trazaron su análisis estético fueron la expresividad, el estilo, el genio, el arte vasco, y las relaciones entre arte y ciencia, y filosofía y poesía.

III.3. Proyecciones a su filosofía de madurez

A lo largo del tercer bloque de este trabajo, hemos ido analizando las notas fundamentales del pensamiento del joven Unamuno a fin de reconstruir su primera filosofía. Pero para coronar este estudio, consideramos indispensable ensayar posibles líneas de articulación entre estos planteamientos filosóficos juveniles y su filosofía de madurez. De lo contrario, la investigación emprendida en esta tesis doctoral quedaría incompleta. En cierto modo, ya hemos ido desarrollando esa tarea de manera aislada con cuestiones como su crítica al racionalismo, su concepción de la lengua, su noción de “intrahistoria” o su visión de la muerte y la inmortalidad. Lo que haremos en este último epígrafe será completar esa tarea, pero ya desde una perspectiva de conjunto, a fin de hilvanar la proyección en las reflexiones filosóficas del joven Unamuno con sus textos de madurez. En este recorrido, indagaremos así en las raíces de su filosofía trágica, en su crítica al racionalismo y al positivismo, en su renovada concepción de la fe, en el problema de la personalidad, en su antropología humanista, en su crítica a la metafísica y a las pruebas de la existencia de Dios, en el problema de la inmortalidad, en su planteamiento ético y en la desembocadura de su filosofía en la estética. En algunos casos, esta articulación será positiva, es decir, abrirá una línea de continuidad entre sus filosofías de juventud y de madurez, y en otros casos, la articulación será negativa, en tanto que el Unamuno maduro reaccionó críticamente frente a algunos de sus planteamientos juveniles. A través de este análisis comparativo podremos alcanzar a ver las conclusiones a que llegó la filosofía del pensador vasco en relación con los inicios

de su trayectoria intelectual, lo cual, como sugiere Nazzareno Fioraso, constituye una ventaja que no debemos desaprovechar.¹¹⁸⁹

Antes de emprender esta tarea, aunque no vamos a repetir aquí lo ya expuesto, sí conviene sintetizar el itinerario espiritual e intelectual recorrido por el joven Unamuno en estos años, a fin de engarzarlo con su etapa de madurez. Dicho itinerario, como sabemos, comenzó con una infancia marcada por la fe católica heredada, que el joven bilbaíno vivió con especial devoción, pero que se vio quebrada en 1883, tras el estallido de una crisis de fe, consecuencia de sus lecturas filosóficas y de su propia evolución intelectual. En adelante, sus asideros fueron el racionalismo y el positivismo, llevando a Unamuno a una suerte de ateísmo o agnosticismo intelectual, y a atravesar, según sus propias palabras, una etapa de “brutal fenomenismo teórico”.¹¹⁹⁰ Ahora bien, este posicionamiento fue estable solo por un corto periodo de tiempo, pues entre 1885 y 1886, aparecieron las tentativas por volver a la fe, que empezaron a incubarse durante estos años para finalmente estallar en la famosa crisis de 1897. El avistamiento de los límites de la razón y el criterio positivista ante ciertas cuestiones, así como la necesidad de alcanzar la idea de lo Absoluto, sumadas a sus circunstancias afectivas, instalaron entonces al joven bilbaíno en un conflicto entre su razón y su fe, del que ya no lograría escapar jamás. Quedó definitivamente emplazado en una difícil encrucijada, sin poder depurarse de las dosis de racionalismo, positivismo e intelectualismo con que se había nutrido años atrás, y sin poder renunciar a su “querer creer” ni a sus esporádicas tentativas por volver al catolicismo.

En esas circunstancias íntimas le alcanzó la crisis espiritual de 1897, que podemos interpretar como intento dramático por recuperar la fe perdida, como estallido del miedo a la muerte y el afán de inmortalidad, y como emergencia del denominado “problema de la personalidad”. El desencadenante de la crisis fue el miedo a la muerte en cuanto anonadamiento de la conciencia, desde el cual, Unamuno inició su intento por volver a la fe católica, que se vio finalmente frustrado dada la fuerte huella que el paso

¹¹⁸⁹ “noi abbiamo il vantaggio di vedere la fine, di supere già dove esso conduce. Ciò non ci deve portare, però, ad interpretare il giovane Unamuno alla luce del punto dell’arrivo, bensì dobbiamo muoverci in senso contrario: capire la meta attraverso l’analisi dell’origine. / Il nostro scopo è vedere come il giovanile empirismo di stampo positivistico sia maturato fino a divenire la filosofia unamuniana *tout court*. Uno sviluppo che ha solo in parte una progressione lineare, in quanto procede soprattutto per contraposizioni e crisi, nel cui susseguirsi, però, è possibile rintracciare una crescita costante, nonostante l’apparente contraddittorietà delle due fasi, la giovanile e la matura, in cui si articola” FIORASO, Nazzareno. *El giovane Unamuno. Genesi e maturazione del suo pensiero filosofico*. Milano: Mimesis, 2008, p. II.

¹¹⁹⁰ UNAMUNO, Miguel de. *Epistolario inédito*, vol. I (edición de Laureano Robles). Madrid: Espasa-Calpe, 1991, p. 53.

por el intelectualismo había dejado en él. A partir de aquí, la lucha entre la razón y la fe por el dominio de su espíritu adquirió los contornos que le acompañarían hasta el final de sus días, ubicándolo de forma definitiva en una suerte de “crisis permanente”, en la que no tuvo más remedio que decidir instalarse. En este punto, es preciso subrayar que el conflicto de que estamos hablando se inició en los años previos a la crisis de fe de 1883, de modo que existe una línea de articulación entre dicha crisis y la de 1897, como ha observado Cerezo Galán:

la crisis espiritual de juventud no tuvo el carácter conclusivo, que se le quiere atribuir, [...] en realidad Unamuno vivió este amplio período en una permanente crisis de fe, con alternancias de distinto signo, hasta 1897, que más que estallido de la crisis religiosa fue el clímax de ella, de donde surgirá con una transmutación de la crisis en vivencia agónica.¹¹⁹¹

Este trayecto hacia la crisis del 97 también ha sido dibujado por Armando Zubizarreta, pero interpretándolo como una “inserción en el cristianismo”, con lo cual no concordamos completamente, ya que a nuestro juicio Unamuno no pasó del anhelo de fe, de un “querer creer”. En lo que sí consideramos que acierta Zubizarreta es al trazar este itinerario como progresivo:

El proceso de acercamiento de Unamuno al cristianismo fué lento y paulatino, lleno de dificultades. En su primer paso de acercamiento, 1884, debió primar un cierto arrebatado puramente sentimental y también, en algún modo, el compromiso que le creaba su noviazgo con una mujer creyente. En 1886 su intelecto estaba preparado para insertarse en Cristo. Sin embargo, las tendencias sociales del humanismo ateo, actuando sobre su condición de típico burgués de agitación en lucha por el *modus vivendi*, lo mantuvieron alejado del cristianismo varios años más. Desde 1895 vuelve a iniciar un movimiento hacia la fe. Los años 1895 y 1896 constituyen la antesala de su inserción en 1897.¹¹⁹²

Siguiendo esa línea, buena parte de los investigadores coinciden en situar en torno a 1895 la “antesala” de esta crisis del 97 y el punto de partida de la filosofía de madurez de Unamuno, de su filosofía trágica. Es el caso de Cirilo Flórez, que amparándose en esa fecha de 1895, por ser el año en que publicó los ensayos de *En torno casticismo* y escribió su novela *Nuevo Mundo*, sitúa ahí el tránsito de su filosofía primera a su filosofía de madurez.¹¹⁹³ Sin embargo, hay que tener en cuenta que la crítica al racionalismo no era todavía dominante en sus textos filosóficos, como prueban los ensayos de *En torno casticismo* (1895), en los que, al decir de Cerezo Galán, “su estilo de pensamiento era dialéctico, al modo hegeliano, y perseguía una síntesis entre

¹¹⁹¹ CERESO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 200.

¹¹⁹² ZUBIZARRETA, Armando. *Tras las huellas de Unamuno*. Madrid: Taurus, 1960, p. 141.

¹¹⁹³ “Es el momento en que Unamuno abandona el ‘viejo mundo’ de sus primeros ‘sistemas filosóficos’ y se embarca hacia el ‘nuevo mundo’ de ‘islas de libertad’. Esta metáfora unamuniana la podemos interpretar como el abandono de la concepción de la filosofía como ‘sistema’ y la práctica de una nueva filosofía que transmita literaria y hermenéuticamente la experiencia profunda del filósofo...” FLÓREZ MIGUEL, Cirilo. La formación del discurso filosófico de Unamuno. CCU, XXIX, 28-29, nt. 7.

un humanismo racionalista y un cristianismo civil secularizado.”¹¹⁹⁴ Lo cierto es que, a partir de la crisis del 97, el pensamiento de Unamuno describió una trayectoria en la que el despliegue del vitalismo y el espiritualismo se desarrollaron de forma paralela al confinamiento de los criterios racionalista y positivista. Acabó así instalándose en el conflicto agónico e irresoluble entre razón y fe, que marcaría el pulso de su destino intelectual y espiritual. En adelante, se dedicó a definir y perfilar sus posiciones ante las cuestiones que más le preocupaban, que eran en buena medida las que ya le inquietaron en su juventud (la muerte y la inmortalidad, los límites de la razón, la importancia del lenguaje, las indemostrabilidad racional de la existencia de Dios...), mas otras que se fueron sumando, como el problema de la personalidad. Por tanto, podemos afirmar la existencia de ciertas líneas de articulación entre sus textos filosóficos de juventud y de madurez. Ahora bien, aunque en lo sustancial el filósofo vasco mantuvo sus posiciones, siempre lo hizo desde la provocadora actitud que le deparaba su condición de “hijo de la contradicción”, y con las variaciones propias de toda evolución intelectual y espiritual.

Un argumento en que nos podemos amparar para defender esta interpretación, basada en la continuidad del pensamiento de Unamuno, es la obstinación con que sostuvo a lo largo de su vida la pertinencia de todo pensador de repetir sus ideas, de exponerlas una y otra vez bajo diferentes formas.¹¹⁹⁵ A este respecto, podemos abrir una línea de articulación entre sus filosofías de juventud y madurez, a partir de las lecturas que realizó en su etapa de formación, pues tales lecturas nutrieron sus meditaciones filosóficas durante el resto de su vida. Así lo reconoce el mismo Unamuno en una carta

¹¹⁹⁴ CERREZO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 21. Sobre esto mismo, escribe más adelante: “A la altura de 1895, tras un periodo de intelectualismo, marcado especialmente por Spencer y Hegel, Unamuno parecía haber alcanzado un punto de equilibrio entre un cristianismo residual de actitud y el humanismo secular. Los ensayos *En torno al casticismo* son [...] el documento más elocuente de esta voluntad de integración.” *Ibidem*, p. 228.

¹¹⁹⁵ Así, en el texto titulado “Soliloquio” (1907), podemos leer: “Todo autor que escribe mucho se repite mucho, y cuanto más original sea, cuanto más saque de su propio fondo en vez de limitarse a contar lo que oye en derredor, tanto más se repite. Los más grandes genios han sido espíritus de unas pocas y sencillas ideas expuestas con más vigor y eficacia, pero con más uniformidad y constancia, [...] Hombres ha habido cuya importancia ha sido el ser hombres de una idea, ideas encarnadas. En fuerza de vivir una idea sencilla, pero noble y fecunda, han logrado presentárnosla bajo todas sus formas. [...] / Sí, tus obras mismas, a pesar de su aparente variedad, que unas sean novelas, otras comentarios, otras ensayos sueltos, otras poesías, no son, si bien te fijas, más que un solo y mismo pensamiento fundamental que va desarrollándose en múltiples formas.” OCE, III, 399. Asimismo, en el artículo “Conversación primera” (1910), escribe a este respecto: “Un pensamiento es a menudo original, aunque lo haya usted expresado cien veces. Le ha llegado a usted de nuevo por un nuevo camino, por una nueva asociación de ideas.” OCE, III, 371. Por último, también en *Del sentimiento trágico de la vida* (1913), sostiene esta tesis a modo de justificación de su modo de proceder: “Se podrá también decir, y con justicia, que mucho de lo que voy a exponer es repetición de ideas, cien veces expuestas antes y otras cien refutadas; pero cuando una idea vuelve a repetirse, es que, en rigor, no fue de veras refutada. [...] el que pueda volver a la misma eterna queja, saliendo de otra boca, sólo quiere decir que el dolor persiste.” OCE, VII, 184.

dirigida a Bernardo G. de Candamo el 2-III-1903: “Desde mis veinte a mis veintiséis años leí de una manera devoradora; lo más de lo entonces leído lo tengo olvidado, pero forma sin duda el terraplén, en que como cimiento, se eleva mi saber...”¹¹⁹⁶ Es decir, que estas lecturas juveniles, abiertas a campos tan diversos como la filosofía, la psicología, la filología y la literatura, abonaron sus reflexiones filosóficas de madurez, haciendo de andamiaje de estas. Varios investigadores unamunianos han afirmado esta hipótesis interpretativa basada en la continuidad del pensamiento de Unamuno. Es el caso de María Zambrano, según la cual:

examinada en su conjunto por orden cronológico, en la obra de don Miguel apenas podemos encontrar progreso alguno, pero sí despliegue, desarrollo. Todo lo que está en las obras de su madurez estaba ya señalado al principio. Unas cosas expresadas claramente, otras, tenuemente dibujadas debajo de lo escrito, allí donde aguardan las promesas. El crecimiento de la obra en su totalidad se ha verificado a partir de un germen o núcleo donde estaba implicado.¹¹⁹⁷

Ese núcleo está, a mi juicio, en sus textos de juventud, donde laten en germen buena parte de las cuestiones que definirán el itinerario intelectual del pensador vasco. Una vez expuestas nuestra posición asertiva sobre la cierta línea de continuidad que describen estos dos estadios de la filosofía de Unamuno, vamos a someter a análisis las cuestiones fundamentales que protagonizaron ese recorrido, ahondando en las raíces de su filosofía trágica y de su antropología humanista.

III.3.1. Crisis y filosofía trágica

La primera línea de articulación que vamos a abordar es la que vincula la crisis religiosa de 1883 y los conflictos inmediatamente posteriores entre razón y fe, con la crisis espiritual del 97. El estallido de esta última tuvo lugar la madrugada del 21 al 22 de marzo de 1897. Aquella noche, el temor a la propia muerte en tanto que extinción de la conciencia en la nada sumió a Unamuno en un estado de turbación y desasosiego, que desembocó en un impetuoso arranque por recuperar la fe religiosa perdida y por legitimar el anhelo de inmortalidad. Ahora bien, ese estallido fue resultado de una larga incubación que, según nuestra interpretación, se remonta a 1885, cuando le asaltaron las primeras tentativas por volver a la fe.¹¹⁹⁸ El mismo Unamuno así lo reconoce en el

¹¹⁹⁶ UNAMUNO, Miguel de. *Epistolario inédito*, vol. I (edición de Laureano Robles). Madrid: Espasa-Calpe, 1991, p. 125.

¹¹⁹⁷ ZAMBRANO, María. *Unamuno* (edición e introducción de Mercedes Gómez Blesa). Madrid: Debate, 2003, pp. 74-75.

¹¹⁹⁸ Zubizarreta, en cambio, ubica en 1886 este intento de inserción en el cristianismo, que constituye la antesala de la crisis del 97: “Unamuno en 1897, al insertarse en el cristianismo, trata de asimilar el humanismo ateo en una concepción cristiana de la vida. El proceso, lo sabemos, empieza en 1886.” ZUBIZARRETA, Armando. *Tras las huellas de Unamuno*. Madrid: Taurus, 1960, p. 31.

Diario Íntimo (1897): “La crisis venía incubándose lentamente y no he comprendido su incubación hasta que ha estallado.” (OCE, VIII, 837) Aquellas tentativas religiosas que empezó a experimentar poco después de su regreso a Bilbao tuvieron que pugnar entonces con el empuje del racionalismo y el positivismo, iniciándose de ese modo el conflicto entre razón y fe, que estaría en la base de estas dos crisis del joven pensador vasco. Así lo entiende también Cerezo Galán cuando sostiene que los cuadernos de notas de Unamuno “anticipan sus agonías de madurez.”¹¹⁹⁹ Igualmente, Tanganelli sitúa en la “lucha entre fe y razón” la clave de la articulación entre estas dos crisis:

Empieza así, desde muy pronto, la larga y atormentada lucha entre fe y razón, con la consiguiente definición de dos polos antinómicos (positivo el primero, negativo el segundo) que rigen todos los acontecimientos personales de relevancia en el escritor y filósofo vasco. [...] Esta perspectiva -que es, insisto, la del mismo Unamuno, o sea, la de su leyenda- nos lleva a entender cómo las dos primeras crisis, de 1884 y de 1897, son fruto de una misma tentativa de remoción del polo negativo del discurso unamuniano (identificado con la razón corrosiva, con el racionalismo postcartesiano o neotomista), y cómo su forma sea sustancialmente regresiva.¹²⁰⁰

Por otra parte, es preciso señalar también la diferencia entre ambas crisis; diferencia que se hace visible en los manuscritos a los que Unamuno hizo testigo de las mismas: los cuadernos de juventud y el *Diario Íntimo*. Si en los primeros, sus preocupaciones filosóficas son el tema dominante desde la búsqueda de un “punto de partida” para su epistemología que le permitiese remontarse hacia el Absoluto, en el *Diario Íntimo*, en cambio, se vuelca más sobre el sentido religioso, cifrándose su aspiración de fe no en el Absoluto hegeliano sino en el Dios cristiano. Desde ahí, la crisis del 97 marcó el inicio de una suerte de cruzada interior, a la cual se entregó el filósofo vasco en pos de la fe perdida. El camino se atisbaba pedregoso, por la indeleble huella que había dejado el intelectualismo, pero era ineludible, puesto que estaba en juego la supervivencia de su conciencia individual, el evitar a toda costa que esta se diluyese en la nada de que salió. En ese sentido, escribe Cerezo Galán:

la crisis del 97 representó para Unamuno la experiencia de lo que había llamado Sabatier ‘el mal del siglo’, la colisión entre el pensamiento científico, incapaz de dar un sentido a la vida, y la moral religiosa carente de justificación racional; entre el interés científico-técnico, desanimador y desmitificador del mundo, y el interés trascendente moral-escatológico. La vivencia nihilista, que se abría a la luz lívida de la muerte, echó a pique, y ya definitivamente en Unamuno, el racionalismo positivista y el humanismo secularista, que había constituido, tras la pérdida temprana de su fe religiosa, su primera posición intelectual. Unamuno no logró recuperar, pese a sus esfuerzos, la fe católica de su infancia, pero tampoco pudo retener aquella otra fe secular con que el progresismo confiaba en el triunfo histórico de la razón ilustrada. La cuestión del sentido de la vida se hizo en él acuciante. Ante su apremio, se le despertó la inquietud religiosa trascendente,...¹²⁰¹

¹¹⁹⁹ CEREZO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 129.

¹²⁰⁰ TANGANELLI, Paolo. *Unamuno fin de siglo: la escritura de la crisis*. Pisa: ETS, 2003, pp. 25-26.

¹²⁰¹ UNAMUNO, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida* (introducción de Pedro Cerezo Galán). Barcelona: Óptima, 1997, p. 10.

Esto explica que, desde el escenario de la crisis, Unamuno prosiguiese su crítica al racionalismo y al positivismo, radicalizando aún más sus posiciones frente a lo que denomina el “intelectualismo”. Se sostiene además sobre argumentos similares a los que se acogió en sus cuadernos de juventud, como son los límites de la razón en el terreno de lo fáctico. En esos términos, al menos, se expresa en el *Diario Íntimo*:

La razón humana, abandonada a sí misma, lleva al absoluto fenomenismo, al nihilismo. [...] La Idea, el Absoluto, la Voluntad, lo Inconocible, ¿qué es todo eso más que una idea nuestra, un fenómeno de nuestra mente? [...] Para la razón no hay más realidad que la apariencia. (OCE, VIII, 795)

Se trataba de deslindar las respectivas parcelas que eran competencia de la razón y de la fe, a propósito de lo cual, escribe también en el *Diario Íntimo*: “Porque así como la razón combina y analiza, la fe crea.” (OCE, VIII, 795) Estamos ante una nueva invocación de la fe viva, creadora y antidogmática, en la línea de lo que había venido esbozando en sus cuadernos juveniles. Eso sí, Unamuno definirá ahora con mayor precisión y urgencia ese camino hacia la fe, con la que anhelaba poder soportar el peso de la existencia y embarcarse hacia el “reino de la Verdad”. Se trata además de un camino interior, lo cual explica que el pensador vasco buscara la fe en la memoria de su niñez y que intentase recuperar las prácticas devotas, como la oración o la meditación. El problema radicaba en que la huella del intelectualismo continuaba ahí, abortando sus intenciones religiosas, como deja ver en el *Diario Íntimo*: “No veo mi asunto más que intelectualmente; se me ha secado todo afecto.” (OCE, VIII, 790) De igual modo, en las *Meditaciones evangélicas* (1897-99) son varios los momentos en que, desde esta intención religiosa, alude a través de referencias autobiográficas a su travesía por el intelectualismo en sus años de juventud y a la imposibilidad de librarse de sus secuelas:

Quienquiera haya peregrinado por los desiertos del intelectualismo y los yermos del racionalismo agnóstico entre en sí y considere si es que no ha andado de doctrina en doctrina, de teoría en teoría, de sistema en sistema, engañándose con el señuelo de evolución y en realidad movable al último viento de doctrina. Y, sin embargo, ninguna pasaba de su mente a su corazón, ninguna encarnaba en las honduras de su alma, [...] Hemos ido de uno en otro, entregándonos ya a este, ya a aquel, en realidad por lujuria espiritual, por curiosidad, por satisfacer el ansia de gozar, prostituyendo al alma en concubinato.¹²⁰²

En *Del sentimiento trágico de la vida* (1913) también reconstruye Unamuno, igualmente desde una labor de “autognosis” o “autocirujía espiritual”, el relato de ese itinerario intelectual y espiritual que le condujo de la decepción del racionalismo a la búsqueda de Dios, finalmente emprendida desde el choque entre el escepticismo racional y la desesperación vital, es decir, entre la razón y la fe.

¹²⁰² UNAMUNO, Miguel de. *Meditaciones evangélicas* (edición e introducción de Paolo Tanganelli). Salamanca: Diputación de Salamanca, 2006, p. 110.

Mientras peregriné por los campos de la razón a la busca de Dios, no pude encontrarle, [...] y fue entonces, cuando erraba por los páramos del racionalismo, cuando me dije que no debemos buscar más consuelo que la verdad, llamando así a la razón, sin que por eso me contestara. Pero al ir hundiéndome en el escepticismo racional de una parte y en la desesperación sentimental de otra, se me encendió el hambre de Dios, y el ahogo de espíritu me hizo sentir, con su falta, su realidad. Y quise que haya Dios, que exista Dios. (OCE, VII, 209)

Cabe añadir sobre este punto que la articulación del *Diario Íntimo* con *Del sentimiento trágico de la vida* es evidente, como han probado Carlos París y Paolo Tanganelli.¹²⁰³ No es casual, además, que buena parte de los textos filosóficos escritos por Unamuno durante e inmediatamente después de la crisis contengan referencias autobiográficas a los devenires de su vida antes de 1897. Así, en relación a la frustrada búsqueda de Dios que emprendió en torno a 1885, es decir, de forma paralela a la construcción de su metafísica positivista, anotaba en el *Diario Íntimo*:

Con la razón buscaba un Dios racional, que iba desvaneciéndose por ser pura idea, y así paraba en el Dios Nada a que el panteísmo conduce, y en un puro fenomenismo, raíz de todo sentimiento de vacío. Y no sentía al Dios vivo que habita en nosotros... (OCE, VIII, 778)

Racionalizar mi fe. Quise hacerme dueño y no esclavo de ella, y así llegué a la esclavitud en vez de llegar a la libertad en Cristo. (OCE, VIII, 802)

Estas citas resultan ciertamente esclarecedoras, por cuanto resumen el proceso que acabamos de ver desde los cuadernos juveniles y muestran cómo Unamuno compaginaba sus intentos de racionalización de la fe con su construcción de una epistemología positivista. Adonde queremos llegar es a que muchas de estas referencias retrospectivas apuntan a la imborrable huella que dejó en su espíritu el intelectualismo y al obstáculo insalvable que eso constituyó para recuperar la fe perdida.¹²⁰⁴ Por eso se refiere al intelectualismo como “enfermedad terrible”, e insiste:

Y he aquí cómo yo que huía de todo intelectualismo volveré a caer en él. Maté mi fe por querer racionalizarla, justo es que ahora vivifique con ella mis adquisiciones racionales, y emplee en esta labor mi tiempo. (OCE, VIII, 829)

Al verse incapaz de dominar el intelectualismo y, menos aún, de emanciparse de él, lo que ensaya Unamuno en 1897 es una suerte de conciliación entre fe y razón, con la esperanza de que saliese de ahí una fe remozada, capaz de abordar las inquietudes

¹²⁰³ Carlos París sostiene al respecto que “en el *Diario* se encuentra virtualmente contenido lo más decisivo de toda la producción unamuniana, [...] En este sentido, *Del sentimiento trágico de la vida* nos aparece como el fruto maduro de la crisis de 1897 y su final irresoluto.” PARIS, Carlos. *Unamuno: estructura de su mundo intelectual*. Barcelona: Anthropos, 1989, p. 242. Como estudio de referencia sobre la articulación entre estos dos textos: Cfr. TANGANELLI, Paolo. Del erotismo al amor de Dios: en torno al avantexto de *Del sentimiento trágico de la vida*. En *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra II* (edición de Ana Chaguaceda). Salamanca: Universidad de Salamanca, 2005, pp. 175-194.

¹²⁰⁴ En ese sentido, escribía también en el *Diario Íntimo*: “Leo libros de devoción y piedad y no voy más que tras de las citas, a atesorar erudición bibliográfica acerca de la materia, a satisfacer curiosidad. Necesito purificarme de eso, de esa atroz bibliomanía, de ese rastrojo del mortal intelectualismo.” OCE, VIII, 818.

espirituales que entonces le acuciaban.¹²⁰⁵ Sin embargo, su intento de conversión resultó finalmente frustrado, lo cual hizo dar un giro radical y casi definitivo a su pensamiento. Eso sí, nunca renunciaría del todo a recuperar la fe. A lo que sí renunció de manera definitiva fue al positivismo y al racionalismo. Sobre esa base, Cirilo Flórez ha interpretado la crisis del 97 como “el conflicto entre la fe de la niñez y el intelectualismo de la juventud”, entendiendo que: “La experiencia de la muerte es la que ha despertado a Unamuno del sueño dogmático del positivismo de su filosofía primera.”¹²⁰⁶ Lo decisivo es que a partir de esta crisis, Unamuno se instaló en el conflicto agónico entre la razón y la fe, y que su concepción de sendas facultades se vio hondamente transformada, asignándoles un nuevo papel, como ha subrayado el mismo Cirilo Flórez.¹²⁰⁷

Antes de adentrarnos en este conflicto entre razón y fe en el que se instaló Unamuno de modo definitivo tras la crisis del 97, vamos a ver cómo evolucionaron desde sus años juveniles hasta su madurez sus nociones de fe y de razón, y su posición ante el racionalismo y el positivismo. A propósito de la primera, en el ensayo precisamente titulado “La fe” (1900), describe el pensador vasco su noción de “fe” tal y como había quedado tras su frustrado intento de conversión de 1897, reducida a un “querer creer”. No es que redujera con ello la fe a la voluntad, sino que la concibe como “otra potencia anímica” más, junto a la razón, la voluntad y el sentimiento. Asimismo, adscribe a esa fe como quehacer no el “creer” sino el “crear”.¹²⁰⁸ Unamuno apuesta así en este ensayo por una fe creadora, viva y personal, que no “cree” en los dogmas sino que los “crea”, y que además de pensada, es sentida. Sobre este punto, la articulación entre su filosofía juvenil y de madurez es evidente por esa dimensión creativa que adscribe a la fe. No en vano, la definición que ofrece en este ensayo es paralela a la que podemos colegir de los manuscritos de juventud.¹²⁰⁹ Coincide además en ambos textos

¹²⁰⁵ “Es como si la nueva fe la recibiera sobre la convicción antigua, para coronarla y vivificarla. Mi idealismo, mi socialismo, mi anarquismo, mi fenomenismo teórico, todo me parece transfigurado a nueva luz.” OCE, VIII, 843.

¹²⁰⁶ FLÓREZ MIGUEL, Cirilo. La formación del discurso filosófico de Unamuno. CCU, XXIX, 34-35.

¹²⁰⁷ “A partir del *Diario Íntimo*, Unamuno contrapone la razón o entendimiento como facultad de ideas, de la representación, a la fe como la facultad de la vida, que capta directamente la vida misma, la sustancia de la realidad y luego la expresa poéticamente por medio de la fantasía o imaginativa...” *Ibidem*, p. 37.

¹²⁰⁸ “Aunque decimos que la fe es cosa de la voluntad sería acaso mejor decir que es, más bien, otra potencia anímica distinta de la inteligencia, de la voluntad y del sentimiento. Tendríamos, pues, el sentir, el conocer, el querer y el creer, o sea, el crear.” OCE, VII, 222-223.

¹²⁰⁹ En el *Cuaderno sin título*, podemos leer al respecto: “Fe, fe ante todo, verdadera fe, fe viva, es decir, fe que produce dogmas y actos, no creencia en el dogma recibido. / P. ¿Qué cosa es fe? / R. Creer lo que no vimos. / No, no es creer lo que no vimos; sino crear lo que no vemos.” CST, 53-54. En el ensayo “La

la evocación que hace Unamuno como modelo a las antiguas comunidades cristianas, cuya fe era una fe pura y creativa, que creaba los dogmas en lugar de acatarlos.¹²¹⁰ De este modo, frente a la “fe del carbonero”, basada en “creer a pies juntillas lo que enseña la Santa Madre Iglesia”, Unamuno aboga por una fe viva, creadora y antidogmática, que acaba definiendo como “fe en la fe misma”. (OCE, I, 970)

No sera esta, por otra parte, su concepción definitiva de la fe. Poco tiempo después, en el ensayo *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905), apareció planteada de diferente manera, manteniendo las distancias con la “fe del carbonero”, pero incorporando a la “duda” como centro nutricional de la fe. En esa dirección, define aquí la fe de Sancho como “fe verdadera y viva, fe que se alimenta de dudas. Porque sólo los que dudan creen de verdad, [...] La verdadera fe se mantiene de la duda; de dudas, que son su pábulo, se nutre se conquista instante a instante...” (OCE, III, 159) Esta dimensión escéptica, además, formará ya parte de modo definitivo del concepto unamuniano de fe, como podemos apreciar en otros ensayos filosóficos posteriores.¹²¹¹

Otro aspecto en el que este concepto de fe registró un cambio importante es en su carácter antidogmático. En *Del sentimiento trágico de la vida*, Unamuno rechaza explícitamente la posibilidad de que la fe sea antidogmática, como había afirmado hasta entonces, y sostiene “la insuperable dificultad de separarla de un dogma cualquiera. La fe pura, libre de dogmas, de que tanto escribí en un tiempo, es un fantasma. Ni con inventar aquello de la fe en la fe misma se salía del paso. La fe necesita una materia en que ejercerse.” (OCE, VII, 219-220) De este modo, se retractaba de su anterior concepto de fe, pasando a redefinirla como “forma de conocimiento”: “El creer es una forma de conocer”. (OCE, VII, 220) Esto implica, por otra parte, la necesidad que tiene la fe de su “enemiga” la razón, pues es quien la hace transmisibile. La fe contendría, por tanto,

fe” (1900), la define prácticamente en los mismos términos: “P. ¿Qué cosa es fe? / R. Creer lo que no vemos. / [...] ¡Creer lo que no vemos, no!, sino crear lo que no vemos. [...] Esto es fe viva, porque la vida es continua creación y consumición continua, y, por lo tanto, muerte incesante. [...] / La fe es la conciencia de la vida en nuestro espíritu...” OCE, I, 962.

¹²¹⁰ A este respecto, escribe en el *Cuaderno sin título*: “La fe es la fuerza del alma que produce el dogma, la creencia, no la de creerlo. Desde el día en que el dogma se formula, la fe empieza a morir. / Era fe la de los cristianos que hicieron de Jesús un Dios, no lo es la de los que creen que lo es porque así lo han recibido.” CST, 53. Del mismo modo, en el ensayo “La fe”, apeló Unamuno a las primitivas comunidades cristianas, atribuyéndoles que: “Sentíanse henchidas de verdadera fe, [...] de lo que se llamó *pistis*, fe o confianza, fe religiosa y no teológica, fe pura y libre todavía de dogmas.” OCE, I, 963.

¹²¹¹ En *Del sentimiento trágico de la vida* (1913), sigue afirmando ese carácter escéptico de la fe: “La fe más robusta, en cuanto distinta de todo otro conocimiento que no sea *pístico* o de fe [...] se basa en incertidumbre.” OCE, VII, 220. Y en *La agonía del cristianismo* (1931), insistirá también sobre lo mismo, sobre un concepto de fe fundado en la duda y entendida como “dualidad del combate”. En ese sentido, escribe en dicha obra: “Fe que no duda es fe muerta.” OCE, VII, 311 Más adelante, añade que su apuesta es por: “La fe verdaderamente viva, la que vive de dudas y no las ‘sobrepaja’, [...] Y todo esto en agonía, en lucha.” OCE, VII, 333.

un elemento lógico o racional, que es lo que la define como una “forma de conocer”. Pero también tendría relación con la voluntad en cuanto facultad de querer, de desear. Nuestra hipótesis interpretativa apunta a que el pensador vasco, tras tomar conciencia de las consecuencias de su frustrado intento de conversión de 1897, acabó reduciendo la fe a un “querer creer”, a un “anhelar la existencia de Dios”, que brotaba a su vez de nuestro “anhelo de inmortalidad”, es decir, del pánico ante la muerte como posibilidad de la extinción de la conciencia en la nada. Por esta vía, la fe en Unamuno quedó subordinada a la esperanza, tal y como figura en *Del sentimiento trágico de la vida*:

Y de hecho no es que esperamos porque creemos, sino más bien que creemos porque esperamos. Es la esperanza de Dios, esto es, el ardiente anhelo de que haya un Dios que garantice la eternidad de la conciencia la que nos lleva a creer en Él. (OCE, VII, 219)

Y si es la fe la sustancia de la esperanza, esta es a su vez la forma de la fe. La fe antes de darnos esperanza es una fe informe, vaga, caótica, potencial; no es sino la posibilidad de creer, anhelo de creer. Mas hay que creer en algo, y se cree en lo que se espera, se cree en la esperanza. [...] Creer lo que no vimos es creer lo que veremos. La fe es, pues, lo repito, fe en la esperanza; creemos lo que esperamos.

[...] La fe es nuestro anhelo a lo eterno, a Dios, y la esperanza es el anhelo de Dios, de lo eterno, de nuestra divinidad, que viene al encuentro de aquélla y nos eleva. (OCE, VII, 227)

Pese a estos cambios, don Miguel mantuvo en su concepto de fe algunas de las características con las que la había definido en sus manuscritos juveniles. Por ejemplo, su dimensión creativa, que aparece en términos muy similares en *Del sentimiento trágico de la vida*: “La fe es el poder creador del hombre. [...] La fe crea, en cierto modo, su objeto. Y la fe en Dios consiste en crear a Dios...” (OCE, VII, 223) En suma, ante la articulación del concepto unamuniano de fe entre sus escritos de juventud y de madurez, hay algunos aspectos de la misma que se mantienen, y otros que son corregidos, siendo estos últimos fruto de sus experiencias y de su evolución intelectual y espiritual. Lo que sí parece claro es que Unamuno no pasó de un deseo de creer, que nunca llegó a consumir del todo, pero ante el que tampoco se rindió. Por eso decimos que el “problema religioso” estuvo siempre presente en él, determinando su devenir vital y espiritual, recorriendo su obra, y trazando su “línea de pensamiento”, tal y como ha subrayado Sarasa San Martín.¹²¹²

Si la noción de fe, como acabamos de ver, sufrió notables cambios a lo largo del itinerario intelectual y espiritual de Unamuno, lo mismo podemos decir de su concepto

¹²¹² “el problema religioso fue en su vida una constante que, a través de crisis profundas, le fue torturando de una manera trágica y ‘agónica’. / [...] Su reflexión y su pensamiento filosóficos son la expresión de su experiencia vital, en la que, a nuestro juicio, el problema religioso es elemento fundamental y permanente. Tanto que, llega a constituirse en una línea de pensamiento que atraviesa, y hasta cierto punto configura, toda la producción literaria y filosófica del prolífico pensador vasco.” SARASA SAN MARTÍN, José. *El problema de Dios en Unamuno*. Bilbao: Diputación Foral de Vizcaya, 1989, p. 22.

de “razón”. En primer lugar, conviene advertir, siguiendo Cerezo Galán, que el pensador vasco empleó desde su juventud un concepto de “razón objetivista” o “razón científica”, heredado del positivismo y con ciertos resabios de hegelianismo.¹²¹³ Esto es importante tenerlo presente, sobre todo, a la hora de interpretar los constantes ataques que en sus textos de madurez dirigió Unamuno sobre el racionalismo y el positivismo, pues iban dirigidos a ese modelo de “razón científica”. Asimismo, es preciso señalar que tales ataques no apuntaban a la facultad racional misma, ante la cual, se ciñó a seguir marcándole límites. El blanco de esos ataques lo conformaban más bien el racionalismo y el positivismo, y aunque esta actitud crítica ya había sido en cierto modo anticipada en algunos cuadernos de notas, fue a partir de la crisis del 97 cuando se consumó la quiebra racionalista y positivista en Unamuno, y cuando se desencadenaron sus ataques más furibundos. Pero hasta entonces, ambas corrientes filosóficas marcaron el pulso intelectual del pensador vasco, como queda patente en los ensayos de *En torno al casticismo* (1895) y como él mismo reconoció en otros escritos posteriores.¹²¹⁴ Algunos investigadores, sin embargo, consideran que por estos años Unamuno ya había renunciado al racionalismo positivista.¹²¹⁵ Por mi parte, y en este punto coincido con Nelson Orringer, considero que la obra *En torno al casticismo* sigue inscrita en la tendencia krausopositivista desde la que el pensador vasco abordó buena parte de sus textos filosóficos de juventud.¹²¹⁶ Es cierto que en estos ensayos se augura ya una

¹²¹³ “Conviene tener presente que el concepto de razón que tiene Unamuno, tras la quiebra de su hegelianismo, es básicamente tributario del positivismo, [...] Se trata, pues, de una razón objetivista, que raya en el fenomenismo. Unamuno la caracteriza como una potencia analítica, encargada de discernir y fijar los últimos elementos de la textura de los hechos:...” CERESO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 413.

¹²¹⁴ En una carta a Marcel Bataillon del 1-VIII-1922, evocando los años en que escribió estos ensayos, dice Unamuno: “Era una época en que atravesaba yo por un agnosticismo rígido, no sin algo de desesperación. Me duraba el influjo de Spencer y del positivismo.” UNAMUNO, Miguel de. *Epistolario inédito*, vol. II (edición de Laureano Robles). Madrid: Espasa-Calpe, 1991, p. 120. En esa dirección, define Cirilo Flórez *En torno al casticismo* como “el primer gran libro de Unamuno en el que expone el núcleo de su pensamiento filosófico tal como ha venido configurándose hasta ese momento.” FLÓREZ MIGUEL, Cirilo. La formación del discurso filosófico de Unamuno. CCU, XXIX, 26.

¹²¹⁵ Es el caso de García Mateo, según el cual: “en el conjunto de ensayos titulado *En torno al casticismo*, se evidencia que Unamuno ha dejado, por estas fechas, de pensar según el racionalismo positivista. [...] Unamuno está plenamente convencido de las limitaciones del ateísmo doctrinario. Sobre todo su interés por la mística denota que ha descubierto un modo de creer distinto a aquel de los compendios escolásticos, que buscaban probar la existencia de Dios según los argumentos de las cinco vías de Santo Tomás,...” GARCÍA MATEO, Rogelio. El problema de Dios en el joven Unamuno (1890-1900). En *El joven Unamuno en su época*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1997, pp. 96-97.

¹²¹⁶ Según Orringer, *En torno al casticismo* constituye un “intento de cohesión con el positivismo, las dos tendencias finiseculares de mayor relieve en España. La teoría de síntesis cósmica (Sanz del Río) recibe en Unamuno su confirmación metódica en la práctica de armonizar los contrarios (Spencer). [...] La tesis de la vida ‘intrahistórica’, leída en Sanz del Río y en Amiel, la respaldan las observaciones de Spencer sobre la matematización de las ciencias. La antinomia de la casta histórica y la casta ‘intrahistórica’, derivada de la tesis krausista aludida, la corrobora la psicología spenceriana del

posición crítica frente al “intelectualismo racionante” y al empirismo científico. Pero de ahí no se puede inferir la caída de su racionalismo, que se hace visible, por ejemplo, en los elogios que dedica en esta obra al humanismo de Fray Luis de León, basado en la armonía entre la razón y la voluntad.

Centrándonos primero en el caso del positivismo, hasta 1897 podemos hablar de una constante positivista en Unamuno, como sostiene Pedro Ribas.¹²¹⁷ El cambio que determinó la crisis del 97 consiste en que le llevó a extremar sus juicios críticos hacia dicha corriente, hasta el punto de que buena parte de su filosofía de madurez se levantó sobre una reacción antipositivista. Las numerosas alusiones críticas a Spencer y al positivismo, que recorren buena parte de su obra de madurez, dan fe de esta reacción crítica.¹²¹⁸ Otro ejemplo de ello lo encontramos en la novela *Amor y pedagogía* (1902), donde denuncia la “hechología” de su tiempo y pone en pie sus fatales consecuencias para el ser humano. Todo esto implica que, una vez alcanzada su madurez, Unamuno se convenció de que los hechos ni constituyen el ser, ni nos dan pistas certeras para acercarnos a la realidad. Por eso renunció al criterio positivista, por moverse en un plano estrictamente objetivo, cuando la relación del ser humano con la realidad no puede ser sino subjetiva.¹²¹⁹ A este respecto, Carlos Paris ha hecho hincapié en los ataques del Unamuno maduro contra el científicismo, el positivismo y el materialismo, refiriendo que: “La aceptación racional del materialismo desemboca en una inflexión irracional contra éste, que le confiere su peculiar sentido angustioso. Aquí se

discernimiento, aplicada a la sociología española. De Sanz del Río y de Giner proviene la concepción de la ‘tradición eterna’; de Spencer, la aplicación de la idea a las ciencias materiales.” ORRINGER, Nelson R. El horizonte krausopositivista de “En torno al casticismo”. En *El joven Unamuno en su época*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1997, p. 41.

¹²¹⁷ “desde los escritos más tempranos de Unamuno, como esta *Filosofía lógica*, hasta 1897, año de su célebre crisis, se puede ver una línea de cierta regularidad en la actitud unamuniana frente a cuestiones epistemológicas. Tal actitud consiste en partir de los hechos:...” RIBAS, Pedro. Unamuno y Kant. *Anuario del Departamento de Filosofía* -Universidad Autónoma de Madrid-, 1989-1990, p. 197. A este, añade más adelante: “Tras la crisis de 1897 reacciona claramente contra una postura que él mismo había defendido antes: [...] Este cambio es debido a su crisis religiosa. En la *Filosofía lógica* había negado, a la manera positivista decimonónica, las ideas de la metafísica tradicional: Dios, alma, materia, etc. [...] no queda lugar para tales ideas en el campo de lo conocido, que es el campo de los hechos. Esta actitud va a tambalearse con ocasión de la crisis, [...] / Aunque Unamuno nunca abandonará totalmente el positivismo de la época de *Filosofía lógica*, su preocupación por los temas religiosos se hará tan intensa, que las ideas de Dios y del alma ocuparán el primer puesto en sus escritos.” *Ibidem*, pp. 199-200.

¹²¹⁸ Cfr. pp. 639-640.

¹²¹⁹ A esto mismo se ha referido Ferrater Mora preguntándose por “lo que es la realidad” para Unamuno: “No son los hechos, porque éstos constituyen simplemente ‘lo que es’ en tanto que una realidad plena debe incluir asimismo ‘lo que significa’, ‘lo que vale’ y, por encima de todo, ‘lo que quiere ser’ [...] Ahora bien, el que la ‘realidad’ no sea sólo ‘un conjunto de hechos’ no debe llevar a pensar que tiene que ser algo que trascienda a los hechos, [...] El antipositivismo o, mejor dicho, el ‘anti-hechologismo’ de Unamuno no constituye ningún punto de partida para desembocar en un idealismo o en cualquier variedad del trascendentalismo.” FERRATER MORA, José. *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*. Madrid: Alianza, 1985, p. 131.

desenvuelve toda la diatriba unamuniana contra la ciencia positiva...”¹²²⁰ En este sentido, podemos hablar de una línea de articulación en sentido negativo con la filosofía primera de Unamuno, en tanto que reacciona críticamente frente al positivismo que hasta entonces había defendido. El pensador vasco era consciente, además, de lo fuerte que el positivismo había prendido en él, por lo que se instaló en lo que Cirilo Flórez denomina “un combate agónico” contra “la razón científica representada por la filosofía positivista.”¹²²¹ Ese combate lo emprendió con la puesta en pie de un nuevo planteamiento filosófico basado, por un lado, en la condición trágica y desesperada de la existencia, y por otro, en el engranaje de su filosofía en una *mitopoiesis* fundada en la palabra y el símbolo, que exigía recuperar desde el lenguaje el sentido fundacional del mito.¹²²² Por otra parte, estas críticas antipositivistas fueron ya en cierto modo anticipadas en sus cuadernos de notas, como ha precisado Tanganelli,¹²²³ por lo que también cabría hablar de una articulación en sentido positivo, dada la continuidad de esta postura crítica. Existe además una segunda línea de articulación en sentido positivo, en la medida en que Unamuno jamás logró desembarazarse de las huellas que había dejado en él su periodo positivista.¹²²⁴ Donde esta imposibilidad se hizo más dolorosa fue en sus intentos por recuperar la fe, respecto a lo cual, escribe Fernández Turienzo:

¹²²⁰ PARIS, Carlos. El pensamiento de Unamuno y la ciencia positiva. *Arbor*, mayo 1952, vol. 22, nº 77, p. 20.

¹²²¹ “Toda la filosofía de Unamuno es un combate agónico contra el poder disolvente, nihilizador de la razón científica representada por la filosofía positivista. [...] La verdadera congoja unamuniana es aquella en la que le sume el fenomenismo positivista y es contra él contra el que se rebela y para el que busca una alternativa filosófica, que va a encontrar en la teoría schopenhaueriana de la voluntad, la cual no puede reducirse a fenómeno, como querría la razón científica del positivismo, sino que es ‘cosa en sí’, cuya experiencia se nos da en el ‘sentimiento’, que por lo mismo pasa a ser el verdadero punto de partida de la filosofía y no el *cogito* como quisiera Descartes.” FLÓREZ MIGUEL, Cirilo. Unamuno filósofo: *poética versus* lógica. En *Volumen Homenaje Cincuentenario Miguel de Unamuno* (edición de Dolores Gómez Molleda). Salamanca: Casa-Museo Unamuno, 1986, p. 598.

¹²²² Sobre esto último, dice Fernández Turienzo: “Unamuno se rebela contra esta forma de positivismo, y lo hace *oponiéndole* [...] el mito, el símbolo, el ideal.” FERNÁNDEZ TURIENZO, Francisco. *Unamuno, ansia de Dios y creación literaria*. Madrid: Alcalá, 1966, p. 62. En la misma línea, sostiene Carlos Paris: “Del ‘hecho’, como punto de partida en el juvenil Unamuno de la *Filosofía lógica*, pasamos a la perspectiva total de la conciencia en su movilidad cambiante y en su elaboración, [...] Conciencia que fundamentalmente actúa a través del momento lingüístico.” PARIS, Carlos. *Unamuno: estructura de su mundo intelectual*. Barcelona: Anthropos, 1989, p. 89.

¹²²³ Tanganelli alude en esta dirección a los ataques que propinó Unamuno a la ciencia en el *Cuaderno XXIII*: “Las anotaciones de este cuaderno anuncian la postura antipositivista, de denuncia del progreso técnico, que Unamuno adoptará después de 1897.” TANGANELLI, Paolo. El Krausismo en el joven Unamuno. En *Estudios sobre historia del pensamiento español*. Santander: Asociación de Hispanismo Filosófico, Fundación Histórica Talavera y Sociedad Menéndez Pelayo, 1998, p. 180.

¹²²⁴ Abellán sostiene a este respecto lo siguiente: “Unamuno tiene un concepto de razón que ha heredado del pensamiento científico de su época. La razón científica es para él la razón emanada del positivismo que se empapó durante sus años universitarios en Madrid. [...] Unamuno en este sentido no pudo, pues, superar los presupuestos científicos recibidos del positivismo de su juventud.” ABELLÁN, José Luis. El impacto positivista en el pensamiento de Unamuno. En *El 98 cien años después*. Madrid: Aldebarán, 1999, p. 49. En la misma línea, en otro trabajo más reciente, ha incidido Abellán sobre cómo el “impacto

Tampoco superó el positivismo científico en el punto que más le dolía: el ateísmo teórico. El ateísmo teórico no aparece superado por Unamuno en ningún momento de su vida, sino que, admitido, es más afirmado por él, o bien siente con la falta de Dios su necesidad, [...] o bien, impotente, va a buscar el sepulcro de Dios, y espera allí...¹²²⁵

Sobre este punto, habría que matizar que lo que no superó Unamuno no fue tanto el positivismo, como las huellas que dejó en su armazón espiritual. A eso parece referirse Fernández Turienzo con el concepto de “ateísmo teórico”. Ahora bien, tampoco podemos deducir de aquí que el pensador bilbaíno renunciase del todo al planteamiento epistemológico que había edificado en su juventud desde un criterio positivista. No en vano, las críticas que incluso antes de la crisis del 97 dedicó al positivismo conviven con una cierta defensa de postulados positivistas, como podemos apreciar en el artículo “El caballero de la triste figura” (1896), donde afirma nuevamente la veracidad del hecho.¹²²⁶ Asimismo, en el artículo “Ganivet, filósofo” (1903), se declara “realista” y expone un planteamiento epistemológico similar al desarrollado en sus cuadernos de juventud, donde, recordemos, partía del hecho para remontarse a la idea de Absoluto, creando un sistema a caballo entre el positivismo y el hegelianismo.¹²²⁷ Desde ahí, podemos afirmar que el “prestigio del hecho” de su etapa positivista perduró en la filosofía de madurez de Unamuno, como ha observado José Alberich.¹²²⁸ Por otra parte, es preciso advertir que esta continuidad del positivismo en los textos de madurez de Unamuno no traza una línea del todo coherente. De igual modo que en algunos momentos reafirma tesis positivistas, en otros momentos reniega de ellas. Vaya como ejemplo su afirmación relativa a que “las cosas son como son y ni pueden ni deben ser de otra manera que como son”, que había defendido en su juventud y que, sin embargo, refutará desde su abogacía de una quijotesca filosofía de la

positivista en el pensamiento de Unamuno en los años de su formación universitaria, [...] condicionó la evolución intelectual de Unamuno en sus años de madurez y en sus creaciones más originales y representativas.” ABELLÁN, José Luis. *El Ateneo de Madrid*. Madrid: La Librería, 2006, p. 95.

¹²²⁵ FERNÁNDEZ TURIENZO, Francisco. *Unamuno, ansia de Dios y creación literaria*. Madrid: Alcalá, 1966, p. 56.

¹²²⁶ “La verdad es el hecho, pero el hecho total y vivo, el hecho maravilloso de la vida universal, arraigada en misterios. Los hechos, las menudencias, redúcense con el análisis y la anatomía a polvo de hechos, desapareciendo la realidad viva.” OCE, I, 915.

¹²²⁷ “una idea es tan real como un hecho, es tan hecho como una piedra; que es real todo lo que causa un efecto, y que es torpeza querer dar más crédito al conocimiento indirecto y deducido que al directo e intuitivo. Yo, por mi parte, no comprendo que se suponga más real lo que nos registra un aparato de física, que lo que nos registran nuestros sentidos, [...] Mi realismo es sanchopancesco, y sólo de él, de este realismo ingenuo y de primera mano, premetafísico, puede uno ascender al idealismo quijotesco.” OCE, III, 1092.

¹²²⁸ Este Unamuno, dice Alberich, “ha trascendido el positivismo para adoptar una actitud genuinamente metafísica, pero no olvidemos que el respeto por el ‘hecho’, [...] subsiste como una de las bases de todo su pensamiento.” ALBERICH, José. *Sobre el positivismo de Unamuno*. CCU, IX, 71.

voluntad.¹²²⁹ En definitiva, existen varias líneas de articulación con el positivismo entre el joven Unamuno y el Unamuno maduro, tanto en sentido negativo como positivo, por lo que se trata de una relación más compleja de lo que a primera vista pudiese parecer.

En el caso de su análisis crítico del racionalismo y la facultad racional misma, la línea de articulación entre sus filosofías de juventud y de madurez es también compleja. En sus escritos juveniles, tras un breve periodo de firme adhesión racionalista, Unamuno ya empezó a poner en cuestión algunos de los grandes sistemas racionalistas modernos y a demarcar los límites de la razón, como ya vimos en nuestro examen del *Cuaderno XXIII*. Aquí estaríamos ante una línea de articulación en sentido positivo, también afirmada por Paolo Tanganelli, que ha calificado el abordaje del joven Unamuno en dicho cuaderno de la cuestión de los límites de la razón como “condenas de las mezquindad de la razón humana que parecen presagiar el diario del 97:...”¹²³⁰ Puesto que la crítica a la noción de razón y al racionalismo que desplegó en el *Diario Íntimo* ya las hemos visto unas páginas atrás, nos centraremos ahora en las *Meditaciones evangélicas* (1897-99). Aquí, planteó una crítica a la facultad racional en la línea de los cuadernos de juventud, a partir de la incompetencia de la razón para abordar aquello que está más allá de lo temporal.¹²³¹ Sobre esta base, dice Cerezo Galán en relación a la crítica de Unamuno al racionalismo en los textos de la crisis del 97:

Lo que realmente pone de manifiesto esta crisis es la insuficiencia de los ideales secularistas del racionalismo para responder a la demanda del sentido de la vida. O, dicho en otros términos, la incapacidad de la razón para hacerse cargo del mundo de las entrañas - conjuntamente sentimiento, imaginación y deseo-, lo que en el hombre de carne y hueso gime y se estremece ante la embocadura final de la muerte.¹²³²

Ahora bien, si nos atenemos a los textos posteriores a la crisis del 97, observamos que la crítica de Unamuno no se ceba tanto con la facultad racional misma y sus limitaciones cognoscitivas, sino más bien contra el racionalismo en cuanto tendencia filosófica dogmática, como acertadamente ha señalado García Mateo.¹²³³ Esto

¹²²⁹ En este sentido, en el artículo “Grandes, negros y caídos...” (1914), sostenía que “la locura de la voluntad, la nobilísima locura quijotesca de querer que el mundo sea, no como es, sino como creemos que debe ser y queremos que sea, y proceder así con él, es una locura que siempre lleva al más grande triunfo, al de saber vencerse sabiendo ser vencido.” OCE, VII, 1212.

¹²³⁰ TANGANELLI, Paolo. *Unamuno fin de siglo: la escritura de la crisis*. Pisa: ETS, 2003, p. 91.

¹²³¹ Escribe aquí sobre la razón: “Con ésta, si es poderosa, puede el hombre, [...] comprender y abarcar el mundo temporal, llegar a las razones de las cosas; pero sentir y ver el mundo eterno, llegar a la verdad de todo, no ya sólo a su razón, no es dado más que a la fe,...” UNAMUNO, Miguel de. *Meditaciones evangélicas* (edición e introducción de Paolo Tanganelli). Salamanca: Diputación de Salamanca, 2006, p. 87.

¹²³² CEREZO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 21.

¹²³³ “La crítica unamuniana a la razón es más una crítica a la razón positivista, neoescolástica, discursiva, al racionalismo, que a la razón como tal, pues verdad y razón, en su justa relación, lejos de excluirse, se necesitan. Por tanto, el valor cognoscitivo que concede a la fe como vehículo para llegar a la sustancia de

se percibe nítidamente en *Del sentimiento trágico de la vida*, obra en la que dicha crítica se dirige contra el racionalismo teológico escolástico, el racionalismo moderno y el racionalismo científicista. En este punto, podemos hablar ya de una línea de articulación en sentido negativo con respecto a sus textos juveniles, pues ese racionalismo contra el que reacciona aquí es el que él mismo había defendido en su primera etapa filosófica. Su racionalismo juvenil se convierte así en un “punto de referencia” en la evolución de su pensamiento, como ha señalado Nazzareno Fioraso,¹²³⁴ pero un punto de referencia en sentido crítico en tanto que se convirtió en el blanco principal de sus ataques.

En cuanto a la noción de razón, como acabamos de advertir, más que una crítica, lo que hace Unamuno en su madurez es seguir circunscribiendo sus competencias, pero precisando aún más la delimitación que había iniciado en sus textos juveniles. La razón quedaba así redefinida como “razón escéptica”. Hemos de insistir, pues, en que el pensador vasco no eleva su filosofía desde una negación de la razón, sino que reconoce la necesidad de esta y su participación central en los procesos de la conciencia.¹²³⁵ Lo que hace es circunscribir la razón, al igual que en sus textos juveniles, al ámbito de lo fenoménico y lo relativo, dejándola al margen en el orden de lo sustancial y lo absoluto.¹²³⁶ La razón, por tanto, también cumple una importante función en este proyecto filosófico unamuniano, figurando junto a la voluntad, la fe, la imaginación y el

las cosas no significa hacerse portavoz del irracionalismo o del fideísmo. El hombre no es nunca razón; hay siempre una interacción entre razón y corazón, saber y creer.” GARCÍA MATEO, Rogelio. El problema de Dios en el joven Unamuno (1890-1900). En *El joven Unamuno en su época*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1997, p. 103.

¹²³⁴ “la struttura filosofica che il giovane Unamuno si era costruito negli anni precedenti resterà il punto di riferimento nell’evoluzione del pensiero che caratterizzerà il resto della sua vita. Il razionalismo e l’aridità scettica della ragione, di cui parlerà nelle opere successive, non sono che il riflesso e la continua negazione della sua stessa filosofia giovanile.” FIORASO, Nazzareno. *El giovane Unamuno. Genesi e madurazione del suo pensiero filosofico*. Milano: Mimesis, 2008, p. 234.

¹²³⁵ En este sentido, escribe en *Del sentimiento trágico de la vida*: “Y, sin embargo, necesitamos de la lógica, de este poder terrible, para transmitir pensamientos y percepciones y hasta para pensar y percibir, porque pensamos con palabras, percibimos con formas.” OCE, VII, 163.

¹²³⁶ Este aspecto ha sido subrayado también por François Meyer en su análisis de la ontología unamuniana: “El campo propio de la razón es lo relativo y lo aparente; su acción peculiar es precisamente la de dar al pensamiento y a los fenómenos las determinaciones y las delimitaciones que los hacen inteligibles, definidos y mutuamente enlazados. Pero cuando intenta salir de este mundo de lo relativo y de lo relacional, cuando en vez de ejercer su actividad en el terreno de la información de las apariencias, trata de emplear sus potencias analíticas en el dominio de la sustancia de las cosas, entonces no sólo se condena ella a girar en círculos viciosos y al absurdo, sino que disuelve esa misma sustancia que es el sostén de las apariencias.” MEYER, François. *La Ontología de Miguel de Unamuno*. Madrid: Gredos, 1962, p. 124. En la misma dirección, ha escrito Cirilo Flórez: “La crítica unamuniana de la razón científica no es una negación de la lógica, sino un intento de establecer los límites de la misma. Algo similar a lo que Kant hiciera con respecto a la metafísica. [...] La lógica se mueve con seguridad en el ámbito de las razones, de las formas, de las consecuencias. Pero no puede llegar al ámbito de los fundamentos de los primeros principios...” FLÓREZ MIGUEL, Cirilo. *Unamuno filósofo: poética versus lógica*. En *Volumen Homenaje Cincuentenario Miguel de Unamuno* (edición de Dolores Gómez Molleda). Salamanca: Casa-Museo Unamuno, 1986, p. 600.

sentimiento, como pilares del mismo. Y es que el ser humano, dirá Unamuno, “filosofa, no con la razón sólo, sino con la voluntad, con el sentimiento, con la carne y con los huesos, con el alma toda y con todo el cuerpo.” (OCE, VII, 126) No se detiene aquí, además, esa necesidad de la razón, ya que para elevarse al Dios inmortalizador al que Unamuno apela continuamente no basta con la sola fe, sino que es precisa la fe en su relación conflictiva con la razón; de ahí la necesidad de esta última.¹²³⁷ Como vemos, resultaría ilegítimo hablar de una renuncia a la razón por parte del Unamuno maduro, puesto que la fe necesita apoyarse en ella. Asimismo, esa necesidad de la razón la puso también en pie a propósito de su relación con la noción de “vida”, estableciendo una relación de oposición entre lo racional y lo vital: “todo lo vital es antirracional, no ya sólo irracional, y todo lo racional antivital. Y esta es la base del sentimiento trágico de la vida.” (OCE, VII, 129) La razón es concebida así como antítesis de la vida, siendo esa contraposición, según Jesús Antonio Collado, el “dogma fundamental” de Unamuno y de su “dialéctica existencial”.¹²³⁸ También a este respecto, pues, la razón es necesaria.

Otro aspecto sobre el que debemos detenernos a propósito de esta delimitación de las competencias de la razón al terreno de lo fenoménico y lo relativo es su insuficiencia ante las cuestiones últimas, como la existencia de Dios, el anhelo de inmortalidad o la angustia vital que suscitan las ideas de la muerte y la nada. En este punto, podemos abrir una nueva línea de articulación respecto a sus textos de juventud, en tanto que Unamuno fijó entonces los límites de la razón con vistas al Absoluto, declarándolo competencia de la fe y el sentido íntimo, y no de la razón. En cambio, en *Del sentimiento trágico de la vida* marcó esa misma limitación, pero a partir de la indemostrabilidad racional de la inmortalidad del alma, como podemos apreciar en el siguiente fragmento: “Esto de la inmortalidad del alma, de la persistencia de la conciencia individual, no es racional, cae fuera de la razón.” (OCE, VII, 174). Se trata más bien de un asunto “vital”, que no podemos abordar con la razón, sino que es preciso apelar a la fe en su dimensión creativa para poder remontarnos hacia el anhelo de

¹²³⁷ “Razón y fe son dos enemigos que no pueden sostenerse el uno sin el otro. [...] Tienen que asociarse uno en otro y asociarse. Pero asociarse en lucha,...” OCE, VII, 175. A ello, añade poco después: “la fe, la vida, no se puede sostener sino sobre razón que la haga transmisibile [...] la razón a su vez no puede sostenerse sino sobre fe, sobre vida,...” OCE, VII, 176.

¹²³⁸ “La razón es para Unamuno una potencia esencialmente matemática, discursiva, materialista, que se ejerce exclusivamente sobre lo racional y objetivo. En este sentido es la antítesis de la subjetividad, del espíritu, de la vida. Ciertamente la razón es un producto de la vida, y como tal, es potencia al servicio de ella; su función esencial es el conocimiento práctico. Sin embargo, desgajada del tronco vital y convertida en potencia del conocimiento teórico, viene a ser la antítesis de la vida. Este es el dogma fundamental de Unamuno, y en él funda toda su dialéctica existencial.” COLLADO, Jesús Antonio. *Unamuno y Kierkegaard. La existencia religiosa*. Madrid: Gredos, 1962, p. 436.

inmortalidad y a la creación de Dios. Por ello Unamuno se declara en este punto en rebeldía frente a la razón: “No me someto a la razón y me rebelo contra ella, y tiro a crear en fuerza de fe a mi Dios inmortalizador...” (OCE, VII, 139) Y por ello define aquí a la razón como “potencia desconsoladora y disolvente”, y apela a “la oquedad afectiva y emocional del racionalismo” a la hora de proporcionar al ser humano “consuelo de haber nacido” y pruebas sobre la inmortalidad del alma. (OCE, VII, 166) En esa dimensión afectiva y emocional es precisamente donde sitúa ahora Unamuno la cuestión de los límites la razón.

La ciencia podrá satisfacer [...] nuestras crecientes necesidades lógicas o mentales, nuestro anhelo de saber y conocer la verdad, pero la ciencia no satisface nuestras necesidades afectivas y volitivas, nuestra hambre de inmortalidad, y lejos de satisfacerla, contradícela. La verdad racional y la vida están en contraposición. [...]

Debe quedar, pues, sentado que la razón, la razón humana, dentro de sus límites no sólo no prueba racionalmente que el alma sea inmortal y que la conciencia humana haya de ser en la serie de los tiempos venideros indestructible, sino que prueba más bien, dentro de sus límites, repito, que la conciencia individual no puede persistir después de la muerte del organismo corporal de que depende. Y esos límites, dentro de los cuales digo que la razón humana prueba esto, son los límites de la racionalidad, de lo que conocemos comprobadamente. Fuera de ellos está lo irracional, [...] fuera de ellos está el absurdo de Tertuliano, [...] Y este absurdo no puede apoyarse sino en la más absoluta incertidumbre.

La disolución racional termina en disolver la razón misma en el más absoluto escepticismo, en el fenomenalismo de Hume o en el contingencialismo absoluto de Stuart Mill, [...] El triunfo supremo de la razón, facultad analítica, esto es, destructiva y disolvente, es poner en duda su propia validez. (OCE, VII, 170-171)

Conviene que nos detengamos en este punto para observar cómo el concepto de razón ha ido mutando en Unamuno, al definirse en su juventud como “razón científica” o “razón positiva”, y luego como “razón escéptica”. Este carácter mutable caracteriza así a la razón unamuniana, al tiempo que, como dirá Carlos Paris, constata su permanencia en la obra del pensador vasco.¹²³⁹ Pero adonde queríamos llegar es a esta redefinición de la razón como “razón escéptica”, en la cual desembocó la crítica de Unamuno al racionalismo y desde la cual decidió este instalarse en “la más absoluta incertidumbre”. Esa razón escéptica, que había asumido los límites de la racionalidad humana, es la que se va a erigir, junto a la “desesperación sentimental y volitiva”, en la clave de bóveda de la filosofía trágica de don Miguel, como deja ver en *Del sentimiento trágico de la vida*:

Ni, pues, el anhelo vital de inmortalidad humana halla confirmación racional, ni tampoco la razón nos da aliciente y consuelo de vida y verdadera finalidad a ésta. Mas he aquí que en el fondo del abismo se encuentra la desesperación sentimental y volitiva y el escepticismo racional frente a frente, y se abrazan como hermanos. Y va a ser este un abrazo, un abrazo trágico, [...] de donde va a brotar manantial de vida, de una vida seria y terrible. El escepticismo,

¹²³⁹ “La tiranía de la razón científica nunca desaparecerá, como no se borra ninguno de sus motivos juveniles, aunque vayan sufriendo -esto sí- las elaboraciones más variadas.” PARIS, Carlos. *Unamuno: estructura de su mundo intelectual*. Barcelona: Anthropos, 1989, p. 80.

la incertidumbre, última posición a que llega la razón ejerciendo su análisis sobre sí misma, sobre su propia validez, es el fundamento sobre el que la desesperación del sentimiento vital ha de fundar su esperanza. (OCE, VII, 172)

En este texto, de una importancia capital, se fundamenta que la posición filosófica de Unamuno pueda ser encuadrada en una suerte de escepticismo agónico y definida como una filosofía trágica. Vemos ahí cómo la duda se instala en el conflicto mismo y cómo el filósofo vasco afirma la tensión irresoluble entre la razón y el sentimiento, la lógica y la cardíaca. Sobre este punto, hemos de matizar que la noción de “sentimiento” viene a sustituir aquí en cierto modo a la noción de “fe”, si bien esta, al igual que la “voluntad”, pertenece a la misma esfera, constituyendo en conjunto el polo opuesto a la razón. Esto explica el que, a lo largo de su obra, Unamuno aluda indistintamente al sentimiento, la fe o la voluntad en cuanto enemigos de la razón. De hecho, cuando en *Del sentimiento trágico de la vida* vuelve a plantear unas páginas más adelante este mismo conflicto, confiesa: “por mi parte no quiero poner paz entre mi corazón y mi cabeza, entre mi fe y mi razón; quiero más bien que se peleen entre sí.” (OCE, VII, 180) Se trata, por lo demás, de un conflicto sin mediación ni síntesis dialéctica posible, de modo que la única salida consiste en instalarse en el conflicto, como ya entrevimos a propósito de las consecuencias de la crisis del 97 y como reitera aquí: “Y hemos llegado al fondo del abismo, al irreconciliable conflicto entre la razón y el sentimiento vital. Y llegado aquí, os he dicho que hay que aceptar el conflicto como tal y vivir de él.” (OCE, VII, 183) Desde ahí, Unamuno aboga como actitud intelectual por la necesidad de la guerra permanente entre razón y fe: “La paz entre estas dos potencias se hace imposible, y hay que vivir de su guerra. Y hacer de esta, de la guerra misma, condición de nuestra vida espiritual.” (OCE, VII, 172) Es una apuesta por la condición trágica de la existencia, una afirmación de la contradicción en que vive el ser humano, oscilante entre las razones de su cabeza y los sentimientos de su corazón. Por tanto, no podemos hablar a propósito del Unamuno maduro ni de un racionalismo, ya superado, ni de un irracionalismo, que nunca llegó a abrazar.¹²⁴⁰

Por último, en cuanto a la articulación de esta filosofía trágica con sus textos de juventud, se hace evidente a partir de la vivencia de Unamuno durante sus años de

¹²⁴⁰ En ese sentido, ha escrito Ferrater Mora: “el hombre de carne y hueso, agitado por la tragedia, no es el que ha huido de la sinrazón y del mundo de los sueños para acogerse a la luz -implacable, pero a su modo consoladora- de la razón, pero tampoco el que ha escapado del universo racional para habitar el cosmos, estremecido y cálido, de la fe: *es el que está constuido por el uno y el otro*; el que está, por así decirlo, amasado con los dos mundos perpetuamente en lucha.” FERRATER MORA, José. *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*. Madrid: Alianza, 1985, p. 43.

formación del conflicto entre razón y fe; vivencia que constituye así el germen de esta filosofía trágica. Así lo ha visto también Nazzareno Fioraso, que ha llamado la atención sobre la presencia en sus escritos de juventud de su temprana vivencia del conflicto entre razón y fe, y ha situado ahí el origen de su agonía existencial.¹²⁴¹ Esta hipótesis interpretativa se ampara además en autoridades como María Zambrano, que al escribir sobre don Miguel hizo especial hincapié en la centralidad del “conflicto único entre filosofía y religión, entre razón y fe, dislocación dolorosísima que padeció cuanto duró su vida.”¹²⁴² El conflicto, pues, es lo que define el centro de la filosofía de Unamuno. Continuando con María Zambrano: “lo que él vive y significa es un conflicto, todo en Unamuno lo es.”¹²⁴³ En cierta medida, podemos incluso afirmar que la biografía y el pensamiento del pensador vasco se fueron definiendo a partir del conflicto bajo diferentes formas: guerra-paz, religión-filosofía, historia-intrahistoria, fama-eternidad, lógica-cardiaca, esperanza-desesperación... El conflicto será en él además una actitud vital creadora, una voluntad vivificadora de lo espiritual, “*un estado psíquico cargado de intensidad vital*”, dice Carlos Paris,¹²⁴⁴ del cual brotan tanto su moral de la acción, como su estética de la creación. En esa actitud vital encarna la filosofía trágica unamuniana, instalada en una concepción dramática de la existencia, que entiende que “la vida es tragedia, y la tragedia es perpetua lucha, sin victoria ni esperanza de ella”. (OCE, VII, 117) Ahora bien, esto no implica que Unamuno proponga dejar atrás toda esperanza, como rezaba el frontispicio de la puerta del infierno de Dante. No aboga por aferrarse a lo racional, dada su incapacidad para demostrar la inmortalidad del alma, ni tampoco a lo sentimental, que reduce todo al ansia de inmortalidad, sino por vivir del conflicto entre ambos polos. En ese sentido, se refirió García Bacca a propósito de Unamuno a un “descoyuntamiento de razón y sentimiento”, e insistió en la necesidad de mantener la extrema tensión entre sendos polos como condición de la esperanza:

surge la esperanza, como dice Unamuno, del choque violentísimo y supremo entre deseos de vivir para siempre, entre hambre de inmortalidad, y razón que demuestra la no demostrabilidad,

¹²⁴¹ Fioraso, a partir de su análisis del texto “Sobre la fe”, recogido en el *Cuaderno sin título*, anota lo siguiente: “la lotta tra la Logica e la Cardiaca trova qui una prima, vaga formulazione: la fede è cardiaca e quindi contro-razionale. La ragione, pertanto, non può distruggere la fede, in quanto le mancano argomenti sufficientemente validi. Se negli anni giovanili la contrapposizione non è ancora così radicale come nel pensiero maturo, in questo passo si nota, in nuce, l’origine dell’agonia esistenziale tra i due termini costitutivi dell’uomo.” FIORASO, Nazzareno. *El giovane Unamuno. Genesi e maturazione del suo pensiero filosofico*. Milano: Mimesis, 2008, p. 185.

¹²⁴² ZAMBRANO, María. *Unamuno* (edición e introducción de Mercedes Gómez Blesa). Madrid: Debate, 2003, p. 69.

¹²⁴³ *Ibidem*, p. 82.

¹²⁴⁴ PARIS, Carlos. *Unamuno: estructura de su mundo intelectual*. Barcelona: Anthropos, 1989, p. 33.

la falta racional de justificación de tal anhelo. Quien no llegue a ponerse en este trance riguroso: [...] no dará oportunidad vital para que le nazca, para que se cree en él la esperanza...¹²⁴⁵

Esa es la apuesta unamuniana por la instalación en el conflicto y por la aceptación de la condición trágica de la existencia, de la cual, dirá don Miguel, puede brotar una moral, un resorte de acción: “esa incertidumbre, y el dolor de ella y la lucha infructuosa por salir de la misma, puede ser y es base de acción y cimiento moral.” (OCE, VII, 185) Sobre estas bases, afirma Cirilo Flórez que el “centro” de la filosofía de Unamuno es la “conciencia escéptica”, y su “objeto fundamental”, la “conciencia trágica”.¹²⁴⁶

III.3.2. Persona y autofabulación

En el capítulo anterior, hemos atendido a la crisis del 97 a partir del conflicto entre razón y fe, subrayando cómo desembocó en una filosofía trágica y vinculándola con la presencia de dicho conflicto en la etapa de formación de Unamuno. Sin embargo, el conflicto entre razón y fe no fue el único protagonista de aquella crisis espiritual. También participó en ella el denominado “problema de la personalidad”, que el pensador vasco prefería llamar “misterio de la personalidad”, es decir, el conflicto entre el yo interno y el yo externo, vinculado a la propia identidad. Entre los investigadores unamunianos, Paolo Tanganelli es quien más énfasis ha puesto sobre la necesidad de no reducir la crisis del 97 al conflicto fe-razón y a la trágica cognición de la nada, y de valorar la importancia del problema de la personalidad dentro de la misma.¹²⁴⁷ Pero no ha sido el único. Otros investigadores, como Abellán, Charles Moeller, Carlos Paris o

¹²⁴⁵ GARCÍA BACCA, Juan David. Unamuno o la conciencia agónica. En *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*. Barcelona: Anthropos, 1990, pp. 110-111.

¹²⁴⁶ FLÓREZ MIGUEL, Cirilo. Unamuno, la Generación del 98 y la crisis de la filosofía en la Europa finisecular. En *Filosofía Hispánica Contemporánea: El 98* (edición de Roberto Albares, Antonio Heredia Soriano y Ricardo Piñero). Salamanca: Universidad de Salamanca, Fundación Gustavo Bueno y Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana, 2001, pp. 136-137.

¹²⁴⁷ La óptica alternativa que plantea Tanganelli para analizar la crisis del 97 parte de su cuestionamiento del “paradigma interpretativo” en que se ha asentado la investigación unamuniana: “Este paradigma interpretativo se conforma con asumir que en 1897 Unamuno intentó creer con todas sus fuerzas (tal vez consiguiéndolo por un muy corto periodo) y que después, aunque el corazón del autor vasco dijera que sí, su cabeza, pascalianamente, siguió repitiendo que no, frustrando el originario y auténtico propósito de conversión. / Esta lectura, desde luego, no asombra por su falta de fundamento textual, sino por su superficialidad, ya que es evidente que esta es la manera que adopta Unamuno para transmitirnos una versión ‘interesada’ de los hechos. Esta manera es alegórica y resulta, sin lugar a dudas, fuertemente influenciada por algunos modelos fácilmente reconocibles (Pascal, Kant, Chateaubriand, Amiel) que contienen *in nuce* este dualismo *pathos/ratio*, corazón/cabeza. / [...] Trivializan la dualidad unamuniana reduciéndola a la dialéctica corazón/cabeza, sin duda importante (ante todo por remitir a los modelos señalados), pero que no supone la presencia de un dramática hiato en la personalidad unamuniana. En otras palabras, ignoran el drama de la insanable escisión del sujeto moderno.” TANGANELLI, Paolo. *Unamuno fin de siglo: la escritura de la crisis*. Pisa: ETS, 2003, p. 38.

Cerezo Galán también han incidido en la importancia capital de este problema de la personalidad en la filosofía de Unamuno.¹²⁴⁸ Desde ahí, nos aventuramos a afirmar que los conflictos entre razón y fe, y entre yo interno y yo externo, constituyen los dos vértices de la crisis espiritual del 97, junto con el miedo a la muerte y el consiguiente anhelo de inmortalidad.

Como acabamos de adelantar, el problema de la personalidad consiste en la escisión entre el yo externo (público, temporal y superficial) y el yo interno (íntimo, eterno y profundo), vinculado a la propia identidad. Se trata de la denominada “escisión del sujeto moderno”, en el que conviven y pugnan sendos yos, dependiendo de esa lucha la autenticidad del propio destino. En el caso de Unamuno, un primer anticipo de dicho conflicto puede estar en su novela *Nuevo Mundo* (1895), según establece Zubizarreta.¹²⁴⁹ Sin embargo, el texto que la mayoría de los investigadores ha tomado como referencia es la conferencia “Nicodemo el fariseo” (1899), recogida dentro de las *Meditaciones evangélicas*. Aquí, a partir de la figura de dicho personaje bíblico, el filósofo vasco puso en pie la escisión del sujeto de que venimos hablando y que él mismo padecía. En esa dirección, en diferentes ocasiones a lo largo del texto, se refiere a la dicotomía entre el “yo íntimo” y el “yo externo”, apelando desde la figura de Nicodemo a la necesidad de desprendernos de la “costra” que nos separa de nuestro yo

¹²⁴⁸ Charles Moeller fue de los primeros en subrayar, a propósito de la crisis del 97, que “bajo el drama religioso, se estaba desarrollando un drama psicológico.” MOELLER, Charles. *Textos inéditos de Unamuno*. Murcia: Athenas Ediciones, 1965, p. 47. También Abellán ha situado el problema de la personalidad en el primer nivel de la crisis del 97, definiéndolo como un conflicto entre religión y fama, es decir, entre aspiración a alcanzar la eternidad y a dejar nombre en la historia: “la crisis tuvo como finalidad ocultar el conflicto moral entre religión y fama que atormentaba el alma de Unamuno.” ABELLÁN, José Luis. *Miguel de Unamuno a la luz de la psicología*. Madrid: Tecnos, 1964, p. 86. Carlos Paris ha hecho hincapié igualmente en esto, afirmando que: “La lucha del yo público y privado es también a muerte, con la máscara que llega a asfixiarnos, a inmolarse el yo íntimo real que ingenuamente habría querido salvarse tras ella.” PARIS, Carlos. *Unamuno: estructura de su mundo intelectual*. Barcelona: Anthropos, 1989, p. 49. En la misma línea, Cerezo Galán ha subrayado la importancia de este problema de la personalidad en Unamuno, observándolo en relación con el dilema del destino de la conciencia y a partir de las consecuencias éticas de ambas cuestiones: “Junto al destino -¿qué será de mí?-, el otro gran problema de Unamuno es el de la personalidad -¿quién soy yo?-. Ambos mantienen una estrecha conexión desde el punto de vista ético, [...] La obsesión por la personalidad, no en sentido psicológico, sino ético/existencial, ha ido siempre a la par en Unamuno que la otra preocupación trascendental por el destino del yo. Irrumpe ya en las páginas torturadas del *Diario Íntimo*, en torno al dilema hombre o nombre (alma o fama), y a partir de la crisis quedará como tema permanente de autoanálisis.” CEREZO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 571. Teodoro Izarra, por su parte, ha vinculado el problema de la personalidad con el conflicto razón-fe, estableciendo que, a partir de la crisis del 97, el “conflicto razón-creencia, se hace uno con el problema de la personalidad.” IZARRA MENDIZABAL, Teodoro. *El Nuevo Mundo o más allá de los Reinos de Dios y del hombre*. En *Tu mano es mi destino* (edición de Cirilo Flórez). Salamanca: Universidad de Salamanca, 2000, p. 224.

¹²⁴⁹ “Los problemas del ser y del aparecer, del hombre interior y el externo, de la sinceridad ya aparecían en alguna manera en dicha novela.” ZUBIZARRETA, Armando. *Tras las huellas de Unamuno*. Madrid: Taurus, 1960, p. 76.

íntimo.¹²⁵⁰ La inquietud de Unamuno en este momento no era otra que en poner en comunión su “ser” con su “querer ser”, es decir, con su “yo interno”, lo cual implica dejar en suspenso al “yo externo”. En esa dialéctica, según Tanganelli, se movió el pensador en el escenario de la crisis del 97, movido por la intuición de que el “auténtico ser” es el de su yo interno, y esperanzado en un renacer “espiritual”, que solo sería posible poniéndose a la escucha del “hombre interior”.¹²⁵¹ Una de las claves de ese renacimiento, añade Tanganelli, consiste en que el “yo interno” vive en la eternidad, mientras que el “yo externo” es esclavo del tiempo, donde no es posible esa regeneración.¹²⁵²

Este último aspecto nos conduce a otra de las claves del problema de la personalidad en Unamuno dentro de la crisis del 97. Me refiero a la relación de dicho problema con la vivencia dramática del miedo a la muerte, que fue uno de los desencadenantes de la crisis, y con el consiguiente despertar de su hambre de Dios y su anhelo de inmortalidad. Esto va a ser decisivo en el planteamiento del problema de la personalidad. De hecho, según Cirilo Flórez, lo que determina la verdadera tragedia íntima de Unamuno es ese conflicto entre el yo real y el yo aparente a partir de su vinculación con el afán de inmortalidad.¹²⁵³ Efectivamente, fue desde ese miedo a la

¹²⁵⁰ Esta dicotomía se hace explícita en los siguientes términos: “el hombre íntimo, que al fin en ellos despierta, no tiene fuerzas bastantes para sacudirse del exterior, del que los demás les han hecho.” Pero cuando mejor la precisa Unamuno es cuando apela a Nicodemo, diciéndole: “Es, Nicodemo, que sólo miras a tu hombre carnal y no al espiritual; que sólo miras al que fluye en las apariencias temporales y no al que permanece en las realidades eternas; [...] Hay, Nicodemo, en nosotros todos dos hombres, el temporal y el eterno.” UNAMUNO, Miguel de. *Meditaciones evangélicas* (edición e introducción de Paolo Tanganelli). Salamanca: Diputación de Salamanca, 2006, p. 78 y 80-81. Sobre estas bases, en la introducción a su edición del texto, escribe Tanganelli: “se sostiene que la dualidad es el principio gnoseológico fundamental para entender la dualidad de la naturaleza del esquizofrénico sujeto moderno, irremediamente escindido e incapaz de restaurar una comunicación armónica entre interioridad y exterioridad, entre anhelos íntimos y papel público.” *Ibidem*, p. 25.

¹²⁵¹ Sobre esta dimensión de la crisis, ha puntualizado Tanganelli: “La dialéctica dentro/afuera, constantemente presente en el periodo 1895-98, lleva al autor vasco a sostener que su auténtico ser es sólo el que habita en el espacio interior y a descalificar, en cambio, a su ser-ahí concreto, al ser histórico que discurre en el mundo de las apariencias. [...] / El hombre interior, intrahistórico, es obviamente el contemplativo [...]. El hombre social, que se le opone, no es más que un fantasma destinado a disiparse en la contingencia de los sucesos históricos. No sabe llegar, como el otro, a las fuentes de su eternidad: su existencia es agónica y efímera. De este rígido dualismo se desprende que cada individuo, para corregir la inautenticidad de su dimensión social, necesita ante todo poner de manifiesto que ésta es sólo una mísera sombra del hombre eterno, del sujeto interior, atemporal y tautológico. / Como se puede ver, el joven Unamuno queda atrapado en las trampas de la metafísica tradicional: en cierto sentido, es justamente este dualismo la raíz última de su crisis.” TANGANELLI, Paolo. *Unamuno fin de siglo: la escritura de la crisis*. Pisa: ETS, 2003, p. 59.

¹²⁵² “Unamuno afirma que en el tiempo no es posible regenerarse, mientras que en la eternidad sí lo es. El tiempo es la historia del yo agónico que *ex-siste*, que vive arrojado en el mundo y expuesto a su teatralización; la eternidad, en cambio, se identifica con la misma sustancia del yo íntimo y contemplativo que, propiamente, *in-siste*.” *Ibidem*, p. 155.

¹²⁵³ Cirilo Flórez abre desde ahí la contraposición entre: “El yo fenoménico y apariencial, el yo de actor que no es suyo, sino que es el mundo quien se lo ha dado al otorgarle un papel que él se esfuerza por

muerte y desde ese anhelo de inmortalidad, en cuanto factores desencadenantes de la crisis, desde donde el pensador vasco dramatizó la escisión entre el yo interno y el yo externo. Por un lado, el yo externo, que concibe como “temporal”, aspira a la inmortalidad por la vía del renombre y la fama. Sin embargo, al yo interno le resulta insuficiente esa vía hacia la inmortalidad, puesto que aspira a la eternidad, a la salvación eterna, más allá del tiempo. Este desencuentro va a ser crucial para que la filosofía de Unamuno se defina como una filosofía trágica. Ahora bien, según ha matizado María Zambrano, la tragedia de Unamuno no está tanto en su pensamiento como en su existencia, con lo cual, la filósofa malagueña estaba aludiendo, aunque sin mencionarlo explícitamente, al problema de la personalidad:

Es la tragedia más honda, en la que el personaje busca, en realidad, saber quién es, cuando pregunta a Dios que se le descubra, le pide que le descubra quién es él. Es la tragedia de la busca y encuentro de sí mismo. [...] encontrar el propio ser. Y éste es el camino de la tragedia.”¹²⁵⁴

Vemos, pues, cómo el problema de la personalidad en Unamuno, en tanto que búsqueda de su yo auténtico, estaba fuertemente emparentada con el anhelo de inmortalidad y con la ansiosa búsqueda de Dios en que se embarcó en la crisis del 97.

Por otra parte, también hay que tener en cuenta a la hora de analizar el problema de la personalidad en Unamuno el hecho de que este nunca supiese renunciar a su afán de popularidad, a su aspiración por convertirse en un personaje público, pues entendía que esa estrategia era ineludible para que sus escritos alcanzasen mayor eco y repercusión. Este afán de popularidad participó decisivamente en el problema de la personalidad, pero como un arma de doble filo, ya que la proyección pública implicaba el riesgo de que su yo externo absorbiera a su interno, prevaleciendo su ansia de renombre y fama sobre su ansia de eternidad, es decir, su yo externo y temporal sobre su yo íntimo y eterno. Unamuno se debatía así en la encrucijada entre el deseo de sobrevivir en la agitación de la historia o en el sosiego de la eternidad, si bien, sus más hondas aspiraciones apuntaban a esta segunda posibilidad de supervivencia. El *Diario Íntimo* revela esta dimensión de la crisis, por un lado, desde su toma de conciencia sobre

representar; y el yo nouménico y esencial, el yo de autor que es su íntimo y verdadero yo, que se lo ha dado Dios al sacarlo de la nada y que es Él quien tiene que seguir manteniéndole después de la muerte. Este segundo yo no puede reducirse a un nombre que dure en la memoria de los otros, sino que tiene que ser algo real que subsista más allá de la muerte.” FLÓREZ MIGUEL, Cirilo. Unamuno filósofo: poética versus lógica. En *Volumen Homenaje Cincuentenario Miguel de Unamuno* (edición de Dolores Gómez Molleda). Salamanca: Casa-Museo Unamuno, 1986, p. 606. Sobre esa base, sostiene en otro trabajo que: “Esta escisión del individuo [...] va a caracterizar desde entonces la filosofía de Unamuno...” FLÓREZ MIGUEL, Cirilo. La formación del discurso filosófico de Unamuno. CCU, XXIX, 36.

¹²⁵⁴ ZAMBRANO, María. *Unamuno* (edición e introducción de Mercedes Gómez Blesa). Madrid: Debate, 2003, p. 97.

cómo ese afán de sobresalir le dominaba, y por otro lado, desde su intento desesperado por revertir esa situación con vistas a que se impusiese su yo interno.¹²⁵⁵

En estrecha relación con este aspecto está también el problema de la “sinceridad”, que constituye otra de las claves del proceso de la crisis del 97. Desde ahí, entiende Abellán que en Unamuno: “El problema de la personalidad es el de la sinceridad y su cuestión central es esa: ¿Cuál es el verdadero Unamuno?”¹²⁵⁶ El mismo pensador vasco se preguntaba a este respecto en el *Diario Íntimo*: “¿Es que acaso no me estoy sugestionando y creando en mí un estado ficticio é insincero? Con esta constante lectura de libros de devoción, con estas misas y estos rosarios y estas oraciones ¿no estoy creando una ficción en mí?” (OCE, VIII, 844) Como vemos, a Unamuno le desconcertaba pensar si realmente estaba actuando tal cual él era, es decir, si su yo externo estaba actuando en conformidad con su yo interno. Sus sospechas apuntaban a que no era así, y por eso le acosaba el problema de la sinceridad, como ha observado Abellán:

Efectivamente, se adivina bajo todas las manifestaciones del autor vasco una excesiva preocupación por el ‘gesto’, un afán de llamar la atención, un deseo de singularizarse, una vanidad irreprimible, que es lo que primariamente nos avisa sobre una posible insinceridad que incita a buscar lo que hay de auténtico en el fondo...¹²⁵⁷

Esta disyuntiva vanidad-sinceridad es otra de las caras del problema de la personalidad en Unamuno, que podemos vincular con las dualidades razón-fe y fama-eternidad. Lo que le angustiaba era la sospecha de haber emprendido el camino de la vanidad y del yo social, en lugar de haber seguido sinceramente a su yo íntimo, pues ese era el único camino que podría aproximarle a Dios y a la salvación de su alma. Sobre esa base, sostiene Tanganelli que “el problema de la sinceridad -así como lo formula Unamuno- se puede entender sólo en relación al dualismo teatral de un sujeto trágica y paradójicamente escindido.”¹²⁵⁸ Estamos ante un problema decisivo, ya que el propio Unamuno manifiesta en diferentes textos relativos a esta etapa su temor a caer en la “teatralización”. En el mismo *Diario Íntimo*, podemos leer: “Debo tener cuidado con no caer en la comedia de la conversión, y que mis lágrimas no sean lágrimas teatrales.” (OCE, VIII, 782) Si, como sospechaba, estaba cayendo en la “comedia de la

¹²⁵⁵ En este sentido, ha escrito Tanganelli: “El Unamuno del *Diario*, con su hastío hacia el papel público, [...] viene a decirnos que su proyecto existencial obedece sólo a las más hondas motivaciones de su ánimo, es decir, a una instancia desesperada de salvación individual, y no al deseo de distinguirse y de sobresalir en la arena política o en el insidioso terreno de las letras.” TANGANELLI, Paolo. *Unamuno fin de siglo: la escritura de la crisis*. Pisa: ETS, 2003, p. 45.

¹²⁵⁶ ABELLÁN, José Luis. *Miguel de Unamuno a la luz de la psicología*. Madrid: Tecnos, 1964, p. 145.

¹²⁵⁷ *Ibidem*, p. 141.

¹²⁵⁸ TANGANELLI, Paolo. *Unamuno fin de siglo: la escritura de la crisis*. Pisa: ETS, 2003, p. 43.

conversión”, eso implicaría la imposición de su yo externo y público, y lo que a Unamuno le preocupaba entonces, como hemos repetido, era acabar sacrificándose a la fama temporal de la vida pública y ahogando a su yo interno. De ahí que interprete Tanganelli que “la crisis unamuniana [...] tiene un fundamento teatral”, y que esa dicotomía entre el yo interno y el yo externo “representa el eje conceptual de la crisis unamuniana”.¹²⁵⁹ Añade además que “el hecho de que el escritor vasco se reproche hacer una comedia, o haberla hecho, parece corroborar la hipótesis de la teatralidad de la crisis unamuniana,...”¹²⁶⁰ No queda ahí, desde luego, la dimensión teatral de la crisis. También hay que tener en cuenta la incapacidad que sentía Unamuno en su intención de desprenderse del intelectualismo y el que no se creyese del todo su nuevo papel de converso. Por ese motivo, lo que le preocupaba sobre todo era la teatralización de su conversión religiosa, ante sí mismo y ante Dios. Esto explica que en el *Diario Íntimo* llegase a escribir: “¡Sencillez, sencillez! Dame, Señor, sencillez. Que no represente la comedia de la conversión, ni la haga para espectáculo, sino para mí.” (OCE, VIII, 786) Es desde ahí que a Unamuno le duele la posibilidad de estar cayendo en una farsa, desde lo que Charles Moeller denomina la “experiencia de la insinceridad interior”.¹²⁶¹

Por otra parte, esta tendencia de Unamuno a la teatralización no podemos reducirla a su intento de conversión religiosa de 1897. De hecho, fue precisamente a partir de la crisis y del fracaso de su intento de conversión cuando la teatralización adquirió mayor envergadura. La diferencia radica en que, en adelante, no se trataría ya tanto de aspirar a una conversión religiosa, sino de forjarse una nueva identidad a partir de la imposibilidad de volver a la fe católica heredada y con vistas a poder paliar sus ansias de inmortalidad. A este respecto, ha incidido Paolo Tanganelli en lo que denomina el proceso de “autofabulación” de Unamuno, llegando a sostener que “uno de los principales hilos conductores de toda la producción unamuniana es un proceso manifiesto y declarado de autofabulación.”¹²⁶² Se refiere con ello Tanganelli es a que:

¹²⁵⁹ *Ibidem*, p. 43.

¹²⁶⁰ *Ibidem*, p. 136.

¹²⁶¹ Con ello se refiere Moeller a que esta estrategia unamuniana de teatralización iba destinada también a combatir el miedo a la “nada interior”: “La posibilidad de que en el corazón mismo de un esfuerzo por convertirse hubiera algo de comedia paraliza la oración. La experiencia de la insinceridad interior, piedra de toque de toda vida moral auténtica, se convierte en una fascinación ante el vacío, [...] Un vértigo le hace identificarse a la nada interior. La insubstancialidad lo invade todo. Por no verse anegado en aquella oscuridad, Unamuno proyecta entonces sobre el pequeño escenario de su teatro interior imágenes y formas pasajeras de sí mismo. Ya no se trata de representar una comedia ante los demás, sino de librarse él de la fascinación.” MOELLER, Charles. *Textos inéditos de Unamuno*. Murcia: Athenas Ediciones, 1965, p. 53.

¹²⁶² TANGANELLI, Paolo. *Unamuno fin de siglo: la escritura de la crisis*. Pisa: ETS, 2003, p. 19.

A partir del 97, [...] el escritor vasco empieza a construirse su propia leyenda, su máscara, el Unamuno novelesco con el cual intenta suplir el vacío dejado por la frustración de su anhelo de fe. [...] Unamuno intentó ocultar el temor a la aniquilación con una peculiar y estruendosa farsa. Se trataría de un gesto romántico, acaso incluso nietzscheano: la fabulación legitimada por la disolución nihilista de la verdad.¹²⁶³

No ha sido Tanganelli el único investigador unamuniano que ha reparado en la importancia de esta cuestión. También Fernández Turienzo ha vinculado la autofabulación con el problema de la inmortalidad.¹²⁶⁴ Cirilo Flórez, en cambio, subraya la importancia de la autofabulación en Unamuno a partir de la crisis del 97, pero a propósito de la construcción de la “propia identidad” por mediación de la escritura:

La crisis unamuniana de 1897, que ha quedado fijada en su *Diario Intimo*, tematiza muy bien la salida de su filosofía primera y el primer esbozo de lo que va a ser la filosofía de Unamuno hasta el final de su vida: una lucha desesperada por construir la propia identidad.¹²⁶⁵

Esa “salida de su filosofía primera” a la que se refiere Cirilo Flórez conviene recordar que estuvo motivada por la aparición durante la crisis del 97 de la inquietud de Unamuno por el destino *postmortem* de la conciencia. Si hasta entonces había diseñado sistemas filosóficos o políticos relativos a la “humanidad”, a partir de entonces pasará a centrarse en la salvación del “individuo”, del hombre de carne y hueso que se resiste a morir. A este respecto, ha señalado Morón Arroyo cómo Unamuno, “en la primera época pone de relieve el componente social sobre el individual, mientras en la segunda ocurre lo contrario, porque sólo el individuo muere y anhela sobrevivir.”¹²⁶⁶ Lo que nos interesa subrayar, siguiendo de nuevo a Cirilo Flórez, es que a partir de ese cambio, el pensador vasco “va a emprender la aventura de construirse una leyenda, una identidad.”¹²⁶⁷ Esta dimensión “proyectiva”, en la que también ha incidido Tanganelli, resulta fundamental para comprender cómo se desarrolló a partir de la crisis no solo la obra y el pensamiento de Unamuno, sino su vida misma, en la medida en que de ahí “nace de la voluntad de convertirse en un hombre nuevo.”¹²⁶⁸ Efectivamente, aspiraba a convertirse en un “hombre nuevo”, que sustituyese al “intelectualista” en que se había

¹²⁶³ *Ibidem*, p. 30.

¹²⁶⁴ “Unamuno se crea su propia leyenda en la cual quiere pervivir, una vez muerto él...” FERNÁNDEZ TURIEÑO, Francisco. *Unamuno, ansia de Dios y creación literaria*. Madrid: Alcalá, 1966, p. 104.

¹²⁶⁵ FLÓREZ MIGUEL, Cirilo. Autobiografía, Filosofía y Escritura: el caso Unamuno. En *Philosophy and Literature*. XX Congreso Mundial de Filosofía (Boston, 1998). [en línea: www.bu.edu/wcp/Papers/Lite/LiteMigu.htm – Consulta: 12-V-2012]

¹²⁶⁶ MORÓN ARROYO, Ciriaco. *Hacia el sistema de Unamuno: estudios sobre su pensamiento y creación literaria*. Palencia: Cálamo, 2003, p. 20.

¹²⁶⁷ FLÓREZ MIGUEL, Cirilo. Autobiografía, Filosofía y Escritura: el caso Unamuno. En *Philosophy and Literature*. XX Congreso Mundial de Filosofía (Boston, 1998). [en línea: www.bu.edu/wcp/Papers/Lite/LiteMigu.htm – Consulta: 12-V-2012]

¹²⁶⁸ “Lo primero que hay que comprender para aproximarse a la crisis [...] es que ésta tiene una dimensión claramente proyectiva: nace de la voluntad de convertirse en un hombre nuevo.” TANGANELLI, Paolo. *Unamuno fin de siglo: la escritura de la crisis*. Pisa: ETS, 2003, p. 43.

convertido durante su etapa de formación. Desde ahí hemos de interpretar sus famosos versos: “Y el fin de la vida es hacerse un alma, un alma inmortal.” (OCE, VII, 309) Esto tiene mucho que ver con el salto que dio desde su etapa de formación racionalista y positivista, y que, tras atravesar su frustrado intento de reconversión a la fe católica, le condujo a la búsqueda definitiva de sí mismo desde la conciencia de la tragedia íntima del yo escindido (yo interno-yo externo, razón-fe, tiempo-eternidad). La herramienta de que Unamuno se sirvió para ello, como antes adelantábamos, fue la escritura. Sobre este punto, escribe Cirilo Flórez:

Unamuno no quiere deshacer el porvenir soñándolo y por eso decide hacerse su leyenda, su historia ejecutando su acción más creadora: la de escribir. Al escribir pasa a ser autor y no deja que le devore el tiempo, sino que se crea a sí mismo, que es su realidad verdadera, no soñada. Una de las preocupaciones fundamentales de la filosofía de Unamuno a lo largo de toda su vida ha sido la de crearse su propia existencia y por eso el lema clave de su pensamiento no es el del oráculo de Delfos “conócete a ti mismo”, sino el lema pindárico “aprende a hacerte el que eres”.¹²⁶⁹

En otro trabajo, Cirilo Flórez ha señalado además “tres espacios” desde los cuales Unamuno, en el mismo escenario de la crisis, empezó a construir su identidad: el *Diario Íntimo*, el epistolario y la conferencia “Nicodemo el fariseo”.¹²⁷⁰ A estos tres “espacios”, podríamos sumar las novelas *Nuevo mundo* y *Paz en la guerra*, desde donde se evidencia que, ya en la antesala de la crisis, el escritor bilbaíno hizo uso de la literatura para ir trazando su proyecto existencial. El problema fue que, a partir de este propósito de construir su identidad desde la escritura, volvió a asaltarle un nuevo conflicto, que Cerezo Galán define como el conflicto entre “persona y personaje”:

Aquí está, sin duda, el punto crítico de su tarea de escribir y, análogamente, de existir. También la persona [...] ha de exponerse fuera y realizarse histórica y culturalmente en un personaje, que no reabsorbe la infinitud y profundidad del yo. Unamuno sufrió este conflicto entre la palabra constituyente y palabra constituida, o bien, en el plano existencial, entre persona y personaje, como una cruz.¹²⁷¹

Esto implica que la proyección del “hombre nuevo” no se consumó solo a través de la escritura, sino que requería traducirse también en acción. A este respecto, sostiene Tanganelli: “Miguel de Unamuno y Jugo se propuso creer plenamente en la

¹²⁶⁹ FLÓREZ MIGUEL, Cirilo. La filosofía unamuniana y las raíces del pensamiento español. En *Raíces y valores históricos del pensamiento español*. Sevilla: Fundación Fernando Rielo, 1990, p. 43.

¹²⁷⁰ “Podemos distinguir tres espacios en los que Unamuno construye su subjetividad: el espacio de la intimidad del *Diario Íntimo*, el espacio de la privacidad de sus *Cartas* y el espacio público de la conferencia: ‘Nicodemo el Fariseo’. El elemento común a cada uno de esos espacios es el de la intersubjetividad. En la intimidad se confiesa ante Dios, en la privacidad ante el amigo y en la publicidad ante el grupo. Pero en los tres casos Unamuno intenta decir quien es él sirviéndose siempre de la escritura. Su práctica común en los tres casos es la escritura autobiográfica del yo.” FLÓREZ MIGUEL, Cirilo. Autobiografía, Filosofía y Escritura: el caso Unamuno. En *Philosophy and Literature. XX Congreso Mundial de Filosofía* (Boston, 1998). [en línea: www.bu.edu/wcp/Papers/Lite/LiteMigu.htm – Consulta: 12-V-2012]

¹²⁷¹ CERESO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 34.

transfiguración mitológica puesta en práctica por su producción literaria finisecular e intentó convertirse efectivamente en el personaje allí esbozado.”¹²⁷² Esta encarnación de su autofabulación sería la consumación del proceso. Para ello, el modelo que asume Unamuno ya no es la figura de Cristo, aquel “*mythos* evangélico” que había sido durante la crisis del 97 el modelo de “su realidad profunda e intrahistórica” y “la única alternativa posible al estancamiento racionalista y al nihilismo finisecular”.¹²⁷³ A partir de entonces, el modelo de ese “hombre nuevo” fue la figura de Don Quijote, destinada a suplir como arquetipo al *mythos* evangélico de Cristo, finalmente frustrado, y a dotar al filósofo vasco de una “moral de acción”. En este sentido, se ha referido Tanganelli a “la disgregación del *mythos* evangélico y el viraje hacia el modelo quijotesco”,¹²⁷⁴ incidiendo así en que la apelación a Don Quijote liberaba a Unamuno de una salida en la trascendencia para alcanzar el nuevo modelo ético.¹²⁷⁵ Ahora bien, esta hipótesis interpretativa ya había sido en cierto modo anticipada por Abellán, según el cual, la obra *Vida de Don Quijote y Sancho* respondía a esa búsqueda de Unamuno de un nuevo resorte moral de acción:

el quijotismo es principalmente una fe y una moral, pues no en vano responde a esa necesidad [...] que Unamuno sentía de hallar una norma para su conducta [...] De este anhelo surge el quijotismo; en él recoge el afán de inmortalidad en sus dos aspectos de salvación eterna y de sobrevivir en la historia, dándole el carácter de un noble ideal práctico por el que vivir y luchar, de una moral de combate...¹²⁷⁶

También Cerezo Galán se ha pronunciado al respecto, señalando que Unamuno encontró en Don Quijote la “encarnación del caballero de la virtud” y “la figura moral característica del idealismo ético” que él mismo estaba postulando.¹²⁷⁷ En suma, este nuevo “modelo ético quijotesco” es el que trazó el rumbo del itinerario de Unamuno en adelante, convirtiéndose en su armadura, dirá Tanganelli, para “habitar y sobrevivir en el territorio hostil (*the waste land*) del nihilismo.”¹²⁷⁸

¹²⁷² TANGANELLI, Paolo. *Unamuno fin de siglo: la escritura de la crisis*. Pisa: ETS, 2003, p. 158.

¹²⁷³ *Ibidem*, p. 151. Según Tanganelli: “el *mythos* evangélico es el hilo conductor [...] de la tragedia que Unamuno construye y representa durante y después de la crisis del 97. Justamente la figura de Cristo, obsesivamente presente en el *Diario*, nos daría entonces la medida no de la sinceridad de la fe unamuniana, sino de la actitud teatral del autor vasco, que quiere imitar a Cristo (o a un cierto modelo de santidad) y que no lo consigue porque no llega a creerse del todo su papel.” *Ibidem*, p. 40.

¹²⁷⁴ *Ibidem*, p. 194. Arguye a este respecto, además, que “sólo recurriendo a un diverso *mythos* con que fuera posible identificarse, Unamuno podía resolver su crítica situación. Este otro mito fue, naturalmente, Don Quijote.” *Ibidem*, p. 177.

¹²⁷⁵ “El héroe quijotesco, en este sentido, complementa al héroe cristiano, porque ha abandonado toda forma de trascendencia y sabe que tendrá que buscar el otro mundo en éste.” *Ibidem*, p. 178.

¹²⁷⁶ ABELLÁN, José Luis. *Miguel de Unamuno a la luz de la psicología*. Madrid: Tecnos, 1964, pp. 101-102.

¹²⁷⁷ CEREZO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 334.

¹²⁷⁸ TANGANELLI, Paolo. *Unamuno fin de siglo: la escritura de la crisis*. Pisa: ETS, 2003, p. 209.

Todo esto tiene mucho que ver con la articulación que estamos intentando trazar entre la filosofía de juventud y de madurez de Unamuno. No en vano, cuando Cirilo Flórez se refiere a este cambio de arquetipo, escribe: “Unamuno tiene que abandonar su filosofía primera (el krausopositivismo) y salir como Don Quijote a la arena de la historia para hacerse lo que él es.”¹²⁷⁹ Esto implica que la asunción del modelo quijotesco tenía mucho que ver con la ruptura con su etapa de formación. Así, si nos ocupamos de las líneas posibles de articulación entre la filosofía de juventud y de madurez de Unamuno sobre este punto, hemos de partir de la estrecha relación de esta problemática con el conflicto entre razón y fe. A ese respecto, debemos recordar cómo el joven pensador vasco, cuando al regresar a Bilbao se vio en la vacilación entre volver a la fe católica o seguir su destino intelectual en manos del racionalismo, apeló en diferentes ocasiones a que había estado fingiendo.¹²⁸⁰ Ahí podríamos encontrar un primer indicio del problema de la personalidad, pues lo que entre otras cosas le abatía entonces era la sospecha de si estaba siendo fiel a sí mismo, siguiendo su destino intelectual, o actuando arrastrado por su yo externo en aquel conato de retorno a la fe católica. Otro buen ejemplo de esta presencia incipiente del problema de la personalidad nos lo brinda la *Carta a Juan Solís*, en la que la dualidad del yo interviene desde el conflicto entre razón y fe, aunque exenta de la “tensión agónica” que adquirirá más adelante. A este respecto ha matizado Tanganelli que: “Lo que separa la *Carta a Juan Solís* del *Diario Íntimo* es, de nuevo, la absoluta ausencia de un planteamiento trágico.”¹²⁸¹ En efecto, la agudización del miedo a la muerte fue lo que en la crisis del 97 provocó la “dramatización” del conflicto unamuniano, lo que hizo que el conflicto se convirtiese en “drama”. Sobre esta base, sostiene Tanganelli a propósito de la citada *Carta a Juan Solís*: “Estamos lejos, en general, del *Diario Íntimo*, aunque ciertas amonestaciones, ciertas denuncias de la propia teatralidad [...] presagien de algún modo el temor constante del penitente del *Diario Íntimo*.”¹²⁸² La dualidad del yo, por tanto, también estaría presente en los cuadernos de juventud, aunque exenta del dramatismo que adquirió a partir de la crisis del 97. Esta suerte de anticipación en el joven Unamuno del problema de la personalidad también ha sido mencionada por José Luis Abellán, que escribe sobre el estallido del mismo en dicha crisis: “Este problema que, aun siendo

¹²⁷⁹ FLÓREZ MIGUEL, Cirilo. La filosofía unamuniana y las raíces del pensamiento español. En *Raíces y valores históricos del pensamiento español*. Sevilla: Fundación Fernando Rielo, 1990, p. 44.

¹²⁸⁰ Cfr. pp. 237-238.

¹²⁸¹ TANGANELLI, Paolo. *Unamuno fin de siglo: la escritura de la crisis*. Pisa: ETS, 2003, p. 94.

¹²⁸² *Ibidem*, pp. 92-93.

suyo de toda la vida, se lo había ocultado a sí mismo y a los demás con gran habilidad, surgió entonces con una fuerza dramática.”¹²⁸³ Ahora bien, es preciso insistir en que este problema de la personalidad estaría en los cuadernos de juventud en su fase germinal, a falta del desarrollo con que lo iría dotando su evolución espiritual y experiencias como la de la crisis del 97. Solo desde ahí, podemos afirmar la articulación entre los textos de juventud y de madurez a propósito del problema de la personalidad.

Otra posible línea de articulación nos lleva al proceso de autofabulación, en tanto que el comienzo de la construcción del “personaje” Unamuno también se ubica en su etapa de juventud, a partir de su temprano afán de popularidad. Tanganelli afirma a este respecto que “Unamuno (el escritor, el filósofo) comenzó antes del 97 a inventar la crisis de su personaje y prosiguió después durante varios años en esta difícil tarea.”¹²⁸⁴ Efectivamente, el joven bilbaíno trabajó desde temprano con esmero en la construcción de su “personaje”, lo cual no era sino una artimaña para amplificar el eco de su palabra y de sus escritos. En ese proceso de construcción, además, no dejó de estar vigilante ante la amenaza de la escisión entre su yo interno y su yo externo, pues de ello dependía la conquista de la inmortalidad. No obstante, cuando este proceso de construcción de su “personaje” cobró su mayor impulso fue a partir de la crisis del 97.

Para terminar, vamos a ver, desde textos del propio Unamuno posteriores a la crisis del 97, cómo el problema de la personalidad nunca dejó de estar presente en él. Un primer ejemplo puede ser el artículo “Desahogo lírico” (1909), donde escribe: “Hay, o por lo menos debe haber, en cada uno de nosotros dos hombres, el temporal y el eterno, el que se preocupa de los cuidados del día y el que se preocupa con las preocupaciones de siempre...” (OCE, III, 410) Sin embargo, para volver a encontrar un estallido del problema de la personalidad con la carga dramática que adquirió en la crisis del 97, habría que esperar hasta los años de su destierro. Fue fundamentalmente en el intervalo de tiempo que pasó en Fuerteventura y París, entre 1924 y 1925, cuando dicho problema volvió a desatarse. En Fuerteventura, fruto de la intensa labor de introspección a que se sometió allí y de las experiencias contemplativas que padeció frente al mar, acabó cayendo por su propio peso aquella versión de sí mismo, aquel “personaje” que Unamuno se había forjado como hombre agónico en busca de la inmortalidad. Descubre entonces, en un proceso de toma de conciencia de sí, que en el fondo nunca llegó a creer en esa inmortalidad a la que decía aspirar. Esto algo en lo que

¹²⁸³ ABELLÁN, José Luis. *Miguel de Unamuno a la luz de la psicología*. Madrid: Tecnos, 1964, p. 52.

¹²⁸⁴ TANGANELLI, Paolo. *Unamuno fin de siglo: la escritura de la crisis*. Pisa: ETS, 2003, p. 20.

concuerdan algunos investigadores, como José Luis Abellán, según el cual, fue ahí cuando Unamuno se enfrentó de veras al problema de la personalidad.¹²⁸⁵ También Carlos París sostiene que “la lucha de lo público y lo privado en la personalidad” se convierte en un “motivo central” de las obras de esta época, como queda reflejado especialmente en *Cómo se hace una novela*.¹²⁸⁶ La causa puede estar en el despunte de su figura pública en estos años, durante los cuales, había ido creciendo su tendencia a la autofabulación, a convertirse en leyenda. Bien pudo ocurrir que en el escenario del destierro, las muchas horas en soledad entregado a la reflexión y a la contemplación, le revelasen la sospecha de haber estado solapando su “yo íntimo” con su “yo público”. En todo caso, queda probada la permanencia del problema personalidad prácticamente a lo largo de toda la vida de Unamuno, desde sus años juveniles y con una oscilante intensidad.

III.3.3. Antropología humanista y conquista de la inmortalidad

Cerraremos este epígrafe con la antropología humanista en que desembocó la trayectoria intelectual de Unamuno. Para ello, vamos de atender a las diferentes dimensiones de esa antropología humanista: metafísica, teológica, ética, estética..., atendiendo especialmente al problema de la inmortalidad y a las distintas vías que el pensador vasco fue ensayando a lo largo de su vida. Veremos así cómo su filosofía trágica se completa con esta antropología humanista, centrada en el ser humano en cuanto sujeto individual y en cuanto conciencia escindida, y con dos preocupaciones primordiales: salvarse de la muerte y salvar la identidad. Asimismo, veremos desde ahí cómo su filosofía desembocó en una ética de la acción y en una suerte de idealismo poético aspirante a “existir en la palabra”.

Como sabemos, *Del sentimiento trágico de la vida* (1913) es el ensayo filosófico por excelencia de Miguel de Unamuno. Ahí cristaliza su filosofía de madurez y plantea

¹²⁸⁵ “Unamuno, al tomar conciencia de esta farsa, deja de hacer teatro, interrumpe la representación de su papel, [...] el histórico, el legendario, el de la novela de su vida. El centro de su interés deja de ser ese yo literario que se había forjado de sí mismo para instalarse en el auténtico problema de la personalidad a la vista de la nueva realidad descubierta. Por ello su actitud no es ya egocéntrica, y éste es quizás el rasgo de mayor importancia dentro de su nuevo cambio. [...] Unamuno experimentó la realidad divina durante el tiempo que permaneció en la isla. Con ello su personalidad histórica dejó de ocupar el primer plano que había ocupado en toda su obra anterior para quedar ligada a lo que constituye el tema central de su nueva meditación: la significación de la personalidad ante la nueva experiencia religiosa. Esta es la razón de que haga, por primera vez, auténtico problema de la personalidad, de ‘ser o no ser’, como nos dice.” ABELLÁN, José Luis. *Miguel de Unamuno a la luz de la psicología*. Madrid: Tecnos, 1964, p. 160.

¹²⁸⁶ PARIS, Carlos. *Unamuno: estructura de su mundo intelectual*. Barcelona: Anthropos, 1989, pp. 248-249.

los problemas centrales de su pensamiento: la experiencia agónica de la existencia, el afán de inmortalidad, el sentimiento trágico, el problema de la personalidad, la existencia de Dios, la ética de la acción, la relación entre filosofía y lenguaje, la problemática de la filosofía española... Siendo la obra donde confluye el abordaje unamuniano de todas estas cuestiones, constituye un referente fundamental a la hora de realizar el análisis comparativo con sus textos filosóficos juveniles y de dar cierta forma al devenir de su pensamiento. En ese mismo sentido, sostiene Fernández Turienzo que *Del sentimiento trágico de la vida* “conserva, reducido a texto y letra muerta, los estadios más relevantes de la evolución intelectual de Unamuno, las etapas de su itinerario interior”. Se refiere con ello a que en dicha obra aún perviven “las ‘notas’ recogidas durante años, y entre ellas, las de sus primeros años, es decir, las provenientes de su época de estudiante en Madrid, o muy cercanas en todo caso, a aquellas fechas. Deben ser, sin duda las más importantes.”¹²⁸⁷

Una primera cuestión que el pensador bilbaíno planteó en sus cuadernos juveniles y que seguiría estando presente en *Del sentimiento trágico de la vida* es su concepción de la historia de la filosofía como un itinerario conflictivo y basado en una pugna dual. En la *Filosofía Lógica*, sostiene que dicha pugna ha marcado el pulso de la historia de la filosofía desde la sempiterna contienda entre tendencias espiritualistas o idealistas, por un lado, y materialistas o realistas, por otro, adquiriendo diferentes denominaciones en su transcurso histórico.¹²⁸⁸ Del mismo modo, en *Del sentimiento trágico de la vida*, volvió a apelar a esta concepción de la historia de la filosofía, si bien a focalizándola sobre el conflicto entre lo racional y lo vital:

Toda posición de acuerdo y de armonía persistente entre la razón y la vida, entre la filosofía y la religión, se hace imposible. Y la trágica historia del pensamiento humano no es sino de una lucha entre la razón y la vida, aquella empeñada en racionalizar a esta haciéndola que se resigne a lo inevitable, a la mortalidad; y esta, la vida, empeñada en vitalizar a la razón obligándola a que sirva de apoyo a sus anhelos vitales.

[...] Y siempre se levantará frente al racionalismo el vitalismo, siempre la voluntad se erguirá frente a la razón. De donde el ritmo de la historia de la filosofía y la sucesión de períodos en que se impone la vida produciendo formas espiritualistas, y otros en que la razón se impone produciendo formas materialistas,... (OCE, VII, 177)

Más complejo es el caso de su concepción de la metafísica, que variará ostensiblemente desde sus planteamientos filosóficos juveniles a sus obras de madurez.

¹²⁸⁷ FERNÁNDEZ TURIENZO, Francisco. El sentimiento trágico de Unamuno: Historia del texto y dialéctica de la razón y la fe. En *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno* (edición de Dolores Gómez Molleda). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1989, pp. 291-292.

¹²⁸⁸ “Siempre se agitan los mismos problemas bajo distintas formas. Es siempre el mismo perenne monstruo que enseña distintas caras. En nuestras escuelas flamantes se discute la vieja cuestión del realismo y el nominalismo, que hoy se llaman idealismo y positivismo.” FL, 2.

Como vimos, la metafísica estuvo muy presente en su filosofía primera, durante sus años de estudiante desde una perspectiva próxima a la neoescolástica, y más adelante, desde una posición a caballo entre el idealismo y el positivismo. El principal testimonio de esta concepción es la *Filosofía Lógica*, donde Unamuno intentó redefinir a la metafísica desde su positivación, es decir, construir una “metafísica positivista”. En sus textos de madurez, sin embargo, desapareció ese elemento de positivación y desapareció también el carácter sistemático que procuró imprimir a aquella obra de juventud, por lo que en este caso podemos hablar de una articulación en sentido negativo, como reacción. Sin embargo, también hay que tener en cuenta que la metafísica permaneció en su horizonte de pensamiento, no desde nuevos intentos por reconstruirla, sino desde la pretensión de someterla a una perspectiva crítica, como ha puntualizado Luis Andrés Marcos.¹²⁸⁹ En todo caso, se trataría igualmente de una articulación como reacción, pues si aquellos primeros conatos del pensador vasco por desarrollar una nueva filosofía se basaban en el modelo sistemático tradicional, el Unamuno maduro, en cambio, se posicionó radicalmente frente a esta idea de sistema al considerarla un residuo del racionalismo, como ha visto Nazzareno Fioraso.¹²⁹⁰ Fue precisamente desde esa actitud crítica hacia el racionalismo desde donde arremetió entonces contra la metafísica tradicional, adscrita al problema del ser y definida como sistemática y especulativa. Lo que hizo don Miguel, siguiendo la brecha abierta por Kant, fue trasladar el centro de la metafísica del plano objetivo al plano del sujeto, pero no visto ya este como sujeto trascendental sino como individuo concreto, como “hombre de carne y hueso”. Esa es una de las claves de donde partió su “antropología humanista”, opuesta a la idea de “sistema” (sea idealista, positivista o materialista) y que el pensador vasco situó en la base de su proyecto filosófico. En ese sentido, Cirilo Flórez define dicho proyecto como “una antropología del hombre concreto centrada en la existencia y en el deseo de

¹²⁸⁹ “Esta ‘filosofía de la vida’ no puede separarse en la obra de Unamuno, [...] de la crítica que su misma existencia constituye para la metafísica tradicional. Tal crítica a la metafísica tampoco está ausente en la obra de Unamuno. Si ya en el inédito *Filosofía Lógica*, quiere reducirla a positividad (uno de los títulos pensados era ‘Metafísica positivista’), después, a lo largo de su obra irá tomando cuerpo una crítica constante.” ANDRÉS MARCOS, Luis. *Presupuestos fundamentales para una lectura filosófica de la obra de Miguel de Unamuno*. CCU, XXIX, 104.

¹²⁹⁰ “Il giovane Unamuno, infatti, è tutto impegnato a creare un nuovo sistema, di costruire una nuova filosofia [...] mentre l’Unamuno maturo avrà piuttosto l’ossessione di rompere il sistema, di dare alla vita dell’uomo degli spazi al di fuori dalle schematizzazioni razionali, che invece sono l’interesse principale dei suoi anni giovanili.” FIORASO, Nazzareno. *El giovane Unamuno. Genesi e maturazione del suo pensiero filosofico*. Milano: Mimesis, 2008, p. 18. En las Conclusiones de su trabajo, vuelve Fioraso a insistir sobre esto mismo: “questa è la peculiarità del pensiero di questi anni che si perderà quasi del tutto con il passare del tempo: il tentativo de costruire un sistema, di dare alla propria filosofia una prospettiva unitaria, cominciando da un punto di partenza fisso e determinato, i ‘fatti’, che fungesse da prova di verità per tutta la costruzione sistemática.” *Ibidem*, p. 221.

ser”.¹²⁹¹ Por otra parte, aquí podríamos observar un posible nexo de conexión con su filosofía primera en tanto que, para Unamuno, “lo que es, es en la conciencia”, y ese principio ya apareció formulado en la *Filosofía Lógica*,¹²⁹² si bien exento de la carga dramática que imprimirá a su concepción del hombre el Unamuno maduro. Para este, la experiencia del ser radica igualmente en la conciencia misma, en el “serse”, pero ya como conciencia trágica y vivencia de la contradicción. En este sentido, sostiene François Meyer a propósito de la ontología de Unamuno que: “El conflicto del ser es también, e igualmente, el de la conciencia, ya que no sería posible distinguir al ser verdadero de la conciencia del ser.”¹²⁹³ Desde ahí, según Meyer, se impone como consecuencia que, en la ontología unamuniana, “la contradicción forma la estructura irreductible del ser y el primer estatuto de la ontología...”¹²⁹⁴ Carlos Paris también ha subrayado esta dimensión subjetiva de la antropología y la metafísica de Unamuno, demostrando cómo la “preocupación ontológica” está latente en toda su obra, aunque matizando que: “No se trata de construir una ontología sistemática, sino de [...] hacernos vivir la experiencia del ser. Vivenciar la ontología.”¹²⁹⁵ Por ello, se refiere a este planteamiento no como una “onto-logía”, sino como una “onto-estética”, es decir, “una metafísica del palpo del ser”.¹²⁹⁶ Esta “onto-estética”, dirá Carlos Paris, al estar centrada en el ser humano, cuenta con dos elementos centrales: la finitud, en cuanto “repulsión a la nada”, y la infinitud, en tanto que “anhelo de lo infinito”. En este último estaría la clave de la ontología unamuniana, que pivota entre el deseo y la experiencia del ser.¹²⁹⁷ A esto mismo se refirió también Fernández Turienzo al centralizar su interpretación de la ontología unamuniana en la noción de “*el ser como esfuerzo*”.¹²⁹⁸ El

¹²⁹¹ FLÓREZ MIGUEL, Cirilo. La formación del discurso filosófico de Unamuno. CCU, XXIX, 39.

¹²⁹² “Todo es en la Conciencia y dentro de ella, así como todos los cuerpos son en el espacio y dentro de él. Fuera de la Conciencia, la nada.” FL, 65-66.

¹²⁹³ MEYER, François. *La Ontología de Miguel de Unamuno*. Madrid: Gredos, 1962, p. 120.

¹²⁹⁴ *Ibidem*, p. 18. “Es la estructura ontológica en sí misma la que constituye una contradicción y agonía sin esperanza. La intuición original que preside todo el pensamiento de Unamuno consiste totalmente en el sentimiento de un ser que se halla en conflicto consigo mismo, [...] y que no puede existir sino en virtud de ese conflicto, exasperándolo, agudizándolo y llevándolo hasta su colmo con una pasión desesperada y contradictoria.” *Ibidem*, p. 17.

¹²⁹⁵ PARIS, Carlos. *Unamuno: estructura de su mundo intelectual*. Barcelona: Anthropos, 1989, p. 175.

¹²⁹⁶ *Ibidem*, p. 195.

¹²⁹⁷ Puesto que el hombre aspira a la inmortalidad, pero es un ser caduco, dice Paris: “La experiencia unamuniana del ser [...] está dominada por la vivencia de la insuficiencia; por una radical insatisfacción.” Sin embargo, al mismo tiempo, “la ontología de Unamuno no es sólo de la finitud, sino también y aún en mayor medida la del infinitismo buscado y perseguido. Hay incluso, en la onto-estética unamuniana un primado de la infinitud, en cuanto ésta es la que [...] eleva la experiencia del ser, arrancándola de su puro estar sonambúlico. / En este sentido representa el anhelo [...] la pasión más expresiva de su última intención metafísica.” *Ibidem*, pp. 188-189.

¹²⁹⁸ “de esta situación personal de conflicto nace su concepción fundamental sobre el ser: *el ser como esfuerzo*. El ser y el obrar nacen para él de una misma fuente, que es a su vez origen de la filosofía y de la

problema de la metafísica se hace así relativo al sujeto como conciencia siempre anhelante y en permanente aspiración a ser; sujeto que en esa dinamicidad de deseo y de acción afirma su existencia, es decir, su entidad ontológica.

Como hemos visto, las ideas de conflicto y contradicción presiden la ontología de Unamuno, que podría estar así alineado entre los precursores del existencialismo, sobre todo, si tenemos en cuenta que es la agonía quien a su juicio revela el misterio del ser. A eso mismo se refiere García Bacca cuando afirma que la trágica toma de conciencia de la propia existencia en Unamuno está mediada por el “dolor”: “El dolor como condición de posibilidad real de tener real conciencia de sí.”¹²⁹⁹ Esto refuerza la adscripción del pensador vasco a los orígenes del existencialismo, que también apeló al dolor, la angustia, la agonía, la congoja..., como medios de toma de conciencia de nuestra propia existencia y de su condición trágica y conflictiva. Ahora bien, esta relación con el existencialismo es susceptible de ser matizada, siguiendo el oportuno criterio de María Zambrano:

La obra de Unamuno es trágica porque representa la tragedia de la existencia. Hay quien quiere hacer a don Miguel precursor o antecedente de la filosofía existencial. En realidad, no es su filosofía la existencial, sino su obra entera, plegada a la existencia de sí mismo, su obra entera que no es sino la tragedia de un hombre por arribar a la existencia desde la oscura caverna de su ser no nacido.¹³⁰⁰

Así pues, en esa condición trágica y existencial del ser, y en el viraje del problema del ser al problema de la existencia del hombre concreto estarían las claves de la metafísica de Unamuno, que se define en este sentido dentro de una antropología humanista. Sin embargo, todos los investigadores coinciden en afirmar la presencia de una ontología en la obra del pensador vasco. Legido López, por ejemplo, sostiene que el pensamiento de Unamuno no apunta a una ontología, aunque sí reconoce que existen connotaciones metafísicas en su “antropología filosófica”, la cual constituye a su juicio

religión,...” FERNÁNDEZ TURIENZO, Francisco. *Unamuno, ansia de Dios y creación literaria*. Madrid: Alcalá, 1966, p. 89.

¹²⁹⁹ GARCÍA BACCA, Juan David. Unamuno o la conciencia agónica. En *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*. Barcelona: Anthropos, 1990, p. 90. El dolor, insiste García Bacca, es la herramienta para intensificar la conciencia de la propia realidad, de nuestra condición de existentes: “el dolor en cuanto tal no hace propiamente sino hacernos sentirnos reales, luchar por nuestra realidad, mantenerla en vilo; [...] el dolor, o la congoja, es la comprobación máxima y viviente, honda y definitiva, de que uno es real y hasta qué grado...” *Ibidem*, p. 91. También Julián Marías ha insistido sobre este punto, afirmando que: “Para Unamuno, el dolor, el sufrimiento, es la forma superior de conciencia.” A lo que añade unas páginas más adelante: “el dolor atribula al alma y la hace tomar posesión de sí misma, al palpar sus límites, al sentir su última menesterosidad...” MARÍAS, Julián. *Miguel de Unamuno*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1950, pp. 177-179.

¹³⁰⁰ ZAMBRANO, María. *Unamuno* (edición e introducción de Mercedes Gómez Blesa). Madrid: Debate, 2003, p. 95.

el centro de la filosofía unamuniana.¹³⁰¹ Al margen de estos matices, lo que nos interesa subrayar aquí es que Unamuno nunca dejó de tener presente a la metafísica en sus reflexiones, si bien en su madurez la abordaría desde una óptica distinta a la de sus manuscritos juveniles, lejos de la neoescolástica como del positivismo, y más bien próxima a las corrientes vitalistas y existencialistas de comienzos del siglo XX.

Dentro de este marco de redefinición y crítica de la filosofía tradicional, otra posible línea de articulación con los textos juveniles de Unamuno la encontramos en su crítica de las pruebas de la existencia de Dios. Como vimos, se trata de una de las más tempranas problemáticas filosóficas que abordó el pensador vasco. Su cuestionamiento de la fe católica a partir del proceso de racionalización de la fe, que vivió durante su etapa de estudiante en Madrid, fue lo que suscitó pocos años después su análisis de las tradicionales pruebas escolásticas de la existencia de Dios, que podemos enmarcar dentro de su crítica al racionalismo. De hecho, parte de esta crítica por parte del joven Unamuno se enfocó sobre el racionalismo teológico tomista, desde la convicción de la insuficiencia de la razón ante las cuestiones trascendentales. Pues bien, según nuestra interpretación, este itinerario crítico se prolongó hasta su filosofía de madurez sin modificaciones notables. Aunque su vivencia de la religión registró incesantes cambios de signo a lo largo de su vida, no ocurrió lo mismo con su postura ante la teología escolástica. La continuidad de este posicionamiento crítico ante las tradicionales pruebas de la existencia de Dios podemos apreciarla además en diferentes textos de madurez de Unamuno, como el ensayo “Intelectualidad y espiritualidad” (1904), donde escribe:

Inútil es querer conocer lo de Dios por razonamientos didácticos, por teología, por lógica; una teología es una contradicción íntima, porque riñen el *theos* y la *logía*; no sirven raciocinios para llegar a Dios. Y recordó a Kant y su trituración de las supuestas pruebas lógicas de la existencia de Dios, y cómo había caído en su espíritu todo ese andamiaje de una creencia metalógica, espiritual y no intelectual, pneumática y no psíquica. La prueba ontológica, la cosmológica, la metafísica, la ética, todas se habían derrumbado en un tiempo en su mente, y con ellas aquel Dios de la razón. Todo aquel racionalismo teológico se había venido a tierra en su espíritu con estrépito interior,... (OCE, I, 1144)¹³⁰²

¹³⁰¹ “El ser y el no-ser, la nada y el todo es el trasfondo metafísico, a cuya luz se analiza la existencia humana. La reflexión de Unamuno ha pretendido ser una antropología filosófica, un estudio del hombre en su ser. [...] No busca su estructura abstracta, sino su realidad concreta: [...] pero en último término el hombre en su trayectoria de finitud,...” LEGIDO LÓPEZ, Marcelino. *El hombre de carne y hueso. Estudio sobre la antropología de D. Miguel de Unamuno*. En *Unamuno a los cien años. Estudios y Discursos Salmantinos en su I Centenario*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1967, p. 41.

¹³⁰² Esta crítica la vuelve a repetir en el ensayo “Mi religión” (1907), apoyándose de nuevo en Kant: “Confieso sinceramente que las supuestas pruebas racionales -la ontológica, la cosmológica, la ética, etcétera- de la existencia de Dios no me demuestran nada; que cuantas razones se quieren dar de que existe un Dios, me parecen razones basadas en paralogismos y peticiones de principio. En esto estoy con Kant.” OCE, III, 261.

En la misma línea, en “¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!” (1904), volvió a arremeter contra las pruebas de la existencia de Dios, enfocando igualmente su crítica sobre el componente racional de las mismas, pero deteniéndose en especial sobre la tendencia a buscar “una razón alguna primera y suprema de la cosas”. Desde ahí y partiendo del viraje que había realizado en su concepción de la metafísica, situando su centro no en la noción de “ser” sino en la de “existencia”, Unamuno dio la siguiente forma a su crítica: “la existencia no tiene razón de ser, porque está sobre todas las razones. Los que fundan la razón de la existencia en un Ser Supremo absoluto, infinito y eterno, se mueven en una petición de principio, en un enorme círculo vicioso.” (OCE, I, 1176) Es precisamente lo mismo que denuncia en *Del sentimiento trágico de la vida*: “Para el teólogo, como para el abogado, el dogma, la ley, es algo dado, un punto de partida que no se discute...” (OCE, VII, 163) En este punto, la articulación con sus textos juveniles sobre las pruebas de la existencia de Dios se hace evidente, tanto desde la cuestión de los límites de la razón, como desde el hecho de que acuse a las pruebas clásicas de caer en una “petición de principio” y de formar un “círculo vicioso”. Así podemos apreciarlo en algunos textos de juventud cuando afronta su examen de las pruebas de la existencia de Dios.¹³⁰³ Aun sin conocer estos textos juveniles, Charles Moeller también ha abierto una articulación entre las críticas de las pruebas de la existencia de Dios que Unamuno emprendió en su juventud y en su madurez, argumentando que “desde abril de 1897 emprende una crítica de la pruebas de la existencia de Dios que está en consonancia con lo que ya había afirmado entre 1880 y 1886, y con lo que repetirá en *Del sentimiento trágico de la vida*.”¹³⁰⁴ En efecto, fue en esa obra donde Unamuno trazó su crítica más elaborada de las pruebas de la existencia de Dios, partiendo, como hemos visto, de que caían en una “petición de principio” y arguyendo que ese proceso de someter a Dios a la razón acaba reduciéndolo a “Idea”, cuando en su origen es un sentimiento y, por tanto, irreductible a todo intento de racionalización.

Y de este Dios surgido así en la conciencia humana a partir del sentimiento de divinidad, apoderóse luego la razón, esto es, la filosofía, y tendió a definirlo, a convertirlo en idea. Porque definir algo es idealizarlo, para lo cual hay que prescindir de su elemento incommensurable o irracional, de su fondo vital. Y el Dios así sentido, la divinidad sentida como persona y conciencia única [...] se convirtió en la idea de Dios.

El Dios lógico, racional, el ens summun, el primum movens, el Ser Supremo de la filosofía escolástica, [...] no es más que una idea de Dios, algo muerto. [...]

¹³⁰³ Cfr. pp. 801-806.

¹³⁰⁴ MOELLER, Charles. Miguel de Unamuno o la esperanza desesperada. En *Literatura del siglo XIX y Cristianismo*. Madrid: Gredos, 1964, p. 129.

Las supuestas pruebas clásicas de la existencia de Dios, refiérense toda a este Dios-Idea, a este Dios lógico, al Dios por remoción, y de aquí que en rigor no prueben nada, es decir, no prueban más que la existencia de esa idea de Dios. (OCE, VII, 203-204)

A juicio de Unamuno, este proceder de la teología escolástica lo único que hace es “hipostatizar o sustantivar la explicación o razón de un fenómeno”, de modo que el resultado, “ese Dios así obtenido, y que no es sino la razón hipostatizada y proyectada a lo infinito”, de nada vale, pues con ese procedimiento es cercenada la posibilidad de “sentirlo como algo vivo y real”. (OCE, VII, 205) La búsqueda de Dios, dirá, ha de seguir otro camino y aspirar a otro fin, que no sea ese “Dios-Nada” o ese “Dioo-Idea” al que conducen los razonamientos de la teología escolástica, sino al “Dios inmortalizador”, al “Dios que ha de salvar nuestra alma de la nada”. (OCE, VII, 206) A ese “Dios vivo”, que Unamuno indagó desde su revelación histórica en los Evangelios, solo se llega por amor, nunca desde la razón.

Y es que al Dios vivo, al Dios humano, no se llega por camino de razón, sino por camino de amor y de sufrimiento. La razón nos aparta más bien de Él. No es posible conocerle para luego amarle; hay que empezar por amarle, por anhelarle, por tener hambre de Él, antes de conocerle. El conocimiento de Dios procede del amor a Dios, y es un conocimiento que poco o nada tiene de racional. (OCE, VII, 208)

Como vemos, lo que traza en Unamuno el camino hacia el “sentimiento de hambre de Dios” es el “anhelo de inmortalidad” y el “sentimiento trágico de la vida”, viéndose este último encendido por el choque agónico entre el escepticismo racional y la desesperación sentimental:

No es, pues, necesidad racional, sino angustia vital, lo que nos lleva a creer en Dios. Y creer en Dios es ante todo y sobre todo, he de repetirlo, sentir hambre de Dios, hambre de divinidad, sentir su ausencia y su vacío, querer que Dios exista.” (OCE, VII, 218)

En suma, adonde quería llegar Unamuno es a que el hombre llega a Dios desde el pánico a la nada, es decir, desde el vértigo de la conciencia individual ante su propia finitud. Ese vértigo es lo que le empuja a proyectarse hacia la fe en la inmortalidad, y esta, a su vez, es quien le conduce a Dios, de manera que el “hambre de Dios” se nutre de la “sed de inmortalidad”. El problema es que tal aspiración deja al ser humano en suspenso entre dos polos, el Todo y la Nada, como términos extremos de su experiencia del ser. En palabras de Carlos Paris: “Es la huida de la nada la que nos lleva precisamente a buscar la plenitud del ser, para salvar la realidad entera de su amenaza. E, inversamente, es la frustración de este anhelo de plenitud la que nos hace sentirnos como naderías, cual nonada.”¹³⁰⁵ Puesto que el miedo a la nada es lo que, según

¹³⁰⁵ PARIS, Carlos. *Unamuno: estructura de su mundo intelectual*. Barcelona: Anthropos, 1989, p. 203.

Unamuno, nos mueve en el fondo, es desde ahí que aspiramos a “serlo todo”.¹³⁰⁶ Esta es su apuesta por esta vía hacia la inmortalidad, a propósito de la cual, no obstante, matiza:

quiero ser yo, y sin dejar de serlo, ser además los otros, adentrarme a la totalidad de las cosas visibles e invisibles, extenderme a lo ilimitado del espacio y prolongarme a lo ilimitado del tiempo. De no serlo todo y por siempre, es como si no fuera, [...] ¡O todo o nada! (OCE, VII, 132)

Aspirar a “serlo todo” es, pues, el camino que propugna Unamuno, y a esa aspiración, como puntualizan François Meyer y Legido López, no le empuja sino el pánico a la nada, que forma parte de esa estructura ontológica.¹³⁰⁷ Meyer, sin embargo, concede mayor importancia a esta “avidez ontológica”, con vista a que no quedase reducido al afán de inmortalidad.¹³⁰⁸ Pero adonde queríamos llegar es a la posible articulación de este planteamiento de madurez del pensador vasco con sus textos juventud, lo cual nos lleva al *Cuaderno XVII*, donde por vez primera apareció su fórmula del “¡O todo o nada!”¹³⁰⁹ Esto evidencia que en sus manuscritos juveniles se encuentra el germen de una de las nociones básicas del pensamiento de Unamuno, la tentación luciferina del “¡O todo o nada!”. Por otra parte, no deja de resultar curioso que François Meyer, sin conocer este manuscrito ni citarlo, sino partiendo de la novela *Paz en la guerra*, también haya situado en esta etapa el origen de la “angustia metafísica” Unamuno.¹³¹⁰

¹³⁰⁶ “Tendemos a serlo todo, por ver en ello el único remedio para no reducirnos a nada.” OCE, VII, 142.

¹³⁰⁷ “El anhelo de serlo todo no es otra cosa que una protesta desesperada contra la nada, de donde resulta que ésta es una dimensión de mi ser; dimensión paradójica que hace de la experiencia del ser una experiencia constante de peligro ontológico sin escape posible. Mas esta dimensión de la nada, en Unamuno, no se ha introducido de un modo arbitrario; fluye [...] de la estructura misma del ser concreto, tal y como ella se impone en la conciencia del ser, que no es otra cosa (como se recordará) que la experiencia y la conciencia de sí mismo, del serse.” MEYER, François. *La Ontología de Miguel de Unamuno*. Madrid: Gredos, 1962, p. 25. En este mismo sentido, sostiene Legido López que en Unamuno, la última estructura ontológica del hombre radica en la tensión entre la finitud y la infinitud, la nada y el todo, a partir de su hambre de ser: “El lugar ontológico del hombre es el punto medial, la encrucijada, entre la nada y el ser.” LEGIDO LÓPEZ, Marcelino. *El hombre de carne y hueso. Estudio sobre la antropología de D. Miguel de Unamuno*. En *Unamuno a los cien años. Estudios y Discursos Salmantinos en su I Centenario*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1967, p. 45.

¹³⁰⁸ “Hay en Unamuno una avidez ontológica que va más allá del simple deseo de inmortalidad dentro del cual se la quiere, con harta frecuencia, encerrar. La sed de inmortalidad, la angustia ante el problema de la supervivencia, [...] no es más que manifestación de una pasión más esencial, la pasión o anhelo de serlo todo, el querer serlo todo.” MEYER, François. *La Ontología de Miguel de Unamuno*. Madrid: Gredos, 1962, pp. 23-24.

¹³⁰⁹ “El hombre tiende por una parte a la nada, al no ser, [...] y tiende por otra parte a lo Absoluto, al ser todo, abrazarlo todo, poseerlo todo, [...] O todo o nada, este es el grito que lanza en todas partes y en todos tiempos la conciencia humana.” CXVII, 70-71.

¹³¹⁰ “La intuición esencial del pensamiento de Unamuno, en su máximo grado de concentración, esto es, la intuición del conflicto ontológico entre el todo y la nada, o mejor entre lo finito y lo infinito, parece haber sido dominante en él muy pronto; se la encuentra ya en el Unamuno adolescente, tal como aparece, bajo los rasgos de Pachico Zabalbide, en la novela a la vez histórica y autobiográfica *Paz en la guerra*. [...] La angustia metafísica nace en él del descubrimiento de la nada del ser en el tiempo, de la insignificancia radical, de la inexistencia radical, frente a lo infinito del tiempo, [...] Esta intuición

Continuando con la presencia central que el problema de la muerte y la inmortalidad alcanzó en la filosofía de Unamuno, ya vimos en páginas anteriores que dicha problemática también empezó a emerger en sus textos de juventud, aunque exenta del dramatismo que adquirió a partir de la vivencia de la crisis del 97. Este cambio pudo estar motivado, entre otras cosas, por la congoja con que padeció entonces la amenaza nihilista, que lo alejó del sentido social que había marcado sus primeras reflexiones sobre este asunto, conduciéndolo a una perspectiva más individualista, centrada en la preocupación por el destino de su propia conciencia tras la muerte. En esa dirección, escribió en el *Diario Íntimo*:

Cuidarse ante todo de la propia salvación, de nuestro personal destino de ultratumba, se dice que es el más refinado egoísmo, [...] ¡Bendito egoísmo, que produce obras de caridad! [...]

Si cada cual pensara seriamente en su salvación, ¡qué inundación de caridad de habría en el mundo!

¡Triste cosa el que cada hombre se sacrifique a la humanidad, que nos sacrifiquemos a ella todos! [...]

¡Altruísmo, generosidad, abnegación! Vanas palabras para apartar a los hombres de su propia salud. (OCE, VIII, 823-824)

La crisis del 97 marcó así un hito decisivo en el devenir de su pensamiento, concentrando su proyecto filosófico en el destino *postmortem* de la conciencia individual y en la consiguiente aspiración a la inmortalidad. Sendas cuestiones, íntimamente relacionadas, pasaron a copar desde entonces buena parte de la producción filosófica y narrativa de Unamuno, emergiendo también de forma esporádica en sus poemas y en sus artículos de prensa.¹³¹¹ No obstante, donde alcanzaron un desarrollo más preciso y elaborado fue en *Del sentimiento trágico de la vida*, donde podemos leer a propósito de la necesidad de esta fe en la inmortalidad personal:

Hay que creer en la otra vida, en la vida eterna de más allá de la tumba, y en una vida individual y personal, en una vida en que cada uno de nosotros sienta su conciencia y la sienta unirse, sin confundirse con las demás conciencias, todas en la Conciencia Suprema, en Dios; hay que creer en esa otra vida para poder vivir esta y soportarla y darle sentido y finalidad. (OCE, VII, 261)

ontológica, tan central en el pensamiento del Unamuno ya maduro, es, pues, ya algo propio suyo cuando, adolescente aún, comienza a despertar en él el sentido metafísico.” MEYER, François. *La Ontología de Miguel de Unamuno*. Madrid: Gredos, 1962, p. 41.

¹³¹¹ Una de las más logradas expresiones de ese “anhelo de inmortalidad” se encuentra en su ensayo “Sobre la europeización” (1906), donde confiesa: “Yo necesito la inmortalidad de mi alma; la persistencia indefinida de mi conciencia individual, la necesito; sin ella, sin la fe en ella, no puedo vivir, y la duda, la incredulidad de haber de lograrla, me atormenta. Y como la necesito, mi pasión me lleva a afirmarla, y a afirmarla arbitrariamente...” OCE, III, 935. En cuanto a la poesía, el poema titulado “Irresignación”, del *Rosario de sonetos líricos* (1911), es uno de los que mejor condensa este anhelo de inmortalidad de Unamuno, contraponiéndolo al “saber” de la razón y de la ciencia: “Mientras mi terco anhelo no se agote / defenderé aún la absurda, la ilusoria / creencia que da vida, / y no la noria / del saber triste con esclavo trote / regar haré. Que esa agua de la ciencia / al ánimo nos mete cual calambre / la desesperación, pues la creencia / vital borrando, nos amarga el hambre / de no morir y seca la existencia / desenterrando su inmortal raigambre.” OCE, VI, 395.

Como podemos apreciar aquí, la necesidad de la fe en la inmortalidad se justifica en Unamuno en tanto que nuestra existencia sería insoportable sin ella, si tuviésemos que vivir con la amenaza constante de que nuestra muerte implica la definitiva extinción de nuestra conciencia personal en la nada de que salió. Desde ahí, atendiendo a la vinculación que observa el filósofo vasco entre la inmortalidad del alma y la existencia de Dios, una de sus prioritarias vías hacia la inmortalidad sería la relativa a la supervivencia del alma, de la propia conciencia, en la Conciencia de Dios, como acabamos de ver desde el último texto citado. Ahora bien, don Miguel insiste en que lo que persigue no es una absorción en la Suprema Conciencia de Dios, pues lo que precisamente intenta salvar es su conciencia personal e individual, y no está dispuesto de ningún modo a realizar ese sacrificio. De ahí que formule este anhelo de inmortalidad, al igual que los místicos su anhelo de Dios, más que como una meta como un camino, como un “eterno acercarse sin llegar nunca”. Solo de ese modo no pierde la conciencia la dinamicidad que la mantiene viva y despierta, permaneciendo activa como un deseo inapagable que sobrevive desde su carencia.

Y el alma, mi alma al menos, anhela otra cosa, no absorción, no quietud, no paz, no apagamiento, sino eterno acercarse sin llegar nunca, inacabable anhelo, eterna esperanza que eternamente se renueva sin acabarse del todo nunca. Y con ello un eterno carecer de algo y un dolor eterno. Un dolor, una pena, gracias a la cual se crece sin cesar en conciencia y en anhelo. (OCE, VII, 260)

Esta negación a sacrificar la propia conciencia personal es, en principio, una premisa básica a la hora de abordar el tema de la inmortalidad en Unamuno. Sin embargo, ante esta cuestión de la pérdida de la conciencia individual en la conquista de la inmortalidad, su posicionamiento no es tan rígido como a primera vista pudiera parecer. Para explicitar esto, vamos a recurrir a Blanco Aguinaga y su distinción entre un “Unamuno agónico” y un “Unamuno contemplativo”.¹³¹² La clave de su

¹³¹² Cfr. BLANCO AGUINAGA, Carlos. *El Unamuno contemplativo*. Barcelona: Laia, 1975. El propósito de este estudio no era otro que subrayar las dimensiones no-agónicas de la vida y el pensamiento de Unamuno, más allá de las interpretaciones que reducían su compleja personalidad al tópico “agonista legendario”. Tales interpretaciones tienen su explicación, como ha precisado Abellán, en tanto que el propio Unamuno se ocupó de ocultar su dimensión contemplativa, o mejor dicho, de dejarla a la sombra de su dimensión agónica. En este sentido, se refiere Abellán a “ese misticismo constantemente latente en su vida y en su obra y que trató de ocultar siempre con la leyenda de su duda, de su lucha y agonía.” ABELLÁN, José Luis. *Miguel de Unamuno a la luz de la Psicología*. Madrid: Tecnos, 1964, p. 58. Lo que no deja de resultar extraño es que Unamuno, que tanto énfasis puso en hacer públicas a través de sus escritos las dualidades que dominaban a su espíritu (razón-fe, lógica-cardíaca, yo interno-yo externo...), ocultase, en cambio, esta otra dualidad. Sin embargo, no siempre fue así, como prueba el artículo “Conversación primera” (1910), donde encontramos la siguiente confesión: “He aquí mis dos grandes anhelos; el anhelo de acción y el anhelo de reposo. Llevo dentro de mí, [...] dos hombres, uno activo y otro contemplativo, uno guerrero y otro pacífico, uno enamorado de la agitación y otro del sosiego.” OCE, III, 373. De ahí parte el análisis de Blanco Aguinaga, que reivindica, frente al tradicional

interpretación reside en que el anhelo de inmortalidad es el punto en común entre ambas dimensiones del filósofo vasco, de manera que si el “Unamuno agónico” buscaba una inmortalidad “temporal y consciente”, que no transigía con la pérdida de la conciencia individual, el “Unamuno contemplativo”, en cambio, perseguía una inmortalidad “eterna e inconsciente”, a modo de absorción en la Conciencia de Dios o de fusión con la naturaleza.¹³¹³ Desde ahí, precisa Blanco Aguinaga que “cuando se abandona Unamuno a la contemplación en la idea de paz o de la inconsciencia, desaparece la voluntad de conciencia.”¹³¹⁴ Ahora bien, ambos yos conviven en don Miguel no de forma simultánea, sino alternativa, sucediéndose un estado al otro, pero nunca coincidiendo. Si el “Unamuno agónico” aparece en sus ensayos filosóficos, en sus dramas teatrales y en sus novelas, en cambio, el “Unamuno contemplativo” queda reservado para sus escritos sobre paisajes, para buena parte de su poesía y para su novela *Paz en la guerra*. En esa línea, concluye Blanco Aguinaga: “el Unamuno contemplativo es el que se deja llevar al enajenamiento atraído por el rumor de las aguas eternas de lo inconsciente; un hombre que, así como el agonista busca y necesita la limitación temporal, tiende a la quietud de lo ilimitado eterno.”¹³¹⁵ Cabe añadir por último que esta vía contemplativa hacia la inmortalidad, la reconoce el propio Unamuno como efímera, como una “eternización de la momentaneidad” provocada por una visión que paraliza el tiempo, pero que al cabo se desvanece, devolviendo al hombre a su escisión con el mundo externo.

Desde luego, no se agotan en las dos vías referidas las vías posibles que Unamuno abrió hacia la inmortalidad. De hecho, nunca llegó a determinar una vía única, sino que su posición ante esta cuestión fue cambiante a lo largo de su vida. Así, en sus textos de comienzos de siglo, se dedicó a refutar las vías de la “fama” fundadas en dejar nuestro “nombre” en la historia, que acabó descartando por ser relativas a una “inmortalidad aparental” o “sombra de inmortalidad”, y no a la “fe en la inmortalidad

“Unamuno agonista”, al “Unamuno contemplativo”. En efectivo, la historia del pensamiento se ha ceñido casi exclusivamente al “agonista”, al intelectual en perpetua lucha consigo mismo, con Dios y con la realidad que le rodeaba, y que conforma lo que Blanco Aguinaga denomina el “mito de Unamuno”. Pero con ello, ha dejado al margen otra dimensión de su personalidad que, aunque en menor medida, también estuvo presente en su vida y en su obra. Es decir, que “no todo es guerra y voluntad de guerra en la vida y obra de don Miguel, ni todo angustia y terror de la muerte.” BLANCO AGUINAGA, Carlos. *El Unamuno contemplativo*. Barcelona: Laia, 1975, p. 23.

¹³¹³ A este respecto, subraya Blanco Aguinaga que el Unamuno contemplativo es el el único que supo sentir la “hermandad con el universo todo”, y el único que encarna “una tendencia incontrolable al *derretimiento*, a la *fusión*, a la dilatación, a la *difusión* de sí mismo en todo lo otro, [...] Naturaleza, Ser Pleno (Dios o Eternidad), o Nada.” *Ibidem*, p. 46.

¹³¹⁴ *Ibidem*, p. 47.

¹³¹⁵ *Ibidem*, p. 363.

sustancial del alma”, que es lo que él perseguía.¹³¹⁶ Como ya había proclamado en el artículo “¡Muera Don Quijote” (1898): “Preocuparse de sobrevivir en la historia estorba al subsistir en la eternidad.” (OCE, VII, 1196) Esa actitud, dice Unamuno, la alimenta el “erostratismo”, la sed de dejar en el mundo “eterno y nombre fama”, que no es sino un remedo de la auténtica inmortalidad. En esa dirección, escribe en *Del sentimiento trágico de la vida*: “Y este erostratismo, ¿qué es en el fondo, sino ansia de inmortalidad, ya que no de sustancia y bulto, al menos de nombre y sombra?” (OCE, VII, 142) No obstante, donde con mayor precisión desarrolló esta idea fue en *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905), subrayando que lo que Don Quijote buscaba ante todo era la “gloria”, conquistar “eterno nombre y fama”. Corría así el ingenioso hidalgo tras “la inmortalidad de la gloria”, que Unamuno define aquí como “gloria pasajera” en comparación con la “gloria inacabable”, con la “eternidad de espíritu” por la que él mismo apostaba. Ello no resta fuerza, por otra parte, al mito de Don Quijote, pues lo que realmente le movió a lanzarse a sus aventuras fue el miedo a la muerte.

¿Qué te arrastró, Don Quijote mío, a tu locura de renombre y fama y a tu ansia de sobrevivir con gloria en los recuerdos de los hombres, sino tu ansia de no morir, tu anhelo de inmortalidad [...]? ¿Qué es sino el espanto de tener que llegar a ser nada lo que nos empuja a querer serlo todo, como único remedio para no caer en eso tan pavoroso de anonadarnos? (OCE, III, 244)

En este sentido, justifica Unamuno el proceder de Don Quijote en tanto que intento desesperado por salvarse de la nada y alcanzar la inmortalidad, aunque desconfiase en el fondo de esta vía hacia la inmortalidad por la fama:

El ansia de gloria y renombre es el espíritu íntimo del quijotismo, su esencia y su razón de ser, [...] El toque está en dejar nombre por los siglos, en vivir en la memoria de las gentes. ¡El toque está en no morir! ¡En no morir! [...] Ésta es la raíz última, la raíz de las raíces de la locura quijotesca. ¡No morir!, ¡no morir! Ansia de vida; ansia de vida eterna es la que te dio vida inmortal, mi señor Don Quijote; el sueño de tu vida fue y es sueño de no morir. (OCE, III, 228)

Incluso al final de su vida, continuó el pensador vasco apostando por esta vía hacia la inmortalidad a través del nombre y la fama, como prueba en el Discurso de

¹³¹⁶ En una carta a Giner de los Ríos del 2-X-1900, ya planteaba esta idea: “¿No es acaso mejor haber fomentado la vida espiritual íntima de los que nos rodean a no dejar un nombre, un *flatus vocis*, encadenado a un libro?” GÓMEZ MOLLEDA, Dolores. *Unamuno “agitador de espíritus” y Giner de los Ríos*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1976, p. 57. También en el artículo “La reforma del castellano” (1901), vuelve a sostener lo mismo, atacando a aquellos jóvenes literatos que se movían por su “jornal de gloria” y que andaban en la “pelea por la sombra de la inmortalidad”, que consiste en la “perdurabilidad del nombre, del *flatus vocis*”. OCE, I, 999-1000. Esa misma denominación reaparece en “¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!” (1904), donde rechazó la vía de la fama, tachándola de nuevo de “sombra de la inmortalidad”. OCE, I, 1171. Asimismo, en un discurso pronunciado en Orense en 1903, afirma en esta dirección: “El fin, confesado o no, de todo publicista que no trabaje para comer tan sólo, es conquistar renombre y gloria, es salvar su nombre del anegamiento del olvido, ya que no tenga siempre confianza en salvar su espíritu del sueño último e inacabable, del sueño sin ensueños ni despertar, mar sin fondo, sin cielo y sin orillas. A medida que se amengua o apaga la fe en la inmortalidad sustancial del alma, enciéndese un furioso anhelo de salvar siquiera la sombra de ella.” OCE, IX, 83.

Inauguración del curso 1934-35 en la Universidad de Salamanca, donde sostuvo esta vía hacia la inmortalidad como la única posible:

El hombre deja a la tierra unos huesos y al aire un nombre, un nombre en la memoria de la Palabra creadora, en la Historia; [...] un nombre más duradero que los huesos, más que el bronce.

[...] el hombre sustancial y esencial es el nombre, es la persona. [...] Y lo que se immortaliza es el nombre, que es la piel espiritual y el pecho por el que transpira y aun respira el alma. (OCE, IX, 446)

Al fin y al cabo, el mismo Unamuno había vivido largo tiempo movido por esta vía hacia la inmortalidad, como deja ver a Luis de Zulueta en una carta del 27-11-1903, en la que le confiesa haber padecido ese mal:

Tuve una época en que me preocupé de embotellar mi alma en uno o varios libros, de legar mi espíritu -o mejor mi nombre- encarnado en una obra literaria o científica; hoy veo ya que es mejor irla derramando a la ventura del camino, a puñados, al azar de la marcha, en conversaciones, cartas, conferencias, y que se desparrame así, que al cabo la cosecharemos. Echémosla como semilla de eternidad; vayamos sellando con ella las almas de los hombres y de las cosas con que nos encontremos.¹³¹⁷

La clave de esta vía radica en que la supervivencia del alma propia a través de las acciones que genera otras almas, como precisa don Miguel en el artículo “Nuestro yo y el de los demás” (1917), donde sostiene que: “Lo eterno de cada uno de nosotros será aquello que hagan con lo que hacemos.” (OCE, V, 1102-1103) Esta vía hacia la inmortalidad la invocará además en otros escritos posteriores, como “Palabras de despedida” (1924), donde escribe: “cuando os deje, podrá quedar entre vosotros la memoria mía y de mi obra, que esa es la inmortalidad más grande que el hombre puede apetecer: la universalidad y la eternidad de sus obras.”¹³¹⁸ El problema de esta vía es que queda circunscrita a un marco de eternidad tan solo como deseo.

Hubo momentos, sin embargo, en que Unamuno cayó en un profundo pesimismo, que le llevó a rechazar taxativamente las diferentes vías hacia la inmortalidad que hasta entonces había ido ensayando. Así lo deja ver en el artículo “Materialismo popular” (1909): “todo eso de que viviremos en nuestras obras, en nuestros hijos y en la memoria de las gentes, [...] y que contribuiremos a hacer una sociedad más perfecta, todo eso me parecen miserabilísimos subterfugios para escapar de la honda desesperación.” (OCE, III, 366) Este texto es reflejo de aquellos momentos en que no encontraba salida a la desesperación. Pero no será esa su posición dominante. Por su constancia, la vía de la inmortalidad sustancial, adscrita a la eternidad, y la vía

¹³¹⁷ UNAMUNO, Miguel de y ZULUETA, Luis. *Cartas 1903-1933* (recopilación, prólogo y notas de Carmen Zulueta). Madrid: Aguilar, 1972, p. 43.

¹³¹⁸ UNAMUNO, Miguel de. *Política y Filosofía. Artículos recuperados (1886-1924)* (edición de Diego Núñez y Pedro Ribas). Madrid: Fundación Banco Exterior, 1992, p. 201.

hacia la inmortalidad por la memoria viva que queda de una persona en otras personas serán las apuestas más firmes de Unamuno.

Estrechamente vinculada con esta última, otra de las vías hacia la inmortalidad que incorporó Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida* apuntaba a hacernos con nuestro obrar “insustituibles”. Esta vía la puso en pie parafraseando una cita de su admirado de Sénancour, que decía que si la nada es lo que nos está reservado tras nuestra muerte, hagamos que sea una injusticia, tal y como dijo.¹³¹⁹ Esta es, a mi juicio, la vía hacia la inmortalidad en que más confió Unamuno. Se trata de una vía con un fuerte componente moral, en la medida en que se trataba de sobrevivir “obrando sobre nuestros prójimos”, no con vistas a que el propio nombre quede en la memoria muerta, sino para permanecer en el mundo como presencia viva y generadora de acciones. El problema de fondo, sin embargo, la supervivencia de la conciencia individual, seguía sin resolverse, pues don Miguel aspiraba a la eternidad, a ser inmortal, pero sin deshacerse de la conciencia personal, que por esta vía seguía condenada a caducidad.¹³²⁰ Es decir, aspiraba a conciliar la dimensión finita de nuestra existencia con la dimensión infinita del anhelo de ser inmortal. Ahí es donde Cerezo Galán sitúa la “libertad trágica” de Unamuno, que “se descubre a sí misma angustiosamente, confrontada a un destino de caducidad y muerte, frente al que tiene que hacer prevalecer, resistiendo, la destinación inmortal que demanda su obra.”¹³²¹ La única respuesta que se nos ocurre en cuanto a esta conciliación de muerte e inmortalidad es que acaso se trate de un problema irresoluble e indemostrable, solo explicable por la contradicción que anida en el fondo de la existencia y del ser mismo. Es lo que Meyer denomina la “trampa ontológica”,¹³²²

¹³¹⁹ La cita en cuestión, que pertenece a la carta 90 del *Obermann* de Sénancour dice: “*L’Homme est périssable. Il se peut; mais périssons en résistance, et, si le néant nous est réservé, ne faisons pas que ce soit une justice.*” OCE, VII, 135. Desde ahí, sostiene Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida*: “Hagamos que la nada, si es que no está reservada, sea una injusticia; peleemos contra el destino, y aun sin esperanza de victoria; peleemos contra él quijotesicamente. / Y no sólo se pelea contra él anhelando lo irracional, sino obrando de modo que nos hagamos insustituibles, acuñando en los demás nuestra marca y cifra; obrando sobre nuestros prójimos para dominarlos, dándonos a ellos, para eternizarnos en lo posible. / Ha de ser nuestra mayor esfuerzo el de hacernos insustituibles, [...] que no pueda llenar otro el hueco que dejamos al morirnos.” OCE, VII, 267.

¹³²⁰ A este mismo se refiere François Meyer cuando escribe sobre Unamuno: “La avidez ontológica, que es voluntad de ser sin fin en el tiempo y sin límite en el espacio, es, sin embargo, también y contradictoriamente, voluntad de reivindicar contra la eternidad misma y contra lo infinito, la perpetuación del ser-yo-mismo, del serse, en su individualidad, en su limitación y en su ipseidad.” MEYER, François. *La Ontología de Miguel de Unamuno*. Madrid: Gredos, 1962, p. 25.

¹³²¹ CEREZO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 424.

¹³²² “La existencia concreta es una especie de trampa ontológica que no ofrece ninguna escapatoria. [...] el existir, el serse, es querer esta mezcla ambigua y pura de vida y de muerte. Tal es la fuente del sentimiento trágico de la vida o del sentimiento agónico del ser. Y la obra de Unamuno está consagrada íntegramente a descubrir esta monstruosa desdicha del ser...” MEYER, François. *La Ontología de Miguel de Unamuno*. Madrid: Gredos, 1962, pp. 28-29.

de la cual Unamuno era consciente, si bien, no por ello renunció jamás a su búsqueda. En todo caso, se trataría de la vía de la inmortalidad por la que apostó con más fuerza, una vía fundada en su concepción trágica de la existencia y que asumía la desesperación como algo constitutivo de la conciencia. No obstante, dado el carácter cambiante de su posicionamiento ante este problema de la inmortalidad, quizás lo más honesto sería sostener, siguiendo a Ferrater Mora, que: “No hay, en rigor, ningún concepto de inmortalidad que pueda satisfacer a Unamuno plenamente.”¹³²³

En cuanto a la articulación de esta compleja concepción del anhelo de inmortalidad recogida en los textos de madurez de Unamuno con la de sus textos de juventud, no nos detendremos aquí demasiado en ello, pues ya en el capítulo “Muerte e inmortalidad” abordamos ese análisis al hilo de los textos juveniles relativos a esta cuestión y comparando su posicionamiento con textos de madurez.¹³²⁴ Sin embargo, no está de más insistir en que lo que hizo que el afán de inmortalidad se situase en primer plano en su horizonte intelectual fue la vivencia agónica del miedo a la muerte en la crisis del 97. Ahora bien, como creemos haber probado, tanto ese miedo a la muerte como las apelaciones a la inmortalidad ya estaban presentes en los inicios de su trayectoria intelectual, recorriendo de forma dispersa sus cuadernos de aquella época y siendo planteados entonces en términos próximos a como lo haría a partir de la crisis del 97. Por otra parte, estando allí dicha cuestión en estado embrionario y su autor en una etapa de formación y asimilación de ideas, podemos justificar que Unamuno cambiase de posición en diferentes momentos. Ello además no debe restar valor al hecho de que fuese en estos años cuando empezó a despertar en Unamuno aquella agonía, desde la cual se definió su pensamiento como una filosofía de la inmortalidad.

Nos quedan por ver dos dimensiones centrales en la antropología humanista de Miguel de Unamuno: la dimensión moral, concretada en su ética de la acción bajo la fórmula “existir es obrar”; y la dimensión estética, que culminará en una filosofía poética con centro en la trascendencia del lenguaje y la aspiración por “existir en la palabra”.

Lo que denominamos una “ética de la acción” está en íntima relación con aquella vía hacia la inmortalidad de índole moral por la que, según nuestra interpretación, apostó Unamuno con más fuerza. La clave está en la afirmación “existir es obrar”, que formuló repetidamente en sus manuscritos de juventud y siguió vigente

¹³²³ FERRATER MORA, José. *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*. Madrid: Alianza, 1985, p. 63.

¹³²⁴ Cfr. pp. 806-822.

en sus textos de madurez, aunque tras ser objeto de varias modificaciones y cambios de perspectiva. Se trata de una tesis que el joven Unamuno recogió en diversos momentos de sus cuadernos de notas de cara a la construcción de su epistemología positivista, o siendo más precisos, de cara a la fundamentación del “hecho” como punto de partida del conocimiento.¹³²⁵ Más adelante, sin embargo, su uso de esta tesis se iría orientando hacia una problemática ética ligada a la cuestión de la inmortalidad, hasta participar muy activamente en el proceso desde la cual la filosofía de Unamuno se definió como una “filosofía de la existencia”. En esa línea, las apelaciones al “existir es obrar” de su periodo de madurez aparecieron primero al hilo de la figura de Don Quijote y de la interpretación unamuniana del quijotismo. Así, en “El caballero de la triste figura” (1896), escribe: “Existir es obrar, y Don Quijote, ¿no ha obrado y obra en los espíritus tan activa y vivamente como en el suyo obraron los caballeros andantes que le habían precedido, [...]?” (OCE, I, 916) Ahí está en germen el planteamiento ético al que nos acabamos de referir y que sería ampliamente desarrollado en *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905), donde sostiene Unamuno, subrayando la entidad de los personajes de ficción en contraste con la de los seres supuestamente “reales”:

sólo existe lo que obra y existir es obrar, y si Don Quijote obra, en cuantos le conocen, obras de vida, es Don Quijote mucha más histórico y mucho más real que tantos hombres, puros nombres que andan por esas crónicas que vos, señor Licenciado, tenéis por verdaderas. Sólo existe lo que obra. (OCE, III, 132)

Por otra parte, aquí está implícita también una problemática filosófica decisiva en Unamuno, como es su cuestionamiento de la noción tradición de “ser” en tanto que centro de la metafísica. Su objetivo apuntaba a derribar dicho planteamiento, poniendo en solfa la escisión entre realidad y ficción, y proponiendo como concepto alternativo al “ser” el “existir”, o mejor dicho, la “existencia”. Pues bien, esta noción de “existencia”, presente en la *Filosofía Lógica* y también en obras como *Del sentimiento trágico de la vida*, nos ofrece una primera clave para la articulación del pensamiento de Unamuno entre sus etapas de juventud y de madurez a partir de su “teoría de la existencia”, como han observado Cirilo Flórez y García Casanova.¹³²⁶ Conviene advertir, no obstante, que

¹³²⁵ En *Apuntes de Filosofía I*, escribe: “Existir es ser en espacio y tiempo determinados, es *obrar* un objeto. Existe una cosa en cuanto obra; existe una idea en cuanto obra en nosotros y puede traducirse en hechos. La *existencia* de la idea proviene de que es la fase intelectual de un hecho fisiológico, que como tal obra en nosotros y puede obrar al exterior.” FI, 4-5. En la misma línea, recoge en la *Filosofía Lógica*: “¿Qué es existir? Existir es obrar. Existir es tener realidad independiente de nuestras ideas, realidad tal como el sentido común atribuye a los hechos, es decir, obrar sobre nuestros sentidos. / Que el hecho existe es axiomático, o no tiene sentido el verbo existir.” FL, 72.

¹³²⁶ “La filosofía unamuniana tiene su base en una teoría de la existencia, que Unamuno encontrara en la *Lógica* de Hegel y que ha mantenido a lo largo de su filosofía desde el texto inédito *Filosofía Lógica* de

esta vinculación de la tesis “existir es obrar”, tal y como la entiende Unamuno en sus textos juveniles, con la “filosofía de la existencia” de sus escritos de madurez, debe ser objeto de ciertas matizaciones, pues su sentido no traza una línea homogénea de articulación. Me refiero con ello al viraje que a partir de la crisis del 97 y, sobre todo, en *Del sentimiento trágico de la vida* realizó su pensamiento desde el orden especulativo o metafísico, en que se movían sus primeros escritos filosóficos, al orden práctico o existencial, en que se movieron sus textos filosóficos de madurez. Este viraje podemos entenderlo a partir de los diferentes puntos de partida y aspiraciones que movieron a ambos momentos de su andadura filosófica. Si en su juventud, el punto de partida era el “hecho” y el objetivo era alcanzar “lo Absoluto”, en una línea claramente especulativa, en su madurez, en cambio, el punto de partida y la aspiración de sus planteamientos filosóficos se orientaron hacia el “para qué”, es decir, a la finalidad de la existencia.¹³²⁷ En palabras de Cerezo Galván, estaríamos ante el viraje de un orden teórico (objetivo-representativo) a un orden práctico (existencial-subjetivo), o lo que es lo mismo, ante el tránsito de una “metafísica racionalista de las causas” a una “metafísica vitalista de la sustancia”.¹³²⁸ No debemos olvidar que Unamuno pretendía que *Del sentimiento trágico de la vida* se convirtiese, entre otras cosas, en una suerte de guía de conducta para personas sumidas en la desesperación, heridas por el *pathos* de la existencia trágica. Por ese motivo, el punto de partida no es el sujeto abstracto de la metafísica tradicional, sino

1886 hasta *Del sentimiento trágico de la vida* de 1912. Unamuno interpreta la existencia como ‘estar fuera de nosotros’ y como ‘obrar’.” FLÓREZ MIGUEL, Cirilo. Unamuno, la Generación del 98 y la crisis de la filosofía en la Europa finisecular. En *Filosofía Hispánica Contemporánea: El 98* (edición de Roberto Albares, Antonio Heredia Soriano y Ricardo Piñero). Salamanca: Universidad de Salamanca, Fundación Gustavo Bueno y Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana, 2001, p. 129. Esta misma tesis la reafirma Cirilo Flórez en otro artículo: “La existencia, como fuente de acción libre y creadora, es el núcleo de la filosofía de Unamuno, idea que ya se encuentra en su *Filosofía Lógica*. Pero la esencia de la existencia no es la conciencia como ocurrirá luego en el hegeliano Sartre, sino la acción.” FLÓREZ MIGUEL, Cirilo. Dos filosofías del espíritu: Unamuno y Hegel. *Naturaleza y Gracia*, 2000, nº. 47, p. 516. En cuanto a García Casanova y su interpretación de la articulación entre la *Filosofía Lógica* y los ensayos de madurez de Unamuno, subraya sobre aquella obra de juventud: “Ocupa, por tanto, el punto de partida de su biografía filosófica y contiene, a veces formalmente y otras *in nuce*, algunas de las claves de su posterior desarrollo. [...] en ese trabajo aparece la categoría de la existencia, [...] que más tarde, sobre todo, a partir de *Del sentimiento trágico de la vida*, se convertirá en el fundamento de su antropología.” GARCÍA CASANOVA, Juan Francisco. El hegelianismo de la inédita *Filosofía Lógica* de Unamuno. *Anales del Seminario de Metafísica* -Universidad Complutense de Madrid-, 1993, nº 27, pp. 179-180.

¹³²⁷ En esa dirección, sostenía Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida* que “en el verdadero punto de partida, el práctico, no el teórico, de toda filosofía, hay un para qué.” OCE, VII, 126.

¹³²⁸ UNAMUNO, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida* (introducción de Pedro Cerezo Galán). Barcelona: Óptima, 1997, pp. 17-19. En *Las máscaras de lo trágico*, vuelve Cerezo Galán a insistir sobre esto, incidiendo en el diferente sentido que tenía esta tesis en los escritos juveniles de Unamuno: “la afirmación de que ‘existir es obrar’ (FL, 72), no está tomada en *Filosofía Lógica* en el sentido existencial-voluntarista, propio de los textos de madurez, sino como una tesis ontológica general, que se predica de los hechos en tanto que son independientes de las ideas y actúan sobre los sentidos.” CERREZO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 144.

“el hombre de carne y hueso”, el individuo que aspira a la inmortalidad para combatir a la muerte y se insala así en el sentimiento trágico de la vida.¹³²⁹ Por ese motivo también, la clave de su planteamiento no es el “qué” sino el “para qué”, es decir, la finalidad de la existencia, que no es otra que salvarnos de la desesperación y del miedo a la nada desde un inapagable deseo de inmortalidad.¹³³⁰

Volviendo a la dimensión ética de la tesis “existir es obrar”, es preciso subrayar que constituye una de las claves de la “ética de la acción” en que desembocó la filosofía de madurez de Unamuno, tanto a nivel teórico por su fundamentación del sentido trágico de la existencia, como a nivel práctico por su actitud comprometida con la reforma moral del mundo. En cierto modo, estamos ante un “idealismo ético” fundado en el “para qué” al que antes nos referíamos, ya que el pensador vasco estableció una relación de complementariedad entre el anhelo de inmortalidad y la necesidad moral de dotar de una finalidad al universo. En ese sentido, ha escrito Cerezo Galán: “Crear en la finalidad humana del universo y creer en la libertad es una y la misma cosa. Esta es la condición práctico-trascendental del sentido. El mundo existe, por tanto, como medio y ocasión de la obra del yo, y el yo como actividad práctica de configuración del sentido del mundo.”¹³³¹ Ahí está implícita la tesis del “existir es obrar”, que desde los textos juveniles de Unamuno y, tras varios virajes de sentido, alcanzó así a su filosofía de madurez. Este planteamiento ético-teleológico cumple además una importante misión respecto al anhelo de inmortalidad, pues activa una de las vías unamunianas a la que antes nos referíamos, como señala Cerezo Galán:

Si conciencia es finalidad, como insiste Unamuno, tan sólo en la empresa ética de dar finalidad humana al universo alcanza su cima el ansia de inmortalidad. Aquí no se trata sólo de revelar lo eterno, sino de producirlo activamente en el curso del mundo, mediante la participación en la Conciencia universal.¹³³²

¿Adónde nos querría llevar Unamuno con esta estrategia? Según nuestra interpretación, a la reafirmación de su tesis relativa a que cada cual debe tratar de imponer su sello a los demás y debe universalizarse. Para ello, dirá, es preciso el concurso de las otras conciencias, con las que el ser humano comparte su

¹³²⁹ “Quedémonos ahora en esta vehemente sospecha de que el ansia de no morir, el hambre de inmortalidad personal, [...] es la base efectiva de todo conocer y el íntimo punto de partida personal de toda filosofía humana, fraguada por un hombre y para hombres. [...] Y ese punto de partida personal y afectivo de toda filosofía es el sentimiento trágico de la vida.” OCE, VII, 131.

¹³³⁰ Ante esta coyuntura, plantea Unamuno: “Si del todo morimos todos, ¿para qué todo? ¿Para qué? Es el ¿para qué? de la Esfinge, es el ¿para qué? que nos corroe el meollo del alma, es el padre de la congoja, la que nos da el amor de esperanza.” OCE, VII, 134.

¹³³¹ CERESO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 287.

¹³³² *Ibidem*, p. 454.

menesterosidad y también la aspiración a instaurar una Conciencia universal destinada a salvarnos de la muerte.¹³³³ Aquí estaría implícita, por otra parte, una nueva línea de articulación entre su ética de juventud y de madurez, en tanto que su temprana defensa del altruismo como virtud podemos entenderla como germen de esta dimensión universal del planteamiento ético del Unamuno maduro.

He aquí, en definitiva, el sujeto moral en que desemboca la filosofía de don Miguel. Un sujeto que, partiendo del sentimiento trágico de la vida, desarrolla una toma de conciencia de su condición conflictiva y caduca, y se proyecta a la conquista de la inmortalidad desde una feroz renuncia a su propia aniquilación. Ese sujeto moral encarna así una voluntad heroica, utópica, destinada a la reforma moral del mundo, y cuyo modelo y “arquetipo existencial” es Don Quijote. En este sentido, sostiene Cerezo Galán que: “A partir de la metafísica de la voluntad construye Unamuno su filosofía trágico/utópica de la acción, cuyo arquetipo existencial encarna la figura de don Quijote. Su tesis básica -“*existir es obrar*”-...”¹³³⁴ Sobre estas bases, podemos entender la tesis del “existir es obrar” como una de las claves de la línea de continuidad que traza en su evolución la filosofía de Unamuno, contando con que ese trayecto fue objeto de diversas modificaciones de sentido, pero nunca dejó de estar presente en sus escritos.

Para terminar, vamos a atender al componente estético de esta antropología humanista de Miguel de Unamuno, que se fue definiendo como una filosofía poética con centro en la trascendencia del lenguaje y logró complementar al “idealismo ético” al que nos acabamos de referir. De ahí que Cerezo Galán hable de un “idealismo conjuntamente ético y poético.”¹³³⁵ Esta dimensión estética de la antropología unamuniana además nos permite ensayar diversas vías de articulación entre sus filosofías de juventud y de madurez; vías que en algunos casos aparecerán en sentido positivo, como continuidad, y otras veces en sentido negativo, como reacción.

Para empezar, atenderemos a una de las vías de articulación en sentido negativo, partiendo de que si la filosofía primera de Unamuno se basaba en la lógica racionalista y

¹³³³ Sobre este punto, ha escrito Cerezo Galán: “Unamuno ha hecho de la condición mortal la premisa fundamental de una ética solidaria, fundada en el reconocimiento de la penuria ontológica y en la necesidad de asistencia recíproca. El ser mortal es radicalmente un ser menesteroso y desde este sentimiento radical de su miseria se siente ligado, religado a otros, en la empresa trágico/heroica de salvarse de la muerte. La aspiración a la Conciencia universal es así la salida desesperada de una comunidad sufriente por hacer prevalecer el sentido -la obra de la libertad- frente al sin-sentido y el absurdo.” *Ibidem*, p. 461.

¹³³⁴ *Ibidem*, p. 298.

¹³³⁵ *Ibidem*, p. 23. Unas páginas más adelante, reitera además esta tesis afirmando que: “El idealismo poético de Unamuno es unitario con su idealismo ético-religioso.” *Ibidem*, p. 42.

en el fenomenismo positivista, y pretendía construir un “sistema filosófico”, en cambio, su filosofía de madurez se fue moldeando desde formas de expresión del pensamiento no sistemáticas, sino “creativas”, como la poesía, el drama, la novela o el ensayo mismo. Su filosofía se definiría así, en palabras de Cirilo Flórez, como una “filosofía poética” o “filosofía de la expresión”, distinta de la “filosofía de la representación” de su primera etapa.¹³³⁶ No estaríamos, por otra parte, ante un caso aislado, como ha precisado Cerezo Galán. A su juicio, este cambio de Unamuno respondía a las repercusiones que la “conciencia trágica moderna” supuso para el lenguaje filosófico dentro del contexto de la crisis de fin de siglo, siguiendo las derivas del romanticismo.

La conciencia trágica moderna se refleja en la palabra rota, escindida, entre el hemisferio del sentido, colonizado progresivamente por la lógica, y el otro hemisferio sensible de la intuición, patrimonio de la estética. A la desanimación de la palabra por obra del pensamiento lógico/reflexivo replicaba la estética con una reanimación simbolista, que la hundía en la tiniebla del inconsciente. Concepto e intuición o, en otros términos, signo lógico y símbolo emotivo, laceraban la palabra en direcciones opuestas y excluyentes. No había término medio: o ciencia o literatura. Y la filosofía, incapaz de salvar el hiato, o se volvía científica o se disolvía literariamente.¹³³⁷

Ante esta coyuntura, el escritor vasco tomó partido e invocó el “espíritu de creación”, propio del arte y la literatura, frente al “espíritu de disolución”, propio de la lógica y la ciencia. En esos moldes verterá su pensamiento Unamuno en su madurez, no solo desde el ensayo, sino también desde la novela, el drama y la poesía. Por ello hablamos de una articulación en sentido negativo, es decir, como reacción, porque conforme avanzaba en sus reflexiones filosóficas, Unamuno se percató de la necesidad de un cambio en el uso del lenguaje en sus escritos; un cambio capaz de dar cabida a problemas vitales y existenciales, imposibles de abordar con éxito desde una filosofía sistemática. Se produjo así lo que Nazzareno Fioraso denomina un “abandono del lenguaje filosófico-científico” y un giro hacia el “lenguaje literario”.¹³³⁸

¹³³⁶ “Dentro de la nueva perspectiva de una filosofía del espíritu, lo importante son las formas de expresión del mismo que tienen como saber fundamental una estética o estilística y no una lógica como ocurría en la primera filosofía de Unamuno. La tarea de la filosofía poética no es la explicación de las categorías como era la de la ‘Filosofía lógica’ sino las formas de expresión del espíritu. Unamuno ha pasado de una filosofía de la representación a una filosofía de la expresión.” FLÓREZ MIGUEL, Cirilo. La formación del discurso filosófico de Unamuno. CCU, XXIX, 38.

¹³³⁷ CEREZO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 21.

¹³³⁸ “Il metodo positivista, infatti, si era rivelato incapace ed inadatto ad esprimere le prorompenti ansie esistenziali. La rigidità schematica dello scientismo e del suo linguaggio genera sfiducia verso i mezzi e le tecniche di espressione che gli erano familiari, e lo costringono ad abbandonare il linguaggio filosofico nel contempo e piegare quello letterario ai propri nuovi bisogni di spiegare e comunicare. L’abbandono del linguaggio filosofico a favore di quello letterario è una caratteristica che resterà in Unamuno, tanto che i suoi romanzi si leggono come fossero saggi ed i suoi saggi come fossero romanzi, [...] / Il positivismo era stato assunto da Unamuno quale metodo per la filosofia e la scienza in opposizione a quello scolastico delle università, ma l’empirismo ‘positivistico’ si era rivelato impotente di fronte agli interrogativi che la vita umana poneva quotidianamente, esattamente come i metodi classici della filosofia, la cui rigidità non

Por otra parte, desde este cambio en el uso del lenguaje en Unamuno también podemos abrir una vía de articulación en sentido positivo. Nos basamos para ello en que, en el camino de cara a alcanzar ese “espíritu de creación”, fueron fundamentales su formación filológica y sus reflexiones primeras sobre la relación entre filosofía y lenguaje, que servirían de base al posterior viraje de su pensamiento hacia la estética, hacia una “filosofía poética”. Efectivamente, a partir de esa estrecha vinculación entre filosofía y lenguaje, que ya había avistado en sus textos juveniles, Unamuno fue tomando conciencia de la importancia capital del lenguaje y alcanzando la convicción de que el principal y más directo medio de acceso a la realidad no era la razón, ni tampoco el criterio empírico, sino el lenguaje, o mejor dicho, la “palabra”, como precisa Cirilo Flórez.¹³³⁹ Esto constituye un cambio radical respecto a la filosofía primera de Unamuno, donde el pensamiento operaba sobre los datos de la percepción, tal y como prescribía el positivismo. En su madurez, en cambio, el lenguaje y la concepción del mundo que este contiene en sí pasan a ser el material sobre el que ha de operar la filosofía. Pero para llegar ahí, fue decisiva su formación filológica y lingüística, que le reveló la trascendencia filosófica del lenguaje. A a este respecto, ha destacado García Blanco que “sus conocimientos lingüísticos, el sentido de la lengua, que es en él esencial, contribuyeron a la creación de esa originalidad expresiva.”¹³⁴⁰ En la misma línea, sostiene Cirilo Flórez: “La interpretación de la razón y la conciencia como lenguaje le da a Unamuno una base sólida para elaborar su filosofía poética como alternativa a la filosofía lógica del positivismo.”¹³⁴¹ Ferrater Mora, por su parte, habla de una sustitución de la “hechología” positivista por el poder creador de sentido de la

permetteva di intendere l'esistenza ma la costringeva dentro il loro cerchio. Da questa necessita di lasciar esprimere la vita deriva l'abbandono del linguaggio filosofico-scientifico.” FIORASO, Nazzareno. *El giovane Unamuno. Genesi e maturazione del suo pensiero filosofico*. Milano: Mimesis, 2008, pp. 232-233.

¹³³⁹ “es Miguel de Unamuno uno de los filósofos del siglo XX que mejor tematizan la teoría de la razón poética, al conexasión la razón con la vida por intermedio del lenguaje. La esencia de la razón es el logos, el lenguaje, la palabra. En la palabra es donde se hace patente la verdad de las cosas. La palabra es ese espacio en el que se hace presente lo oculto de la realidad. Esa realidad profunda a la que no puede llegar la razón científica que queda atrapada en los fenómenos y apariencias de las cosas, pero no puede decirnos nada de su ser, de su esencia; cosa que sólo puede hacer la razón poética llegando hasta las entrañas mismas del lenguaje y a través de él a las entrañas mismas de la historia, a la intrahistoria. De ahí que podamos entender la filosofía de Unamuno como un combate agónico con la palabra a fin de que ésta le diga la verdad de su ser, su ansia de perduración, de serse.” FLÓREZ MIGUEL, Cirilo. Unamuno filósofo: poética *versus* lógica. En *Volumen Homenaje Cincuentenario Miguel de Unamuno* (edición de Dolores Gómez Molleda). Salamanca: Casa-Museo Unamuno, 1986, p. 615.

¹³⁴⁰ GARCÍA BLANCO, Manuel. *Don Miguel de Unamuno y la lengua española*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1952, p. 52.

¹³⁴¹ FLÓREZ MIGUEL, Cirilo. Unamuno filósofo: poética *versus* lógica. En *Volumen Homenaje Cincuentenario Miguel de Unamuno* (edición de Dolores Gómez Molleda). Salamanca: Casa-Museo Unamuno, 1986, p. 611.

“palabra”, señalando que fue eso lo que le llevó a legitimar su madurez como “hechos auténticos” tan solo a los “hechos creadores”.¹³⁴² Para llegar ahí, añade Ferrater Mora, fueron fundamentales su formación filológica y su particular noción de la filología en sus afinidades con la filosofía:

Ser filólogo [...] no consistía para Unamuno en cazar palabras con el fin de desentrañar sus orígenes o significados, sus estructuras y sus relaciones; era sumirse en ellas para vivir -o morir- con ellas. Si Unamuno combatió a los ‘filólogos de oficio’, [...] fue porque quería ser filólogo de vocación, esto es, filósofo. Un filósofo era para nuestro autor un hombre capaz de elevar a suma potencia las infinitas posibilidades del habla humana, de desarrollar hasta el fin las metáforas seculares de la propia lengua.¹³⁴³

Así pues, las indagaciones sobre el lenguaje a que Unamuno cultivó desde su etapa de formación constituyen la plataforma desde la cual se desató en su madurez su énfasis expresivo, creativo y comunicativo. En ese sentido, ha subrayado Serrano Poncela que Unamuno, partiendo de la incomunicación del ser humano y de su necesidad de comunicación, se sirvió para levantar su obra de todas las formas de expresión que estaban a su alcance:

el hombre es radical incomunicación con anhelo, sin embargo, de comunicarse. Unamuno es poeta, filósofo, novelista y dramaturgo; [...] Se sirve de la poesía, la filosofía, la novela, la dramática, porque necesita formas de expresión que comuniquen su incomunicable realidad de verdad, su ser en el mundo, su hombre de carne y hueso que trata de trascenderse. Detrás de la poesía, la filosofía y la novelística no hay otra cosa que filología: lucha por la expresión; transformación del logos en palabra, signo, instrumental comunicante.¹³⁴⁴

Adonde queremos llegar es a cómo, desde esta íntima relación con el lenguaje, Unamuno pudo desplegar su magna obra filosófica, poética, novelística, teatral, política, periodística... María Zambrano nos brinda una interesante pista sobre esto al apelar a lo que denomina “la genialidad específica de Unamuno, que es su inmensa capacidad de expresión. Genio de la expresión y de la revelación por la palabra. Genialidad bien manifiesta en su prodigiosa toma de posesión del idioma castellano...”¹³⁴⁵ La filósofa malagueña insiste además a este respecto en que “fue menester que filológicamente tomase posesión de un idioma”, para que la palabra manase en Unamuno como verbo revelado y se coaligasen en tensión creadora las formas de la lengua con su “ímpetu expresivo”. Casi huelga decir que ese “idioma” del que tomó posesión no fue otro que

¹³⁴² “La Palabra era para Unamuno el verdadero hecho, [...] Ante la palabra se disuelve la ‘hechología’ idolatrada tanto por el cientificismo anticientífico como por el realismo literario anti-poético. [...] Los hechos auténticos son los hechos creadores. Y los hechos son creadores porque las palabras engendran, es decir, les dan sentido. [...] Unamuno no admitía que lo verdadero, *verum*, fuera el hecho mismo, o ‘lo hecho’, *factum*, pero tampoco lo bueno, *bonum*, sino lo dicho o hablado, *dictum*. ” FERRATER MORA, José. *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*. Madrid: Alianza, 1985, p. 106.

¹³⁴³ *Ibidem*, p. 103.

¹³⁴⁴ SERRANO PONCELA, Segundo. *El pensamiento de Unamuno*. México: FCE, 1978, p. 61.

¹³⁴⁵ ZAMBRANO, María. *Unamuno* (edición e introducción de Mercedes Gómez Blesa). Madrid: Debate, 2003, p. 46.

la lengua castellana, también objeto de sus reflexiones juveniles, como vimos.¹³⁴⁶ He aquí, pues, una nueva articulación en sentido positivo, ya que tales reflexiones sirvieron de base para su postrer quehacer literario.

Donde esta toma de posesión de la lengua castellana por parte de Unamuno se concretó con más fuerza fue sin duda alguna en la poesía. Y es que, como ha señalado Morón Arroyo: “Los poemas son para Unamuno el altar en que celebra la lengua castellana. [...] Los poemas son el altar y el taller de lengua, y con la lengua, taller de ideas, sentimientos y sensaciones.”¹³⁴⁷ Efectivamente, fue en su propia poesía donde desembocó esa búsqueda unamuniana del lenguaje. Recordemos a este respecto que don Miguel deseaba que lo recordasen ante todo como “poeta”;¹³⁴⁸ juicio que suscriben, entre otros, Rubén Darío.¹³⁴⁹ La poesía, como ámbito de la imaginación, constituía para él una huida frente a las limitaciones de la razón, lo abstracto y lo conceptual, y el único camino efectivo con vistas a aprehender lo inefable. En ese sentido, entiende Serrano Poncela que “la poesía es para Unamuno conocimiento existencial, intuición de lo inefable metafísico.”¹³⁵⁰ El mismo escritor vasco se refiere a ello cuando afirma que: “El poeta es el revelador de la virginidad puramente revelada del mundo y de la palabra y de su maternidad, también renovada perpetuamente.” (OCE, IX, 146) Aquí está implícita su rebelión contra la pérdida de la dimensión mítica del mundo, propiciada por la cultura ilustrada y de la cual derivó la “escisión trágica de la existencia”, y está implícita también su apuesta por la restauración de la “palabra originaria” propia del mito. Comprendemos así por qué Cerezo Galán sostiene que: “No podía ser Unamuno un pensador trágico sin ser poeta.”¹³⁵¹ Su indagación en el lenguaje desde la poesía era en el fondo una indagación filosófica. En ese sentido, insiste Cerezo Galán:

No se puede comprender la posición espiritual de Unamuno, sino desde la pérdida de la palabra originaria y del consiguiente esfuerzo por recuperarla o restaurarla a través de la poesía.

[...] Ésta es la tarea que Unamuno le asigna a la poesía: ser la palabra creadora, salvadora, en un tiempo extremo de penuria y necesidad; una poesía que fuera capaz de poetizar

¹³⁴⁶ Cfr. p. 829.

¹³⁴⁷ MORÓN ARROYO, Ciriaco. *Hacia el sistema de Unamuno: estudios sobre su pensamiento y creación literaria*. Palencia: Cálamo, 2003, p. 151.

¹³⁴⁸ En una carta a Clarín del 3-IV-1900, decía a éste: “no resisto el mote de sabio; me hace daño [...] Más me parece pensador que sabio, y más que pensador, filósofo; pero a morir quisiera, ya que tengo alguna ambición, que dijese de mí: ¡fue todo un poeta!” V. V. A. A. *Epistolario a Clarín* (prólogo y notas de Adolfo Alas). Madrid: Escorial, 1941, p. 83.

¹³⁴⁹ En prólogo del poemario unamuniano *Teresa* (1924), afirmaba Rubén Darío: “Miguel de Unamuno es ante todo un poeta y quizás sólo eso, [...] / Si poeta es asomarse a las puertas del misterio y volver de él con un vislumbre de lo desconocido en los ojos. Y pocos como ese vasco meten su alma en lo más hondo del corazón de la vida y de la muerte.” OCE, VI, 553.

¹³⁵⁰ SERRANO PONCELA, Segundo. *El pensamiento de Unamuno*. México: FCE, 1978, p. 65.

¹³⁵¹ CERESO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 22.

o recrear de nuevo el mundo a través del agonismo de la existencia. Sólo entonces la poesía podría ser el vínculo de reconciliación entre lógica y estética, filosofía y religión.¹³⁵²

Otro factor a tener en cuenta es el amplio sentido que el propio Unamuno concedió al término “poesía”, calificando de “poemas” tanto las obras filosóficas de Hegel o Spinoza, como los dramas de Shakespeare. Lo que estaba en la base de esto no era otra cosa que su renuencia ante los “géneros literarios”, cuyo carácter inane le llevó a inventar, desde una intención puramente provocadora, nuevos géneros como la “nivola” o la “trigidia”. Recogiendo así el testigo del primer romanticismo alemán, una de las aspiraciones de Unamuno fue disolver los géneros para fundirlos en la poesía en tanto que “único modo auténtico de la creación verbal”. Desde ese amplio concepto de la poesía, según Ferrater Mora, toda la obra de Unamuno “es, por consiguiente, poesía, tanto si adopta la forma del verso como la de la prosa, tanto si es novela como ensayo, discurso, comedia o drama.”¹³⁵³

Esta aspiración poética, por otra parte, no chocaba con los intereses filosóficos del pensador vasco, pues recordemos que en *Del sentimiento trágico de la vida* había escrito que “la filosofía se acuesta más a la poesía que no a la ciencia”. (OCE, VII, 110) Asimismo, su poesía podemos tildarla de “filosófica”, como ha hecho Morón Arroyo en razón de los temas que abordó,¹³⁵⁴ e incluso de “metafísica”, como sugiere Cerezo Galán.¹³⁵⁵ Desde una u otra adjetivación, en la base de la obra de Unamuno late una concepción de la poesía como “palabra originaria”, que implica que la forma germinal del pensamiento es poética, es decir, que la “intuición poética” antecede a la idea filosófica. En ese sentido, ha subrayado Cerezo Galán a propósito de Unamuno su propensión a “dejarse inspirar por el lenguaje como matriz de una experiencia originaria de la realidad, anterior al trabajo categorial de la reflexión. La filosofía se vuelve afín a la filología y se trasfunde en literatura, no en el sentido de revestirse literariamente, sino en cuanto se fragua en carne de palabra.”¹³⁵⁶ Asimismo, Carlos Paris entiende que, de igual modo que la intuición poética antecede a la idea, también el “grito expresivo”

¹³⁵² *Ibidem*, pp. 41-42.

¹³⁵³ FERRATER MORA, José. *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*. Madrid: Alianza, 1985, p. 108.

¹³⁵⁴ “Unamuno hizo poemas de y sobre las preguntas fundamentales de la existencia humana: identidad, comunicación, creatividad, sentido de la existencia, tiempo y eternidad. Su poesía es filosófica por los temas. Pero al mismo tiempo es auténtica poesía.” MORÓN ARROYO, Ciriaco. *Hacia el sistema de Unamuno: estudios sobre su pensamiento y creación literaria*. Palencia: Cálamo, 2003, p. 155.

¹³⁵⁵ “La de Unamuno es, por consiguiente, una poesía metafísica, guiada por el interés de abrir un ámbito de verdad, e inspirada por una pasión introyectiva que le lleva a sondear todas las claves del destino humano. De ahí su convicción de que ‘lo más metafísico es acaso lo más poético’,...” CEREZO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, p. 45.

¹³⁵⁶ *Ibidem*, p. 383.

precede a “toda elucidación pensante”.¹³⁵⁷ El mismo Unamuno, poeta y filósofo, partía de esa convicción, como deja ver en el artículo “Intelectualidad y espiritualidad” (1904): “¿si se pudiera transmitir el pensamiento puro, sin más palabras que aquellas vaguísimas y esfumadas en que se apoya dentro del alma!” (OCE, I, 1140) Desde ahí, buscaba un lenguaje nuevo con que alumbrar en su noche oscura a la conciencia moderna en su condición trágica y escindida. Había que fecundar a la palabra originaria para un nuevo parto de sentido, no ya lógico, sino estético.

En esta línea, retomando el hilo de la vinculación unamuniana entre filosofía y poesía, ya invocada en algunos de sus escritos de juventud sobre estética,¹³⁵⁸ debemos insistir en la intención del escritor vasco de encarnar él mismo esa figura de origen romántico. Y es que solo desde una íntima conexión entre la “intención creadora” y el deseo de revelar el misterio de la existencia, según sostiene Morón Arroyo, se puede poner en pie la coincidencia del filósofo y el poeta.¹³⁵⁹ No es esta, desde luego, su única conexión. También podemos advertir que cuando el poeta alumbra una intuición y el filósofo convierte esa intuición reflexivamente en una concepción del mundo, ambos lo hacen partiendo del mismo punto, la “fuerza creadora de la palabra”. En esa dirección, matiza Cerezo Galán:

No hacen lo mismo, pero conspiran en lo mismo y se inspiran en lo común, la fuerza creadora de la palabra. El poeta la experimenta como una intuición reveladora y el filósofo en el modo de una reflexión, que trata de esclarecer el sentido inmanente a la experiencia del poeta. [...]

Y es así como en Unamuno la lírica se vuelve cavilosa y meditativa, y la filosofía se torna cálida y viva en su arrimo a la experiencia poética. No se trata, pues, de una literatura de tesis o de mensaje, plagada de aquel horrible didactismo, que tanto repudiaba Unamuno, ni de una filosofía vestida literariamente a la moda o simplemente travestida, de la que siempre tuvo el mismo desprecio, sino de un modo creativo y singular de hacer filosofía, esto es, comprensión del “mundo de la vida” sobre los registros luminosos de la palabra poética.¹³⁶⁰

Detrás de esta vinculación entre filosofía y poesía, como sostén de la misma en Unamuno, estaría la implicación vital y trágica de ambas disciplinas con la lengua. Eso es lo que nos invita a ver Carlos Paris cuando afirma que Unamuno “vivió como una de

¹³⁵⁷ “En la palabra poética se expresa el sentir puro, la vivencia antes de todo esfuerzo de clarificación. Son, pues, los valores expresivos [...] los que dominan. Es la palabra como grito, aullido, según ha dicho don Miguel [...] Pero grito hecho perfección formal.” PARIS, Carlos. *Unamuno: estructura de su mundo intelectual*. Barcelona: Anthropos, 1989, pp. 31-32.

¹³⁵⁸ Cfr. pp. 953-956.

¹³⁵⁹ “¿Existe algún punto en el que coinciden el poema y la obra filosófica? Por de pronto, en la intención creadora. El poeta y el filósofo desean desvelar un misterio. El tratado de lógica y el poema serán muy distintos como productos diferenciados, pero los dos tipos de texto se originan en la misma necesidad vital: esclarecerse a sí mismo y esclarecer a los demás el sentido de la existencia.” MORÓN ARROYO, Ciriaco. *Hacia el sistema de Unamuno: estudios sobre su pensamiento y creación literaria*. Palencia: Cálamo, 2003, p. 150.

¹³⁶⁰ CEREZO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, pp. 62-63.

sus preocupaciones centrales [...] la de la lengua. Y sintió como pocos, estremecedoramente, toda la grandeza y limitación, toda la vitalidad y herrumbre de la palabra.”¹³⁶¹ En definitiva, podemos concluir este capítulo remitiendo a ese “existir en la palabra” que atribuye a Unamuno el profesor Cerezo Galán, y que está en íntima relación con la toma de posesión de la lengua castellana a la que se refería María Zambrano. Unamuno desembocó en esta vivencia del lenguaje de manera radical, sintiendo como necesidad el dar forma verbal tanto a su fuego interior como a sus experiencias externas.

Era, en verdad, su *daimon* personal -destino y vocación a una-, que le llevaba a darse, a realizarse en la escritura, incontinentemente, como en estado de embriaguez. [...]

Existir en la palabra, radicarse en ella, es tanto como hacer de la palabra la forma de la existencia. Aquí está la clave de la aspiración unamuniana a confundir vida y obra, existencia y poesía.¹³⁶²

¹³⁶¹ PARIS, Carlos. *Unamuno: estructura de su mundo intelectual*. Barcelona: Anthropos, 1989, p. 29.

¹³⁶² CEREZO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996, pp. 31-32.

CONCLUSIONES

*La obra de arte sólo tiene valor en la medida
en que tiembla atravesada por reflejos del futuro.*

ANDRÉ BRETÓN

Posibles aportaciones a los estudios unamunianos

Tras este amplio recorrido, a lo largo del cual, espero no haber fatigado al heroico lector, cabe preguntarnos autorreflexivamente, ¿qué puede aportar esta tesis doctoral a los estudios unamunianos? En primer lugar, quiero subrayar que la difícil empresa que hemos acometido aquí no aspira a ser sino una continuación de la línea de investigación emprendida en torno al joven Unamuno por Armando Zubizarreta, Dolores Gómez Molleda, Pedro Ribas, Pedro Cerezo Galán, José Antonio Ereño Altuna, Laureano Robles, Jean-Claude Rabaté, Manuel María Urrutia, Eugenio Luján Palma, Paolo Tanganelli y Nazzareno Fioraso, entre otros. Gracias a su labor de recuperación de textos inéditos y a sus estudios dedicados al joven Unamuno, muchas de las incógnitas que existían en torno a etapa de su vida, su obra y su pensamiento han sido esclarecidas. Tales trabajos, sin embargo, se han centrado en aspectos parciales, a excepción de las tesis doctorales de Luján Palma y Nazzareno Fioraso, dedicadas a esta etapa formación en su dimensión ideológica y política, y en su dimensión filosófica, respectivamente.¹ Faltaba aún, desde mi punto de vista, un estudio global sobre el joven Unamuno, que fuese capaz de reconstruir con una perspectiva de totalidad su vida, su obra y su pensamiento durante esta etapa, y de articular sus planteamientos filosóficos de juventud y de madurez. Esa es la meta que nos fijamos al emprender la presente tesis doctoral y ahí radican sus posibles aportaciones a los estudios unamunianos.

En relación a la vida de Unamuno desde su nacimiento en 1864 hasta 1892, el bloque I nos ofrece una completa reconstrucción biográfica de estos años. Pese a la reciente proliferación de biografías del pensador vasco,² que a diferencia de las

¹ Cfr. LUJÁN PALMA, Eugenio. *Trayectoria intelectual del joven Unamuno: historia de una crisis de fundamentos*. Bilbao: Ayuntamiento de Bilbao, 2003. FIORASO, Nazzareno. *El giovane Unamuno. Genesi e maturazione del suo pensiero filosofico*. Milano: Mimesis, 2008.

² Cfr. RABATÉ, Colette, y RABATÉ, Jean-Claude. *Miguel de Unamuno. Biografía*. Madrid: Taurus, 2009. JUARISTI, Jon. *Miguel de Unamuno*. Madrid: Taurus, 2012.

anteriores, han prestado mayor atención a esta época, se seguía echando en falta un trabajo exhaustivo y que detallase pormenorizadamente el recorrido de sus años de formación en sus diferentes fases. Con ese propósito, dividimos este bloque en cinco epígrafes, destinando el primero a la necesaria contextualización histórica de España durante el último tercio del siglo XIX, y los cuatro siguientes, a las distintas etapas de la trayectoria vital de Unamuno: su infancia y adolescencia en Bilbao (1864-1880); sus años en Madrid como estudiante de la Universidad Central (1880-1884); su retorno a Bilbao tras su periplo universitario (1884-1891); y sus primeros años en Salamanca como catedrático de Lengua Griega (1891-1892).

Respecto a la primera etapa, contábamos ya con una buena base documental, pues Unamuno fue bastante pródigo en sus escritos autobiográficos a la hora de referirse a estos años, no solo desde su obra *Recuerdos de niñez y mocedad* (1908), sino también desde multitud de artículos dispersos. Aquí hemos reconstruido esta etapa del joven bilbaíno apoyándonos, además de en sus propios recuerdos, en los datos que ha ido proporcionando la investigación unamuniana sobre estos años y en estudios históricos relativos al País Vasco y a Bilbao en la segunda mitad del siglo XIX. Dada la importancia que su propia infancia adquirió simbólicamente para el pensador vasco, pues representaba una suerte de “paraíso perdido”, podemos destacar el capítulo dedicado a la exaltación de la niñez en Unamuno, tema que apenas había sido objeto de atención hasta ahora. Desde ahí, fuimos recomponiendo los avatares que poblaron esta etapa de su vida: la familia en que se crió, su temprana actitud solitaria, su vivencia del sitio de Bilbao en 1874, su paso por el Colegio de San Nicolás y por el Instituto Vizcaíno, aquella prematura religiosidad que se extendió hasta su adolescencia, su descubrimiento de la filosofía, su sentimiento vasquista y su pronta adhesión al fuerismo intransigente... Especial atención hemos puesto en sus años de adolescencia, sobre los cuales no fue Unamuno tan pródigo en sus escritos autobiográficos, debido probablemente a que fue entonces cuando padeció la “crisis primera del espíritu”. Sobre esto, reina entre los estudios unamunianos cierta confusión, pues se ha tendido a interpretar las alusiones del propio Unamuno a esta crisis haciéndolas relativas a la crisis de fe que sufrió en 1883, cuando en realidad se trata de dos crisis distintas, como hemos intentado demostrar. Esa sería, pues, una posible aportación de este trabajo.

En cuanto a sus años en Madrid, escasos son también los datos que don Miguel proporciona, dado que fue entonces cuando acabó perdiendo la fe católica heredada. Por esa razón, entendemos, los eludió en sus escritos autobiográficos, como si hubiese

estado huyendo del momento en que se aferró a aquel “intelectualismo” que impidió su retorno a la fe heredada. No obstante, gracias a las pocas pistas que nos ofrece, a los cuadernos de notas que escribió entonces y diversos estudios dedicados a la Universidad Central y al Ateneo de Madrid durante estos años, hemos podido arrojar algo de luz sobre esta etapa de su biografía. En esta dirección, una posible aportación de este epígrafe radica en la documentación aportada sobre la situación de la Universidad Central en aquellos años, sobre los profesores que impartieron clase a Unamuno y sobre el ambiente intelectual del que se empapó en Madrid, especialmente, en el Ateneo. Asimismo, cabe destacar el capítulo dedicado a la crisis religiosa que padeció en 1883, en torno a la cual, como decíamos antes, reina entre la crítica unamuniana cierta confusión. Gracias a un estudio detenido de los pocos datos con que contamos al respecto y a una relectura de la versión de esta crisis que Unamuno nos ofrece a través de los personajes Eugenio Rodero y Pachico Zabalbide, de las novelas *Nuevo Mundo* (1895) y *Paz en la guerra* (1897), respectivamente, hemos logrado reestructurar el trayecto de esa crisis, que comenzó como un proceso de racionalización de la fe y acabó dilapidando a la fe misma. Esto nos ha permitido además acercarnos a los orígenes de esa actitud entre agnóstica y atea que el joven Unamuno abrazó entonces, y que tanta importancia alcanzaría en el devenir de su trayectoria espiritual e intelectual. Por otra parte, también constituye una posible aportación a los estudios unamunianos la reconstrucción que hemos realizado aquí del ocaso de sus juveniles ensoñaciones vasquistas y del consiguiente cambio en su percepción de la “cuestión vascongada”, que tuvo lugar durante la preparación de su tesis doctoral.

Si escasas son las menciones que Unamuno dedicó a su etapa de estudiante en la Universidad Central, lo mismo podemos decir de los años que pasó en Bilbao desde su regreso de la capital hasta su partida hacia Salamanca en 1891. En este caso, los aportes de los cuadernos de notas y de su epistolario han sido decisivos, así como la secuencia de su travesía como opositor, recuperada por Ereño Altuna.³ La reconstrucción de esta última, que hemos estructurado en una secuencia cronológica, es una de las aportaciones de este epígrafe, pues hasta ahora no se había realizado. Siguiendo ese hilo cronológico, hemos reseñado aquí los principales acontecimientos y vicisitudes que recorrieron la vida de Unamuno durante estos años: su difícil relación con su madre, el agravamiento de su carácter taciturno, su estreno docente en varios centros de enseñanza bilbaínos, su

³ EREÑO ALTUNA, José Antonio. Cronología y programas de las oposiciones de Unamuno. *Letras de Deusto*, enero-marzo 2001, n° 90, vol. 31, pp. 187-242.

intensa entrega a los estudios filosóficos y filológicos, su salto a la vida pública a través de la prensa vasca y de las conferencias que dictó en la Sociedad El Sitio, su compromiso con la cultura vascongada, la diversas polémicas en que se vio inmerso con los euskalerriacos... Especial atención merece, como posible aportación, la reconstrucción que hemos hecho aquí de su relación con Concha Lizárraga desde que se conocieron siendo niños hasta su boda en 1891, así como el análisis de los textos de Unamuno relativos a su obsesión por el matrimonio y a cómo esta cuestión influyó en su vivencia del conflicto entre razón y fe. Precisamente en esto último radica la principal aportación a mi juicio de este epígrafe, ya que la mayoría de los estudios unamunianos no han profundizado hasta ahora sobre las raíces de dicho conflicto, que constituyen la antesala de la crisis espiritual de 1897. Hasta ahora, la interpretación dominante nos ofrecía un Unamuno que, tras su regreso de Madrid, permaneció aferrado a un racionalismo positivista y a una actitud escéptica sin fisuras. Sin embargo, los cuadernos de notas que redactó entonces demuestran que no fue así, sino que poco tiempo después de su vuelta ya empezó el joven bilbaíno a sentir la tentación de la fe, oscilando así desde entonces entre la razón positiva y una versión renovada de la fe católica. Es cierto que algunos investigadores se habían referido a este proceso como una “crisis de retroceso”, pero cayendo en cierta confusión a la hora de darle forma, debido a que se basaron casi exclusivamente en la recreación del mismo que hizo Unamuno desde los personajes Eugenio Rodero y Pachico Zabalbide.⁴ Por nuestra parte, gracias a los testimonios directos que nos brindan los cuadernos de notas, escritos en el fragor de aquella batalla íntima, hemos podido dar forma aquí a este proceso crítico en toda su complejidad, atendiendo a los elementos intelectuales y afectivos que participaron en el mismo, y a sus múltiples vaivenes.

Finalmente, en relación a sus primeros años en Salamanca, esta etapa ya había sido minuciosamente analizada por Jean-Claude Rabaté,⁵ pero su examen adolecía de una carencia fundamental, como son las aportaciones derivadas de los cuadernos de notas. Desde sendas bases, hemos desarrollado una completa reconstrucción de la llegada del polémico profesor vasco a Salamanca. Como posibles aportaciones aquí, podríamos destacar la narración de cómo transcurrió su vida en estos primeros

⁴ Cfr. MOELLER, Charles. Miguel de Unamuno o la esperanza desesperada. En *Literatura del siglo XIX y Cristianismo*. Madrid: Gredos, 1964, pp. 57-177. SÁNCHEZ BARBUDO, Antonio. La formación del pensamiento de Unamuno -Una conversión ‘chateaubrianesca’ a los veinte años-. *Revista Hispánica Moderna*, 1949, nº 15, pp. 99-106.

⁵ RABATÉ, Jean-Claude. *1900 en Salamanca: guerra y paz en la Salamanca del joven Unamuno*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1997.

compases en la ciudad del Tormes, de su irrupción a través de la prensa liberal-republicana en las contiendas que allí se agitaban, de su novedosa manera de impartir clase en la Universidad de Salamanca, y de los proyectos filológicos, filosóficos y literarios a que se entregó entonces.

En suma, dentro de este bloque I contamos con una base biográfica y una contextualización histórica que entendemos puede servir de gran ayuda a la hora de comprender cómo se fueron desarrollando la obra y el pensamiento de Miguel de Unamuno durante esta etapa de formación. En todo caso, se trata de una investigación apenas abierta y con no pocas lagunas, que el tiempo y los esfuerzos de la comunidad investigadora se ocupará de seguir llenando.

Las posibles aportaciones del bloque II, dedicado a la obra de Unamuno entre 1879 y 1892, se abren en diferentes frentes. En primer lugar, desde el análisis desarrollado en torno a sus indagaciones sobre el euskera y la “cuestión vascongada”, que fueron entonces dos de sus principales objetos de estudio. Tras la importante labor de recuperación de textos de Unamuno sobre este tema, realizada por José Antonio Ereño Altuna, Manuel María Urrutia y Laureano Robles, era necesario un estudio sistemático y en conjunto de los mismos, capaz de trazar cómo el joven bilbaíno evolucionó desde su primer romanticismo vascongado y su adhesión al fuerismo intransigente hacia una perspectiva crítica, nutrida desde la filología y el rigor de la ciencia, y que vino acompañada por su aproximación ideológica al republicanismo federal. Eso es lo que hemos ensayado aquí, siguiendo en un sentido cronológico el análisis de sus textos sobre el euskera y la “cuestión vascongada”. Aquí estaría, como decíamos, una de las principales aportaciones de este bloque II, no solo por la perspectiva global que nos ofrece sobre esta desconocida parcela de la obra de juventud de Unamuno, sino también por el diálogo crítico que hemos procurado poner en pie frente a sus impresiones sobre el euskera y la “cuestión vascongada”, que no siempre fueron justas.

La lengua ha sido también el tema de los dos siguientes capítulos, dedicados al dialecto bilbaino y a la lengua castellana, respectivamente. En el primer caso, salvo Jon Juaristi, ningún investigador se había ocupado hasta ahora del tratamiento que Unamuno concedió al dialecto bilbaino en sus textos de juventud. Y en cuanto a la lengua castellana, si bien existen diferentes estudios que se han ocupado de indagar sobre el Unamuno filólogo, pocos se han remontado a sus primeras incursiones en dicho terreno, en las que abogaba por una renovación pedagógica en la enseñanza de la lengua

e inició una especie de cruzada contra los excesos gramaticistas y contra la Real Academia de la Lengua Española. Puesto se trata de materias que apenas han sido objeto de análisis, sendos capítulos constituyen una posible aportación a los estudios unamunianos, sobre todo, porque reivindican la importancia de la labor filológica que desarrolló Unamuno desde entonces, tanto sobre el euskera como sobre la lengua castellana y sus variantes. De este modo, podemos comprender mejor la íntima relación con el lenguaje que late tanto en su obra poética y narrativa, como en su filosofía.

Los capítulos siguientes están dedicados a sus primeros trabajos de crítica literaria, a sus artículos de costumbres y a los polémicos artículos que escribió tras su llegada a Salamanca; textos que han pasado prácticamente desapercibidos para la crítica unamuniana. Respecto a los artículos de costumbres, consideramos que su análisis realiza cierta aportación no solo porque nadie se haya ocupado del cultivo del joven Unamuno del género costumbrista, sino porque son textos de gran valor y revelan el proceso de compenetración que a través de la escritura logró desarrollar con su tierra, sus gentes y su paisaje. En cuanto a los artículos de Salamanca, tras la recuperación de los mismos realizada por Eugenio Bustos Tovar, Jean-Claude Rabaté y Manuel María Urrutia, hacía falta un análisis integral de los mismos, que hemos realizado a partir de sus diatribas contra los tres primeros enemigos que se creó en la ciudad del Tormes: el líder local del integrista Enrique Gil y Robles, el obispo Fray Tomás de Cámara y el alcalde Francisco Girón Severini.

Otras posibles aportaciones de este bloque II a los estudios unamunianos están en el terreno literario, en concreto, en el estudio realizado sobre los primeros poemas, piezas teatrales y cuentos de Unamuno. En los tres casos, hemos desarrollado un análisis en sentido cronológico, deteniéndonos en todas las composiciones que en cada uno de estos géneros realizó el joven escritor vasco. A excepción de los cuentos, tampoco de estas parcelas de su obra se habían ocupado los estudios unamunianos, pese a la ingente cantidad de investigaciones dedicadas a su obra literaria. Por ello consideramos que estos capítulos pueden constituir una aportación. En el caso de los cuentos, además, es interesante observar cómo desempeñaron un papel decisivo dentro del aprendizaje de Unamuno como escritor de ficciones y cómo empezó a ver desde ahí en la creación literaria una alternativa a la reflexión filosófica. Eso es lo que hemos intentado desvelar aquí, además de poner en valor tales cuentos como una parte nada desdeñable dentro de la producción literaria de don Miguel. Asimismo, podemos incluir aquí el capítulo dedicado al proceso de gestación de la novela *Paz en la guerra*, que

hemos reconstruido de forma pormenorizada. En torno al proceso de composición de dicha novela, reinaba además una importante confusión, provocada fundamentalmente por las alusiones del propio Unamuno a dicho proceso y por el escaso cuestionamiento de ellas con que ha operado la crítica unamuniana. Nuestro propósito ha sido estructurar dicho proceso en sus diferentes fases y determinar la metodología seguida por su autor, apoyándonos para ello en el epistolario de Unamuno de estos años. Asimismo, hemos procurado situar *Paz en la guerra* dentro de su contexto literario, en ese marco de confluencia de la novela histórica, romántico-legendaria, costumbrista, naturalista, realista, modernista y existencialista. Pese a los muchos estudios dedicados a esta novela, hasta ahora no se había recuperado de manera tan precisa su proceso de elaboración, por lo que consideramos que nuestro análisis puede ser una aportación para futuros investigadores.

En el bloque III, como adelantábamos al comienzo de estas Conclusiones, es donde se concentran las principales aportaciones posibles de la presente tesis doctoral. Si las citadas investigaciones de Luján Palma y Nazzareno Fioraso sobre la trayectoria intelectual del joven Unamuno se ocuparon de ir colmando las lagunas que en este terreno existían dentro de los estudios unamunianos, la reconstrucción que hemos emprendido aquí de su filosofía primera da algunos pasos más en esa dirección. Por un lado, desde la contextualización filosófica y desde el exhaustivo análisis de fuentes realizados, y por otro lado, desde la estructuración por disciplinas y cuestiones filosóficas con que hemos puesto en pie este discurso filosófico emergente, así como desde su articulación con su filosofía de madurez. No obstante, lo que realmente legitima la originalidad de la presente tesis doctoral es el haber trabajado sobre un conjunto de textos en su mayoría inéditos y que habían sido objeto de escasa atención, como son los cuadernos de juventud de Unamuno. A partir de su análisis en conjunto, contrastado con sus artículos juveniles, sus programas de oposiciones y su epistolario, creemos haber logrado poner en orden y dotar de cierta coherencia a un planteamiento filosófico que en sus documentos de origen se hallan en plena dispersión. Para ello, ha sido fundamental desde luego el diálogo constante con las investigaciones unamunianas realizadas sobre el pensamiento de Unamuno, tanto sobre su etapa de formación, como sobre su filosofía de madurez.

Empezando por la contextualización filosófica relativa tanto al pensamiento occidental como al caso concreto de España en el siglo XIX, nos ha permitido incardinar a Unamuno en el horizonte intelectual de su tiempo. Esto es algo que

considero crucial a la hora de valorar las repercusiones del filosofar unamuniano en la historia de la filosofía. Además, nos ha permitido situarle certeramente en el marco de influencias de donde emergió y ver en qué medida influyó en él la atmósfera intelectual que le tocó en suertes vivir. En esta misma línea, el análisis de las fuentes de que se nutrió el joven Unamuno constituye otra aportación central de este trabajo, al ampliar considerablemente los estudios anteriores al respecto, tanto desde la nómina de autores y corrientes sobre los que hemos trabajado, como desde la indagación realizada en torno a la relación que con ellos mantuvo durante esta etapa de formación. El hecho de haber podido trabajar en muchos casos sobre las fuentes directas, es decir, sobre los mismos ejemplares en que Unamuno leyó a estos autores y sobre las marcas de lectura que dejó en ellos, entendemos que arroja también algo más de luz sobre estos orígenes del pensamiento de don Miguel. No olvidemos que estamos ante un momento fundamentalmente de asimilación y clarificación de ideas, por lo que la importancia de este epígrafe se impone por sí sola.

Tras este preámbulo, el análisis en conjunto de los textos filosóficos de Unamuno y su estructuración a partir de las diferentes disciplinas y cuestiones en que se adentró constituyen, como hemos repetido, el epicentro de la presente tesis doctoral. No ha sido tarea fácil, teniendo en cuenta la dispersión en que se hallan tales textos en sus documentos de origen y la intencionalidad de análisis minucioso con que partíamos. Sin embargo, creemos haber logrado condensar y ordenar estas desperdigadas reflexiones, de manera que el lector y el investigador puedan adentrarse en el discurso filosófico primero de Unamuno con ciertas garantías. Este itinerario nos ha llevado desde sus primeros escritos sobre metafísica, marcados por la influencia de la teología escolástica en que fue formado, hasta la revisión de la metafísica que realizó a partir de un criterio positivista, de la influencia de la psicología y del omnipresente idealismo hegeliano. De este modo, Unamuno desembocó en planteamiento “monista”, en el que el “Todo” era concebido como principio de determinación de lo real, y construyó una epistemología basada en la identidad entre el ser y el conocer. Sobre esa base, fue dando forma a una “metafísica positivista” que entendía el “hecho” como punto de partida del conocimiento y se fijó como objetivo deslindar los límites entre lo real y lo ideal. Unamuno transitó así, siguiendo la trayectoria de la modernidad, de la metafísica a la teoría del conocimiento. Esa es la primera conclusión que se desprende de este conjunto de textos y de ello se han hecho eco los investigadores que se han ocupado de la filosofía del joven Unamuno, caracterizada así como racionalista y positivista. Sin

embargo, se ha prestado menos atención a otra dimensión fundamental derivada de estos textos de juventud, como es el cuestionamiento de este mismo planteamiento epistemológico, que el propio pensador vasco desarrolló de forma paralela a su construcción. Efectivamente, ya entonces empezó Unamuno a vislumbrar los límites de la razón y del criterio empírico-positivista, a sentir las tentaciones de la fe y su relación conflictiva con la razón, y a apelar al “sentido íntimo” como vía hacia el Absoluto. Por nuestra parte, hemos intentado huir de una interpretación parcial, que redujese al joven Unamuno en exclusiva a un pensador racionalista y positivista sin fisuras. Lejos de eso, los manuscritos de esta época revelan una filosofía mucho más compleja, trazada a base de avances y retrocesos, y donde la duda y el conflicto íntimo no dejan nunca de estar presentes. Ahí estaría, a nuestro juicio, una de las principales aportaciones posibles de esta tesis doctoral.

En cuanto al tratamiento que en estos textos de juventud dio Unamuno a cuestiones como las pruebas de la existencia de Dios, la muerte y la inmortalidad, la intrahistoria o la relación entre filosofía y lenguaje, constituyen asimismo una posible aportación en tanto que no habían sido analizadas prácticamente en ninguno de los estudios dedicados a la filosofía del joven Unamuno. Por nuestra parte, las consideramos una parte central de la misma por su valor intrínseco y, sobre todo, porque nos permiten penetrar el abordaje unamuniano de tales cuestiones en su estado embrionario y articularlo con las reflexiones al respecto que desarrollaría en su filosofía de madurez. A este respecto, es preciso llamar la atención sobre el problema de la muerte y la inmortalidad, central en la filosofía de Unamuno, y cuyas primeras reflexiones están recogidas en textos de esta época, además, desde una tesitura próxima a la que se acogería en su madurez intelectual.

Algo parecido sucede con sus incursiones en otras disciplinas filosóficas como la política, la ética, la pedagogía o la estética, también obviadas en la mayoría de los estudios sobre la filosofía del joven Unamuno, pero que tienen un importante peso dentro de sus textos de esta época. El análisis de las mismas emprendido aquí ha procurado llenar ese vacío y poner en valor sus reflexiones juveniles en torno a estas disciplinas, de manera que el investigador disponga de una documentación ordenada sobre cómo fueron las primeras incursiones de Unamuno en esos terrenos. Quizás la principal aportación en este campo deriva de la política, al haber trazado aquí su evolución ideológica desde el liberalismo de tradición familiar y su juvenil adhesión al fuerismo intransigente vasco, hasta su posicionamiento dentro del republicanismo

federal y su aproximación al socialismo. Entiendo que se trata de una contribución a los estudios unamunianos en tanto que gracias a los cuadernos de notas se aportan nuevos datos acerca de su defensa del republicanismo federal y luego del socialismo.

El último epígrafe de este bloque III, dedicado a las proyecciones de estos planteamientos juveniles a su filosofía de madurez, constituye el complemento necesario para el estudio del pensamiento de Unamuno ensayado aquí. Sobre este punto, hemos podido establecer diferentes líneas de continuidad y de ruptura entre sendas etapas, y trazar el itinerario seguido por don Miguel respecto a las disciplinas y cuestiones filosóficas fundamentales de que se ocupó a lo largo de su vida: el conflicto entre razón y fe, su filosofía trágica, su crítica al racionalismo y al positivismo, el problema de la personalidad, su crítica a la metafísica y a las pruebas de la existencia de Dios, la *meditatio mortis*, el anhelo de inmortalidad, y su antropología humanista en su dimensión ética y estética. Todas estas cuestiones, presentes en sus primeras reflexiones filosóficas, continuaron vivas en su horizonte de pensamiento, si bien sujetas a no pocas transformaciones, como hemos intentado probar. Si Unamuno acabó desembocando en una filosofía trágica, próxima al vitalismo y al existencialismo, fue porque su pensamiento se elevó a partir de una reacción frente al racionalismo positivista que había abrazado en su juventud y que acabó resultando insuficiente para sus hondas inquietudes. De ahí la importancia del estudio detallado de sus años de formación y de su articulación con su filosofía de madurez. Sobre esa base, consideramos que este último epígrafe constituye otra de las posibles aportaciones de esta tesis doctoral a los estudios unamunianos, en tanto que nos conduce a la raíz y nos permite complejizar la ya de por sí oscura filosofía de Unamuno. Al fin y la cabo, este trabajo aspira desde sus intenciones a ver en su estado de germinación ciertos problemas que a la postre fueron fundamentales para el pensador vasco. Pero más que para resolverlos, para plantearlos con vistas a su problematización, como cabe al quehacer filosófico, y para invitar desde ahí al diálogo crítico a la comunidad investigadora. De lo contrario, no seríamos leales al espíritu socrático que siempre guió a don Miguel y flaco sería el favor que haríamos a los estudios unamunianos.

ANEXOS

ANEXO I

ARTÍCULOS Y REMITIDOS EN DIARIOS Y REVISTAS (1879-1892) ¹

- “La unión constituye la fuerza.” *El Noticiero Bilbaino*, 27-XII-1879. Firma: X. PJ, 15-17.
- “El Orfeón Iparraguirre.” *El Noticiero Bilbaino*, 8-VI-1885. Firma: Tu amigo. PJ, 75-76.²
- “Guernica -Recuerdos de un viaje corto-.” *El Noticiero Bilbaino*, 31-VIII-1885. Firma: Yo mismo. OCE, I, 91-94; y PJ, 82-85.
- “Del elemento alienígena en el idioma vasco.” *Revista de Vizcaya*. 15-II y 1-III-1886. Firma: Miguel de Unamuno. OCE, IV, 120-135.
- “Evolución y revolución.” *El Norte*,³ 21 y 22-III-1886. Firma: M. La primera parte fue publicada en: UNAMUNO, Miguel de. *Política y Filosofía. Artículos recuperados (1886-1924)* (edición de Diego Núñez y Pedro Ribas). Madrid: Fundación Banco Exterior, 1992, pp. 1-2. El texto completo fue publicado en: *Unamuno y el socialismo. Artículos recuperados (1886-1928)* (edición de Diego Núñez y Pedro Ribas). Granada: De Guante Blanco / Comares, 1997, pp. 75-83.
- “¿Vasco o Basco?” *Revista de Vizcaya*, 1-IV-1886. Firma: Miguel de Unamuno. OCE, IV, 136-140.
- “La primavera -traducción de *Udaberria*, de Felipe Arrese-.” *El Noticiero Bilbaino*, 12-IV-1886. Firma: Miguel de Unamuno. PJ, 130-131; EISE, 125-127.
- “¡Á la porra! -traducción de *Or Konpon*, de Victoriano Iraola-.” *El Noticiero Bilbaino*, 12-IV-1886. Firma: Miguel de Unamuno. PJ, 132-133; EISE, 129-130.
- “Los nombres de las calles.” *El Norte*, 13-IV-1886. Firma: M. UNAMUNO, Miguel de. *Política y Filosofía. Artículos recuperados (1886-1924)* (edición de Diego Núñez y Pedro Ribas). Madrid: Fundación Banco Exterior, 1992, pp. 2-3.

¹ Hemos excluido de este listado algunos artículos atribuidos a Unamuno por Elías Amézaga en la recopilación *Prensa de juventud*, puesto que su autoría nos plantea serias dudas. Cfr. pp. 281-282.

² Hay quien ha querido atribuir este artículo a *El Norte*, con fecha de 21-III-1886, lo cual constituye una confusión con las fechas y la publicación del artículo “Evolución y revolución”. Por el grosor de las columnas de las versiones de estos artículos de juventud, que Unamuno guardó en sus archivos, se diferencian claramente cuáles son de *El Norte* y cuáles de *El Noticiero Bilbaino*, resultando más estrechas éstas últimas. CMU, caja 1/4.

³ Diego Núñez y Pedro Ribas señalan en *Unamuno y el socialismo. Artículos recuperados (1886-1928)* que este artículo se publicó en *El Noticiero de Bilbao*. Sin embargo, consultando la versión del mismo guardada por el propio Unamuno en los archivos de la Casa-Museo, se lee una nota de él mismo donde señala su publicación en *El Norte*, con la fecha de 21-III-1886. CMU, caja 61/2 y 61/3.

- "Aclaración." *El Noticiero Bilbaino*, 13-IV-1886. Firma: Miguel de Unamuno. PJ, 262.
- "Remitido." *El Noticiero Bilbaino*, 14-IV-1886. Firma: Miguel de Unamuno. PJ, 263.
- "Influencia de la gimnasia en la formación del carácter. I, II y III." *La Ilustración Ginnástica*, 15-IV-1886, 15-VI-1886, y 15-VII-1886. Firma: Miguel de Unamuno. EBIL, 100-106.
- "Mas sobre el vascuence." *Revista de Vizcaya*, 15-IV-1886. Firma: Miguel de Unamuno. OCE, IV, 141-144.
- "Remitido." *El Noticiero Bilbaino*, 16-IV-1886. Firma: Miguel de Unamuno. PJ, 267-268.
- "Remitido." *El Noticiero Bilbaino*, 20-IV-1886. Firma: Miguel de Unamuno. PJ, 273.
- "Una carta." *La Unión Vasco-Navarra*, 25-V-1886. Firma: Miguel de Unamuno. EBIL, 99.
- "Quisicosas." *El Norte*, 9-X-1886. Firma: U. EBIL, 107.
- "El dialecto bilbaino (R. I. P.)" *El Noticiero Bilbaino*, 15-IX-1886. Firma: Miguel de Unamuno. OCE, IV, 145-149; PJ, 146-151.
- "De ortografía." *El Noticiero Bilbaino*, 13-XII-1886. Firma: Miguel de Unamuno. OCE, IV, 150-152; PJ, 152-155.
- "Los hombres prácticos." *El Noticiero Bilbaino*, 11-I-1887. Firma: Miguel de Unamuno. PJ, 156-159.
- "Reminiscencias." *El Dos de Mayo*, III-1887. Firma: Miguel de Unamuno. OCE, VIII, 173-175.
- "Carta de Manu Ausari." *El Noticiero Bilbaino*, 13-IV-1887. Firma: Manu Ausari. PJ, 355-356.
- "Los gigantes." *El Norte*, 11, 12 y 14-VI-1887. Firma: Miguel de Unamuno. OCE, I, 95-100.
- "Carlistas y liberales." *Revista de Vizcaya*, 15-VII-1887. Firma: Miguel de Unamuno. EBIL, 108-110.
- "El Diccionario Vascongado de Novia de Salcedo." *El Norte*, 15-X-1887. Firma: Miguel de Unamuno. OCE, IV, 175-178.
- "Sobre la acentuación de los apellidos vascongados." *El Noticiero Bilbaino*, 7-XI-1887. Firma: Miguel de Unamuno. OCE, IV, 179-181; PJ, 191-193.
- "Madrid y Bilbao -reflexiones de un bilbaino en la Corte-." *El Noticiero Bilbaino*, 19-III-1888. Firma: Miguel de Unamuno. OCE, VIII, 176-178; PJ, 196-199.

- “Cuestión gramatical.” *El Diario de Bilbao*, 27-III-1888. Firma: Miguel de Unamuno. OCE, IV, 279-281.
- “Gramática y otras cosas.” *El Diario de Bilbao*, 5-IV-1888. Firma: Miguel de Unamuno. OCE, IV, 289.
- “Para aclarar.” *El Noticiero Bilbaino*, 26-IV-1888. Firma: Miguel de Unamuno. PJ, 200-202.
- “La romería de San Marcial en Vergara.” *La Voz de Guipúzcoa*, 20-VII-1888. Firma: Miguel de Unamuno. OCE, I, 119-122.
- “Observaciones sobre los juegos florales.” *El Norte*, 22-VII-1888. Firma: Miguel de Unamuno. EBIL, 111-112.
- “Preludio.” *Bilbao*, 5-VIII-1888. Sin firma. EBIL, 113-114.
- “Historia de unas pajaritas de papel.” *Bilbao*, 5, 12 y 19-VIII-1888. Firma: Miguel de Unamuno. OCE, VIII, 179-184.
- “Curiosidades lingüísticas. El diminutivo bilbaino.” *Bilbao Ilustrado*, 6-VIII-1888. Firma: Miguel de Unamuno. OCE, IV, 182-184.
- “Las fiestas euskaras I, II, III y IV -Carta del aldeano-.” *El Norte*, 12, 15, 20 y 26-IX-1888. Firma: Manu Ausari. EBIL, 115-122.
- “Crónica local.” *Revista de Vizcaya*, 30-IX-1888. Firma: Manu Ausari. EBIL, 123-126.
- “Agur, arbola bedeinkatube!” *Euskal Herria*, 10-X-1888. Firma: Miguel Unamuno-koak. OCE, IV, 185-186. UNAMUNO, Miguel de. *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca* (estudio introductorio, edición y notas de José Antonio Ereño Altuna). Bilbao: Beitia, 1997, pp. 26-27. EISE, 153-155.
- “Crónica de la provincia.” *Revista de Vizcaya*, 15-X-1888. Firma: Manu Ausari. EBIL, 127-129.
- “Un partido de pelota.” *Euskal Herria*, 10-IV-1889. Firma: Miguel Unamuno. OCE, I, 109-118.
- “En derredor de la oratoria.” *La Justicia*, 23-IV-1889. Firma: Miguel de Unamuno. UNAMUNO, Miguel de. *Política y Filosofía. Artículos recuperados (1886-1924)* (edición de Diego Núñez y Pedro Ribas). Madrid: Fundación Banco Exterior, 1992, pp. 3-7.
- Prólogo a G. de Humboldt *Bocetos de viaje a través del País Vasco*. *Euskal Herria*, 20 y 30-V-1889, 10, 20 y 30-VI-1889. Firma: Miguel de Unamuno. OCE, IV, 187-188; EBIL, 130-145.

- “Cómo se escribe y para qué se escribe la historia.” *El Porvenir Vascongado*, 4 y 5-VI-1889. Firma: Miguel de Unamuno. UNAMUNO, Miguel de. *Política y Filosofía. Artículos recuperados (1886-1924)* (edición de Diego Núñez y Pedro Ribas). Madrid: Fundación Banco Exterior, 1992, pp. 7-9.
- “El sucesor de Trueba.” *El Noticiero Bilbaino*, 6-VI-1889. Firma: U. J. PJ, 203-205.
- “Más sobre el sucesor de Trueba.” *El Noticiero Bilbaino*, 12-VI-1889. Firma: J. U. PJ, 206-208.
- “El nombramiento del cronista.” *El Noticiero Bilbaino*, 23-VI-1889. Firma: Miguel de Unamuno. PJ, 209-213.
- “Rectificación.” *El Noticiero Bilbaino*, 29-VI-1889. Firma: Miguel de Unamuno. EBIL, 146.
- “En Alcalá de Henares -Castilla y Vizcaya-.” *El Noticiero Bilbaino*, 18-XI-1889. Firma: Miguel de Unamuno. OCE, I, 123-133; PJ, 222-235.
- “Con motivo de nombres y apellidos.” *Almanaque de El Noticiero Bilbaino*, 1890. Firma: Miguel de Unamuno. OCE, IX, 469-474; PJ, 239-245.
- “Vicente de Arana.” *El Noticiero Bilbaino*, 3-II-1890. Firma: Miguel de Unamuno. OCE, III, 1251-1254; PJ, 246-249.
- “Formalidad ante todo.” *La República*, 17-I-1891. Firma: M. de Unamuno. EBIL, 147-148.
- “Bilbao al aire libre.” *El Nervión*, 2-III-1891. Firma: Miguel de Unamuno. OCE, I, 134-136.
- “El baile.” *El Nervión*, 13-III-1891. Firma: Miguel de Unamuno. EBIL, 149-151.
- “De sombrerología.” *El Nervión*, 18-III-1891. Firma: Miguel de Unamuno. EBIL, 152-154.
- “*El Nervión* da cuenta de la conferencia de Unamuno en El Sitio, el 21 de marzo.” *El Nervión*. 23-III-1891. Firma: Miguel de Unamuno. EBIL, 155-158.
- “Las procesiones de Semana Santa.” *El Nervión*, 26-III-1891. Firma: Miguel de Unamuno. OCE, I, 137-138.
- “Los Caños.” *El Nervión*, 9-IV-1891. Firma: Miguel de Unamuno. EBIL, 159-160.
- “A un amigo que me pide cosas serias.” *El Nervión*, 22-IV-1891. Firma: Miguel de Unamuno. UNAMUNO, Miguel de. *Política y Filosofía. Artículos recuperados (1886-1924)* (edición de Diego Núñez y Pedro Ribas). Madrid: Fundación Banco Exterior, 1992, pp. 9-10.
- “El cochorro.” *El Nervión*, 29-IV-1891. Firma: Miguel de Unamuno. EBIL, 161-163.

- “Nuestra gravedad.” *El Nervión*, 16-VI-1891. Firma: Miguel de Unamuno. UNAMUNO, Miguel de. *Política y Filosofía. Artículos recuperados (1886-1924)* (edición de Diego Núñez y Pedro Ribas). Madrid: Fundación Banco Exterior, 1992, pp. 10-12.
- “El vascuence, ¿es dialecto?” *El Nervión*, 7-VII-1891. Firma: Miguel de Unamuno. EBIL, 164-165.
- “¡Qué tiempo aquel!” *El Diario de Bilbao*, 19-VII-1891. Firma: Miguel de Unamuno. EBIL, 166-167.
- “Mi visita a Pompeya.” *La Libertad*, 6 y 13-VIII-1891. Firma: Miguel de Unamuno. La primera parte fue publicada en UNAMUNO, Miguel de. *Política y Filosofía. Artículos recuperados (1886-1924)* (edición de Diego Núñez y Pedro Ribas). Madrid: Fundación Banco Exterior, 1992, pp. 12-14, y su continuación en URRUTIA LEÓN, Manuel María. Un nuevo seudónimo de Unamuno: Héteros. *Letras de Deusto*, julio-septiembre 2000, nº 88, vol. 30, pp. 234-236.
- “El brioso corcel y el tardo buey.” *El Nervión*, 22-VIII-1891. Firma: Miguel de Unamuno. EBIL, 168-169.
- “La sangre de Aitor.” *El Nervión*, 14-IX-1891. Firma: Miguel de Unamuno. OCE, I, 139-143.
- “Las Ferias.” *La Libertad*, 18-IX-1891. Firma: Miguel de Unamuno. UNAMUNO, Miguel de. *Política y Filosofía. Artículos recuperados (1886-1924)* (edición de Diego Núñez y Pedro Ribas). Madrid: Fundación Banco Exterior, 1992, pp. 14-15.
- “Propaganda republicana -Cuestionario-.” *La Libertad*, 23-IX-1891. Firma: Miguel de Unamuno. BUSTOS TOVAR, Eugenio de. Sobre el socialismo de Unamuno. CCU, XXIV, 206-208.
- “Tiempos Antiguos. I, II, III, IV y V.” *El Nervión*, 28-IX, 19-X, y 2, 16 y 30-XI-1891. Firma: Miguel de Unamuno. EREÑO ALTUNA, José Antonio. Tiempos Antiguos y Tiempos Medios (1891-1892) de Unamuno, o la primera redacción de *Recuerdos de niñez y mocedad*. *Letras de Deusto*, enero-marzo 1999, nº 82, vol. 29, pp. 239-254.
- “Un nocedalino desquiciado. I, II, III, IV y V.” *La Libertad*, 13, 19, 23, 27 y 31-X-1891. Firma: Unusquisque. BUSTOS TOVAR, Eugenio de. Sobre el socialismo de Unamuno. CCU, XXIV, 209-225.
- “La autoridad corrida en los toros.” *La Libertad*, 17-X-1891. Firma: M. U. RABATÉ, Jean-Claude. Miguel de Unamuno, publicista socialista en la prensa de Salamanca. CCU, XXXII, 277-278.

- “El obispo en la Academia. I y II.” *La Libertad*, 2 y 6-XI-1891. Firma: Héteros. URRUTIA LEÓN, Manuel María. Un nuevo seudónimo de Unamuno: Héteros. *Letras de Deusto*, julio-septiembre 2000, nº 88, vol. 30, pp. 236-239.
- “La condena de ‘La Región’. I y II.” *La Libertad*, 7 y 10-XI-1891. Firma: Unusquisque. BUSTOS TOVAR, Eugenio de. Sobre el socialismo de Unamuno. CCU, XXIV, 227-233.
- “Vanidad de vanidades, y todo es vanidad!” *La Libertad*, 16-XI-1891. Firma: Unusquisque. BUSTOS TOVAR, Eugenio de. Sobre el socialismo de Unamuno. CCU, XXIV, 233-236.
- “Ya le tenemos.” *La Libertad*, 20-XI-1891. Firma: Unusquisque. BUSTOS TOVAR, Eugenio de. Sobre el socialismo de Unamuno. CCU, XXIV, 236-238.
- “Observaciones”. *La Libertad*, 23-XI-1891. Firma: U. URRUTIA LEÓN, Manuel María. Un nuevo seudónimo de Unamuno: Héteros. *Letras de Deusto*, julio-septiembre 2000, nº 88, vol. 30, pp. 239-240.
- “Señor Don Francisco Girón Severini.” *La Libertad*, 28-XI-1891. Firma: Unusquisque. BUSTOS TOVAR, Eugenio de. Sobre el socialismo de Unamuno. CCU, XXIV, 239-241.
- “A S. E. I. el Señor Alcalde de Salamanca.” *La Libertad*, 5-XII-1891. Firma: Héteros. BUSTOS TOVAR, Eugenio de. Sobre el socialismo de Unamuno. CCU, XXIV, 241-243.
- “Variaciones de la última arenga de S. E. I.” *La Libertad*, 8-XII-1891. Firma: Unusquisque. BUSTOS TOVAR, Eugenio de. Sobre el socialismo de Unamuno. CCU, XXIV, 243-245.
- “El derecho de lata.” *La Libertad*, 19-XII-1891. Firma: Unusquisque. RABATÉ, Jean-Claude. Miguel de Unamuno, publicista socialista en la prensa de Salamanca. CCU, XXXII, 278-280.
- “Del árbol de la libertad al palacio de la libertad, o sea, el cuartito del vino.” *El Nervión*, 21-XII-1891. Firma: Miguel de Unamuno. OCE, I, 144-147.
- “Julio Guiard.” *El Nervión*, 22-XII-1891. Firma: Miguel de Unamuno. OCE, VIII, 185-187.
- “Sobre el liberalismo. A propósito de un fondo de M. S. A. en ‘La Región’.” *La Libertad*, 30-XII-1891. Firma: Héteros. URRUTIA LEÓN, Manuel María. Un nuevo seudónimo de Unamuno: Héteros. *Letras de Deusto*, julio-septiembre 2000, nº 88, vol. 30, pp. 240-242.

- “A ‘La Libertad’.” *La Democracia*, 8-I-1892. Firma: Miguel de Unamuno. URRUTIA LEÓN, Manuel María. Un nuevo seudónimo de Unamuno: Héteros. *Letras de Deusto*, julio-septiembre 2000, nº 88, vol. 30, pp. 242-243.
- “El Papa y nuestro Prelado.” *La Democracia*, 10-I-1892. Firma: Unusquisque. RABATÉ, Jean-Claude. Miguel de Unamuno, publicista socialista en la prensa de Salamanca. CCU, XXXII, 283-285.
- “La bendición de ‘La Región’.” *La Democracia*, 13-I-1892. Firma: Unusquisque. URRUTIA LEÓN, Manuel María. Un nuevo seudónimo de Unamuno: Héteros. *Letras de Deusto*, julio-septiembre 2000, nº 88, vol. 30, pp. 243-244.
- “Tiempos Medios. I, II, III, IV, V, VI, VII y Moraleja.” *El Nervión*, 24-I, 8 y 22-II, 7 y 21-III, 4 y 18-IV, y 2-V-1892. Firma: Miguel de Unamuno. EREÑO ALTUNA, José Antonio. “Tiempos Antiguos” y “Tiempos Medios” (1891-1892) de Unamuno, o la primera redacción de *Recuerdos de niñez y mocedad*. *Letras de Deusto*, enero-marzo 1999, nº 82, vol. 29, pp. 255-275.
- “En fin, ¡cosas de la vida!” *La Democracia*, 29-I-1892. Firma: Héteros. URRUTIA LEÓN, Manuel María. Un nuevo seudónimo de Unamuno: Héteros. *Letras de Deusto*, Julio-Septiembre 2000, nº 88, vol. 30, pp. 244-245.
- “Bibliografía. ‘Estudios psicológicos y Estudios críticos’, por U. González Serrano.” *La Democracia*, 10-II-1892. Firma: U. URRUTIA LEÓN, Manuel María. Un nuevo seudónimo de Unamuno: Héteros. *Letras de Deusto*, julio-septiembre 2000, nº 88, vol. 30, pp. 246-247.
- “El movimiento socialista. I, II, III, IV, V y VI.” *La Democracia*, 12, 15 y 19-II, 3, 8 y 27-III-1892. Firma: Unusquisque. RABATÉ, Jean-Claude. Miguel de Unamuno, publicista socialista en la prensa de Salamanca. CCU, XXXII, 285-297.
- “Los bailes infantiles. Antes del Baile”. *La Democracia*, 27-II-1892. Firma: J. U. M. URRUTIA LEÓN, Manuel María. Un nuevo seudónimo de Unamuno: Héteros. *Letras de Deusto*, julio-septiembre 2000, nº 88, vol. 30, pp. 247-248.
- “A ‘La Región’.” *La Democracia*, 29-II-1892. Firma: J. U. M. URRUTIA LEÓN, Manuel María. Un nuevo seudónimo de Unamuno: Héteros. *Letras de Deusto*, julio-septiembre 2000, nº 88, vol. 30, pp. 248-249.
- “El primer ayuno.” *La Democracia*, 10-III-1892. Firma: Héteros. URRUTIA LEÓN, Manuel María. Un nuevo seudónimo de Unamuno: Héteros. *Letras de Deusto*, julio-septiembre 2000, nº 88, vol. 30, pp. 250-251.

- “Oratoria episcopal.” *La Democracia*, 19-III-1892. Firma: Héteros. URRUTIA LEÓN, Manuel María. Un nuevo seudónimo de Unamuno: Héteros. *Letras de Deusto*, julio-septiembre 2000, nº 88, vol. 30, pp. 251-252.
- “¡Quién fuera obispo!” *La Democracia*, 25-III-1892. Firma: Héteros. URRUTIA LEÓN, Manuel María. Un nuevo seudónimo de Unamuno: Héteros. *Letras de Deusto*, julio-septiembre 2000, nº 88, vol. 30, pp. 253-254.
- “Fantasía.” *La Democracia*, 1-IV-1892. Firma: Héteros. URRUTIA LEÓN, Manuel María. Un nuevo seudónimo de Unamuno: Héteros. *Letras de Deusto*, julio-septiembre 2000, nº 88, vol. 30, pp. 254-255.
- “San Miguel de Basauri en el Arenal de Bilbao.” *El Nervión*, 9-V-1892. Firma: Miguel de Unamuno. OCE, I, 159-164.
- “La doble evolución del protestantismo.” *La Democracia*, 25-V-1892. Firma: Héteros. URRUTIA LEÓN, Manuel María. Un nuevo seudónimo de Unamuno: Héteros. *Letras de Deusto*, julio-septiembre 2000, nº 88, vol. 30, pp. 255-257.
- “El monstruo trifuace.” *La Democracia*, 7-VI-1892. Firma: Héteros. URRUTIA LEÓN, Manuel María. Un nuevo seudónimo de Unamuno: Héteros. *Letras de Deusto*, julio-septiembre 2000, nº 88, vol. 30, pp. 257-261.
- “Pompeya (Divagaciones).” *El Nervión*, 12-VI-1892. Firma: Miguel de Unamuno. OCE, I, 515-517.
- “Un nocedalino desquiciado. Apéndice.” *La Democracia*, 26-VI-1892. Firma: Unusquisque. BUSTOS TOVAR, Eugenio de. Sobre el socialismo de Unamuno. CCU, XXIV, 225-227.
- “La evolución de los apellidos.” *El Nervión*, 27-VI-1892. Firma: Miguel de Unamuno. OCE, IV, 282-285.
- “Un proceso fallido.” *La Democracia*, 29-VI-1892. Firma: Héteros. URRUTIA LEÓN, Manuel María. Un nuevo seudónimo de Unamuno: Héteros. *Letras de Deusto*, julio-septiembre 2000, nº 88, vol. 30, pp. 261-262.
- “Elecciones y convicciones (Diálogo divagatorio).” *El Nervión*, 3-VII-1892. Firma: Miguel de Unamuno. OCE, V, 929-931.
- “A propósito y con excusa del estilo. Cartas abiertas de libre divagación. I, II y III.” *El Nervión*, 18 y 31-VII, y 22-VIII-1892. Firma: Miguel de Unamuno. OCE, VII, 823-829 (I y II) y EBIL, 205-206 (III).
- “En el Teatro Arriaga. *Realidad*.” *El Nervión*, 30-VIII-1892. Firma: Miguel de Unamuno. UNAMUNO, Miguel de. *Política y Filosofía. Artículos recuperados (1886-*

1924) (edición de Diego Núñez y Pedro Ribas). Madrid: Fundación Banco Exterior, 1992, pp. 15-16.

- “Acerca de los nombres de pila.” *El Nervión*, 18-IX-1892. Firma: Miguel de Unamuno. OCE, IV, 286-288.

- “*La equis intrusa*.” *El Nervión*, 7-XI-1892. Firma: Miguel de Unamuno. OCE, IV, 290-292.

- “El idioma primitivo (Fantasía).” *El Nervión*, 24-XII-1892. Firma: Miguel de Unamuno. OCE, IV, 293-295.

- “Un asunto que merece pensarse.” *El Nervión*, 30-XII-1892. Firma: Miguel de Unamuno. UNAMUNO, Miguel de. *Escritos socialistas. Artículos inéditos sobre el socialismo, 1894-1922* (edición e introducción de Pedro Ribas). Madrid: Ayuso, 1976, pp. 69-76.

ANEXO II

POESÍAS

- “Versos a la novia.” 1880. CMU, caja 71/3. EISE, 65-69.
- “Árbol solitario.” 1884. *El Nervión*, 26-II-1893. OCE, VI, 206.
- “Plaza nueva, plaza nueva,…” 1884-85? NMB, 31. EISE, 123-124.
- “El músico de la tempestad.” 1885. CXVII, 4-7. *El Nervión*, 26-II-1893. RIVERO GÓMEZ, Miguel Ángel. *Cuaderno XVII*. Un texto inédito del joven Unamuno. *Letras de Deusto*, enero-marzo 2006, nº 110, vol. 36, pp. 249-250.
- “La frente sobre el polvo del camino…” 1885-86. CXXIII, 25. RIVERO GÓMEZ, Miguel Ángel. *Cuaderno XXIII*. Una aproximación al germen del pensamiento unamuniano. CCU, XL, 2005, p. 118.
- “Una ola sin entrañas…” 1885-86. CXXIII, 36-37. RIVERO GÓMEZ, Miguel Ángel. *Cuaderno XXIII*. Una aproximación al germen del pensamiento unamuniano. CCU, XL, 2005, pp. 123-124.
- “*Gabon abestia*.” [s. f.] ONAINDIA, Aita. *Milla euskal olerki eder*, vol. II. Bilbao: La gran enciclopedia vasca, 1976, pp. 675-676.

ANEXO III

CUENTOS

- “El testamento de un... ¿loco?” 1881. CV, 1-19. CMU, caja 63/4. RIVERO GÓMEZ, Miguel Ángel. *Cuaderno V*. Notas del joven estudiante Unamuno en Madrid: un texto inédito. CCU, XLV, 187-192.
- “El fin de unos amores.”⁴ 1884-85? NMB, 20-29. OCE, II, 940-943.
- “¡Ay del pez que se sale del agua!” 1884-85? NMB, 88-91.
- “La carta del difunto.”⁵ 1884-85. NMB, 69-78. CXVII, 71-81. OCE, II, 918-922.
- “Querer vivir.”⁶ 1885-86. CXXIII, 82-91. OCE, II, 929-934.
- “Ver con los ojos.” *El Noticiero Bilbaino*, 25-X-1886. Firma: Yo mismo. OCE, II, 763-768; PJ, 139-145.
- “Solitaña”. *El Diario de Bilbao*, 16, 17 y 19-VI-1888. Firma: Miguel de Unamuno. OCE, I, 101-108.
- “El héroe.” V-1889. CMU, caja 61/49. OCT, II, 745-749.
- “El león, la víbora y el zorro -Fábula o chirenada moral-.” *El Noticiero Bilbaino*, 8-VII-1889. Firma: Manu Ausari. PJ, 214-215.
- “Las tijeras.” *La Justicia*, 27-XII-1889. Firma: Miguel de Unamuno. OCE, II, 532-535.
- “La vida del cochorro.” III-1890.⁷ CMU, caja 72/23. UNAMUNO, Miguel de. *El espejo de la muerte y otros relatos novelescos*. Madrid: Juventud, 1966, pp. 221-226.
- “Nerón Tiple o el calvario de un inglés.” Almanaque de *El Noticiero Bilbaino*, 1891. Firma: Miguel de Unamuno. OCE, II, 769-772.

⁴ La primera versión de este cuento, bajo el título “De cómo acabaron unos amores”, está recogida en uno de sus cuadernos de juventud (NMB, 20-29). Posteriormente, Unamuno la retocó y, cambiando el título por “El fin de unos amores”, redactó su versión definitiva en el cuaderno *Cuentos* (CMU, caja 66/42, pp. 138-158). En esta versión se han basado las posteriores publicaciones del mismo.

⁵ Existen tres versiones de este cuento, recogidas en el cuaderno *Notas entre Madrid y Bilbao* (NMB, 69-78), en el *Cuaderno XVII* (CXVII, 71-81) y en el cuaderno *Cuentos* (CMU, 66/42, pp. 46-63), siendo en esta última versión en la que se han basado las posteriores publicaciones del mismo. Para un estudio detallado de las tres versiones y sus variantes: Cfr. GIORGI, Giulia. La redacción de *La carta del difunto* insertada en el cuadernillo *Notas entre Bilbao y Madrid*. CCU, XLII, 165-187. Según concluye esta investigadora: “el cuento existe en tres versiones diferentes escritas según el siguiente orden cronológico: 1) el texto que aparece en el *Cuaderno XVII*; II) la versión de las *Notas entre Bilbao y Madrid*; III) la redacción insertada en la libreta de los *Cuentos* (y publicada sucesivamente en *Obras Completas*.” *Ibidem*, p. 182.

⁶ La primera versión de este cuento está recogida en el *Cuaderno XXIII* (CXXIII, 82-91). Posteriormente, Unamuno la corrigió retocó y redactó su versión definitiva en el cuaderno *Cuentos* (CMU, caja 66/42, pp. 92-115). En esta versión se han basado las posteriores publicaciones del mismo.

⁷ Se trata de un cuento manuscrito, fechado en marzo de 1890, en Madrid, y de cuya publicación en esta época no hay constancia.

- “Chimbos y chimberos.” V-1891. *El Nervión*, 4, 11 y 18-I-1892. Firma: Miguel de Unamuno. OCE, I, 148-158.
- “Del odio a la piedad.” *El Nervión*, 2-IV-1891. Firma: Miguel de Unamuno. OCE, II, 505-507.
- “El desquite.” *El Nervión*, 7-IX-1891. Firma: Miguel de Unamuno. OCE, II, 508-511.
- “El canario místico. I y II.” *La Libertad*, 20 y 21-XI-1891. Firma: M. de U. BUSTOS TOVAR, Eugenio de. Sobre el socialismo de Unamuno. CCU, XXIV, 246-247.
- “Bonifacio.” *La Libertad*, 22-XII-1891. Firma: M. de U. OCE, II, 454-456.
- “Juan Manso. Cuento de muertos.” *El Nervión*, 22-V-1892. Firma: Miguel de Unamuno. OCE, II, 501-504.
- “El Dios Pavor.” V- 1892. *El Nervión*, 6-VI-1892. Firma: Miguel de Unamuno. OCE, II, 773-776.
- “Las tribulaciones de Susín.” *El Nervión*, 14-VIII-1892. Firma: Miguel de Unamuno. OCE, II, 457-460.
- “El Crucifijo. Leyenda de un artista (Del alemán, de un poema de Alberto de Chamisso).” *El Nervión*, 28-VIII-1892. Firma: Miguel de Unamuno. EBIL, 207-209.
- “Un loco razonante.” *La Gaceta Literaria* -Sección cultural de *La Gaceta del Norte*-, 17-X-1892. Firma: Miguel de Unamuno. EBIL, 210-212.

ANEXO IV

TEATRO

- *El Custión de Galabasa* -Sainete jebo-. 1887⁸. CMU, caja 75/56. OCE, V, 858-868.

- *Por romper un plato*. 1890. CST, 6-13.

⁸ Concordamos con Ereño Altuna en la datación establecida sobre la composición de este texto. Cfr. EREÑO ALTUNA, José Antonio. Sobre una cuestión disputada: la fecha de “El custión de Galabasa”, de Unamuno. CCU, XXX, 1995, pp. 135-141.

ANEXO V
CONFERENCIAS

- “Leyes y término del progreso intelectual”. Sociedad El Sitio, 12-III-1886.
- “Orígenes de la raza vasca”. Sociedad El Sitio, 9-IV-1886.
- “Ideas sueltas sobre la educación del carácter”. Sociedad El Sitio, 14-IX-1886.
- “Espíritu de la raza vasca”. Sociedad El Sitio, 3-I-1887. CMU, caja 65/102. OCE, IV, 153-174.
- “El mecanismo de la memoria”. Sociedad El Sitio, 11-II-1887.
- “El derecho y la fuerza”. Sociedad El Sitio, 1887-88.⁹ CMU, caja 66/35.
- “Observaciones sobre el principio democrático.” Sociedad El Sitio, 1891.¹⁰ CMU, caja 65/25. EISE, 197-199.

⁹ Nos basamos en la coincidencia de los contenidos de la conferencia con las notas que abren el *Cuaderno XXVI* (pp. 1-3), donde unas páginas más adelante aparecen las fechas: “3 enero 1888” y “4 Enero”, *Cuaderno XXVI*, p. 30. Es muy posible que la conferencia tuviese lugar en torno esas fechas.

¹⁰ Nos basamos en que el borrador que se conserva del texto de la conferencia contiene una referencia a la obra de Alfred Espinas, *Des sociétés animales. Etude de psychologie comparé*, y en que Unamuno mencionó esta misma obra, también a propósito de la “división del trabajo”, al final del *Cuaderno sin título* (CST, 61), datado entre 1890 y 1891, pero cuyo final pertenece inequívocamente a 1891.

ANEXO VI

TRABAJOS INÉDITOS, CARTAS Y APUNTES SUELTOS

- Que es el amor? Lo ignoraba. 1876. CMU, caja 67/33.
- Cuaderno para el uso de ‘quien bien sepa usarlo’. 1880.¹¹ CMU, caja 61/1. EISE, 45-64.
- Pareceres y opiniones relativos al Euskera o idioma vascongado. IX-1880. CMU, caja 71/3. EISE, 71-81.
- Diccionario vasco. 1880. CMU, caja 71/2.
- Notas Etimológicas. 1882-84?¹² CMU, caja 71/1.
- Diccionario etimológico de la lengua Bascongada (2 vols). 1879-84?¹³ CMU, caja 70/79.
- Al pie del árbol santo. 23-XI-1882. CMU, caja 68/9. EISE, 83-86.
- Notas para la “Crítica sobre el origen y prehistoria de la raza vasca.” 1882-1884. CMU, caja 77/74. EISE, 87-117.
- Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca. 20-VI-1884. CMU, caja 63/14. OCE, IV, 87-119. UNAMUNO, Miguel de. *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca* (estudio introductorio, edición y notas de José Antonio Ereño Altuna). Bilbao: Beitia, 1997, pp. 157-193.
- Proverbios Euskaros. 1884. CMU, caja 68/11. EISE, 119-121.
- Lexicología Vascongada. 1887.¹⁴ CMU, caja 68/24. EISE, 135-145.
- Algunas observaciones sobre los apellidos vascos. 1887. CMU, caja 68/25. EISE, 147-150.
- Cuento de punsión en Guernica. 1887. CMU, caja 70/5. EISE, 151-152. Firma: Manu Ausari.

¹¹ Concordamos en la datación con Paolo Tanganelli: “Posiblemente se escribió en 1880 porque en la p. 53 se afirma: ‘los neo-católicos o católicos nuevos llevan 1880 años en la existencia’.” TANGANELLI, Paolo. Los cuadernillos de Unamuno anteriores a la etapa socialista y la crisis del racionalismo”. CCMU, XXXIII, p. 111.

¹² Sospecho que la datación de este cuaderno debe estar en sus años madrileños, puesto que Unamuno alude a teorías de lingüistas como su profesor Antonio Sánchez Moguel, a quien conoció en el curso 1882-83.

¹³ Unamuno escribe en la primera página de este cuaderno: “Comencé a componer el Diccionario el año 1879, si bien llevaba ni con mucho la idea del plan tan vasto, y de carácter etimológico que hoy le doy.” Esto ha llevado a algunos críticos confusamente a datarlo en 1879, pero hemos de tener en cuenta que Unamuno alude aquí al origen de su proyecto de hacer un diccionario sobre el euskera, que tiene varios manuscritos que le anteceden, siendo este trabajo el fruto de años de investigación. Además, el cuaderno lo compró en el “Almacén de papel y objetos de escritorio de la Universidad”, situado en la Red de San Bernardo de Madrid, lo que implica que este cuaderno lo desarrolló ya durante sus años en Madrid.

¹⁴ El propio Unamuno alude al “año 87”. EISE, 137.

- Pardadas. 1887-88?¹⁵ CMU, 77/27. EISE, 167-170.
- La mia visione di Firenze. 1889. UNAMUNO, Miguel de. En *Impressioni italiane di scrittori spagnoli (1860-1910)* (edición de Gilberto Beccari). Lanciano: R. Carabba, 1913, pp. 91-96.
- Somorrostro.¹⁶ 1889? CMU, caja 75/56.
- Carta a Juan Solís. 1889-90?¹⁷ CMU, cor-548. ROBLES CARCEDO, Laureano. Unamuno y las pruebas de la existencia de Dios: “Carta a Juan Solís” (un texto inédito). En *Religiosidad Popular en España*, vol. II. San Lorenzo del Escorial: EDES, 1997, pp. 1019-1034.
- Bilbao literario. 1889-90?¹⁸ CMU, caja 68/31. EISE, 161-165.
- Liberales y carlistas. 1890.¹⁹ CMU, caja 78/75. EISE, 131-134.
- Cartas a Pedro Múgica, del 29-IV-1890 al 5-VIII-1892. EPM, 89-180.
- Cartas a Juan Arzadun, del 18-XII-1890 al 3-VIII-1892. UNAMUNO, Miguel de. *Epistolario americano (1890-1936)* (edición introducción y notas de Laureano Robles). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1996, pp. 29-40.
- Cartas de Miguel de Unamuno. *Sur* (Buenos Aires), septiembre de 1944, pp. 33-42.

¹⁵ El manuscrito no contiene ninguna marca de la que podamos deducir esa fecha, pero es posible que Unamuno lo escribiera en estos años, pues fue entonces cuando empezó a escribir algunos textos empleando el dialecto bilbaino.

¹⁶ Se trata de un conjunto de notas que Unamuno fue recogiendo para su novela *Paz en la guerra*. En concreto, éstas se refieren a la batalla de Somorrostro.

¹⁷ La datación de este texto es complicada, pues la única pista concreta que nos ofrece es la mención al comienzo de la carta del “2 de Octubre” como fecha de inicio de la redacción, pero no menciona el año. Por tanto, hemos de proceder a la datación “por crítica interna”, como ha señalado Laureano Robles. Dada la similitud de los contenidos de la carta con otros textos de esta época, especialmente con el opúsculo *Crítica de las pruebas de la existencia de Dios* (1888), del cual incluso se reproducen algunos fragmentos, y teniendo en cuenta que en este texto se percibe una cierta madurez intelectual con respecto al citado opúsculo, podríamos ubicar la *Carta a Juan Solís* entre 1889 y 1890. Como fecha límite podríamos establecer el mes de octubre de 1890, pues en octubre de 1891 Unamuno ya estaba en Salamanca y en la carta da visos de permanecer aún en Bilbao. Es probable, por tanto, que tenga razón Laureano Robles al datar la composición del cuaderno en “octubre de 1890”. ROBLES CARCEDO, Laureano. Unamuno y las pruebas de la existencia de Dios: “Carta a Juan Solís” (un texto inédito). En *Religiosidad Popular en España*, vol. II. San Lorenzo del Escorial: EDES, 1997, p. 1017

¹⁸ Este texto es muy probable que lo escribiera durante sus últimos años en Bilbao, posiblemente antes de marzo de 1890, pues en ese mes murió Vicente Arana, y Unamuno se refiere a él aquí en términos que dan a entender que aún estaba vivo.

¹⁹ Laureano Robles data su redacción en 1887 basándose en su relación con el artículo “Carlistas y liberales”, publicado en *Revista de Vizcaya* 15-VII-1887. Sin embargo, Ereño Altuna ha establecido su datación en 1890, aduciendo que en este manuscrito “se puede leer: ‘Ha venido Cánovas, y hoy que ya no se le teme, nadie aquí se ha ocupado de él, le han mirado y han pasado de largo’. Pues bien, se está refiriendo Unamuno a la visita que Cánovas hizo a Bilbao con motivo de la botadura, el 30 de agosto, del crucero *María Teresa*.” EREÑO ALTUNA, José Antonio. Bibliografía de Unamuno. 1879-1900, *Letras de Deusto*. julio-septiembre 2007, nº 116, vol. 37, p. 218.

ANEXO VII

CUADERNOS DE NOTAS

- *Cuaderno V.* 1881-83?²⁰ CMU, caja 63/4. RIVERO GÓMEZ, Miguel Ángel. *Cuaderno V.* Notas del joven estudiante Unamuno en Madrid: un texto inédito. CCU, XLV, 179-206.

- *Notas entre Madrid y Bilbao.* 1884-85?²¹ CMU, caja 63/25. GIORGI, Giulia. *Edición y estudio de las Notas entre Bilbao y Madrid, un cuadernillo autógrafo de Miguel de Unamuno.* Trabajo de Grado, Università degli Studi di Ferrara, 2006, pp. 31-63.

- *Cuaderno XVII.* 1885.²² CMU, caja 67/112. RIVERO GÓMEZ, Miguel Ángel. *Cuaderno XVII.* Un texto inédito del joven Unamuno. *Letras de Deusto*, enero-marzo 2006, vol. 36, nº 110, pp. 237-282.

²⁰ Este texto plantea ciertas dificultades a la hora de su datación, pero que podemos resolver de forma aproximada. En primer lugar, debemos dividir el cuaderno en dos partes, con su ecuador en la p. 31, donde, además de registrarse un cambio en la grafía, hace Unamuno una significativa confesión: “Cuando escribí lo que antecede estaba sin duda ebrio, ebrio de alcohol metafísico. ¡Cuánta forma! Es gracioso, y me río del que lo escribió, que era un yo que pasó.” (CV, 31) Esta primera parte, compuesta por unas cartas ficticias en torno a la muerte y por unas reflexiones filosóficas escritas desde una perspectiva escolástica, podemos ubicarla en sus primeros años de estudiante en Madrid, en torno a 1881, pues parecen propias de un estudiante universitario de Filosofía y Letras en los comienzos de su formación. Además, Unamuno da visos aquí de permanecer fiel a la fe católica. En cuanto a la segunda parte del cuaderno, no ofrece señales relativas a una postura heterodoxa en el joven estudiante, que tuvo su primera gran crisis de fe en febrero de 1883. De hecho, contiene una defensa de Jesucristo (CV, 47), lo que nos hace sospechar que el final de la redacción del cuaderno no rebasa esa fecha. Así pues, la datación de este cuaderno podemos situarla entre 1881 y 1883.

²¹ La datación de este cuaderno plantea todavía más problemas, pues fue redactado en varios momentos, como advierte el propio Unamuno en la contraportada: “En este cuadernillo he ido copiando notas e impresiones escritas en distinto tiempo y con distinto humor; unas aquí en Bilbao y otras en Madrid”. Sin embargo, siguiendo ciertas pistas podemos obtener una datación aproximada, empezando por el momento en que escribe: “Estas son notas que escribí en Madrid y hoy las recojo...” (NMB, 11) Según esta nota, Unamuno inició la redacción de este cuaderno durante su último año en Madrid, en 1884. A esta etapa pertenecería la redacción del cuaderno hasta la página 11. En adelante, escribe ya desde Bilbao, aún en 1884 probablemente, pues escribe más adelante: “Recorriendo estos cuadernillos y en ellos mis escritos de hace tres o cuatro años suelo hallar largas invocaciones al país vasco...” (NMB, 37) Se refiere al *Cuaderno para uso de quien sepa usarlo*, fechado en 1880 y escrito en Bilbao. Además, en esta misma página anota: “luego de mi primer viaje a Guernica, hará de esto unos dos años según creo, escribí una hinchada y altisonante invocación al Árbol de Guernica”. Se refiere al texto “Al pie del árbol santo”, fechado el 23-XI-1882, por lo que este momento de la redacción del cuaderno se situaría en 1884. Más adelante, se advierte una detención y reanudación del cuaderno, que el propio Unamuno matiza: “Registrando papeles viejos di hace días con estas notas escritas si la memoria no me engaña el último año que pasé en Madrid.” (NMB, 41). Aquí Unamuno genera cierta confusión, pues entiende que todo lo anterior lo ha escrito en Madrid, cuando a partir de la página 11 la redacción la hizo desde Bilbao. Por otra parte, en esta reanudación podemos sospechar que estamos en 1885, pues ese año dio lecciones a particulares y en el Colegio de San Antonio, y anota aquí: “tengo sueño y aún no he estudiado la lección para mañana.” (NMB, 41) En suma, según los datos deducidos, todo parece indicar que la advertencia de la página 0 está escrita en Bilbao, una vez redactada buena parte del cuaderno; las notas entre las páginas 1 y 11, en Madrid, en 1884; y desde la página 11 en adelante, en Bilbao, entre 1884 y 1885.

- *Cuaderno XXIII*. 1885-86.²³ CMU, caja 63/27. RIVERO GÓMEZ, Miguel Ángel. *Cuaderno XXIII*. Una aproximación al germen del pensamiento unamuniano. CCU, XL, 79-151.

- *Apuntes de Filosofía I*. 1885-86?²⁴ CMU, caja 68/19. ROBLES, Laureano. Edición del texto inédito de Unamuno: *Notas de Filosofía, I*. En *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra III* (edición de Ana Chaguaceda). Salamanca: Universidad de Salamanca, 2008, pp. 259-291.

- *Filosofía Lógica*. 1886.²⁵ CMU, caja 68/12.

- *Cuaderno XXVI*. 1887-88.²⁶ CMU, caja 67/108. RIVERO GÓMEZ, Miguel Ángel. *Cuaderno XXVI*. Notas íntimas y reflexiones políticas del joven Unamuno -un texto inédito-. CCU, XLII, 189-221.

- *Crítica de las pruebas de la existencia de Dios*. 1888?²⁷ CMU, caja 69/1. UNAMUNO, Miguel de. *Crítica de las pruebas de la existencia de Dios* (edición y notas

²² El comienzo de este cuaderno lo hemos estimado a principios de 1885, puesto que en las primeras páginas Unamuno nos remite a su experiencia docente en el Colegio de San Antonio de Bilbao, donde ese mismo año empezó a trabajar como profesor. Suponemos que la redacción del cuaderno se prolonga a lo largo de 1885, sin que podamos ser más precisos, pues no contamos con pruebas que así lo ratifiquen, salvo que el siguiente de los cuadernos numerados que se conservan, el *Cuaderno XXIII*, lo empieza a redactar precisamente a finales de 1885.

²³ A diferencia del resto de cuadernos, la datación de este no plantea problemas pues se registran dos fechas en el mismo: “Guernica, 4 Enero, 1886” (CXXIII, 29) y “En Guernica, 5 Enero 1886” (CXXIII, 32). Esta datación queda confirmada con el borrador del artículo “Evolución y revolución” (CXXIII, 57-68), que fue publicado el 21-III-1886 en *El Noticiero Bilbaino*. Por tanto, el comienzo de la redacción, dadas las 29 páginas que anteceden a la primera fecha citada, podemos ubicarlo a finales de 1885, sin que podamos ser más precisos en ello. En cuanto a la culminación del cuaderno, podemos estimarla entre mayo y junio de 1886, pues muy cerca del final hace alusión a la irrupción de la primavera: “En estas tardes hermosas, claras y tibias de primavera...” (CXXIII, 75)

²⁴ Partiendo de la posibilidad de que este cuaderno sea el borrador de *Filosofía Lógica* (1886), pues diversos fragmentos se repiten en uno y otro cuaderno, podemos establecer su datación antes de 1886, sin que podamos ser más precisos.

²⁵ Es la fecha que aparece en la contraportada del cuaderno.

²⁶ La datación de este cuaderno no plantea problemas, puesto que aparecen tres fechas precisas: “3 enero 1888” (CXXVI, 30) y “4 enero” (CXXVI, 31), y “27 Febrero, 1888” (CXXVI, 39). Establecemos, pues, su datación entre finales de 1887 y principios de 1888.

²⁷ Este cuaderno no contiene ninguna marca relativa a su datación. Laureano Robles lo fecha en torno a noviembre de 1888 y ubica su redacción en Madrid. Se basa para ello en la íntima relación del texto con el programa presentado por Unamuno en 1888 para las oposiciones a la cátedra de Metafísica de la Universidad de Valladolid, donde la lección 56 está dedicada a la “Crítica de la prueba ontológica de la existencia de Dios”, y en que dichas oposiciones tuvieron lugar en Madrid en noviembre de 1888. Por

de Laureano Robles). *Limbo* (suplemento de *Teorema*, vol. XVIII/2), 1999, nº 8, pp. 15-23.

- *Cuaderno sin título*. 1890-1891?²⁸ CMU, caja 63/26.

- *Cuaderno XXXI*. 1890-1891?²⁹ CMU, caja 67/111.

- *Filosofía II*. 1891-92.³⁰ CMU, caja 68/18. FIORASO, Nazareno. *Il giovane Unamuno. Genesi e maturazione del suo pensiero filosofico. Con un testo inedito di Unamuno*. Milano: Mimesis, 2008, pp. 238-297.

nuestra parte, siguiendo la lógica discursiva del problema de la existencia de Dios en los textos del joven Unamuno, entendemos que el texto bien puede ser ubicado en torno a esa fecha.

²⁸ Basamos esta datación en diferentes pistas que nos ofrece el cuaderno. En primer lugar, este registra una sola fecha: “Hoy (13 de Febrero) me escribe que sale de paseo con su tío.” (CST, 14-15). Se refiere a su novia, Concha Lizárraga, y es muy posible que el año sea 1890, si vinculamos este dato con otro que nos ofrece una carta a Pedro Múgica del 6-V-1890, en la que dice acerca de Concha: “ahora está en Tudela acompañando a un tío que quedó huérfano con 5 niños pequeños.” EPM, 99. En segundo lugar, alude en el texto a los difuntos Julián Gayarre y Giorgio Ronconi (CST, 26), que murieron el 2 y el 8 de enero de 1890, respectivamente, por lo que la redacción de esta parte del cuaderno debe ser de 1890 en adelante. En tercer lugar, dedica también unas notas críticas a Julio Guiard (CST, 26-30), el contrincante que resultó vencedor en las primeras oposiciones a que concursó Unamuno, en 1888, y con el cual coincidió dando clases durante el curso 1890-91 en el Instituto Vizcaíno de Bilbao. Además, Julio Guiard murió a finales de 1891, dedicándole Unamuno un artículo en *El Nervión*, el 22-XII-1891. Estando vivo Julio Guiard, no se hubiese referido a él en términos tan críticos como lo hace en este cuaderno, por lo que este momento de la redacción tiene que ser anterior a diciembre de 1891. En cuarto lugar, también alude aquí Unamuno a unas elecciones a Cortes (CST, 46) que tuvieron lugar en 1891. Por último, al final del cuaderno menciona la obra de Henry George *Progress and Poverty* (CST, 65), que adquirió estando en Bilbao en una edición de 1890, por lo que el cuaderno debe ser necesariamente posterior. En suma, todos estos datos situarían la datación del cuaderno entre comienzos de 1890 y 1891.

²⁹ La datación de este cuaderno tampoco es fácil, pero podemos seguir varias pistas. Primero, hemos de tener en cuenta que de los cuadernos numerados que se conservan, el inmediatamente anterior es el *Cuaderno XXVI*, fechado en 1887-88, y no debieron transcurrir demasiados años para que emprendiese la redacción de este. Precizando algo más la datación, al final del cuaderno (CXXXI, 58-59), Unamuno hace alusión a una revuelta minera en Vizcaya, que tuvo lugar en mayo de 1890, y deja ver que está en Bilbao: “de aquí, de Vizcaya” (CXXXI, 59). Esto implica que no se había trasladado aún a Salamanca, lo que situaría este momento de la redacción después de mayo de 1890 y antes de septiembre de 1891.

³⁰ Establecemos la datación de este cuaderno entre finales de 1891 y 1892 basándonos en diferentes datos. En primer lugar, las reflexiones sobre la enseñanza que realiza al comienzo del cuaderno (pp. 3-4) parecen obra de alguien que es ya catedrático, que repasa su educación y se replantea desde ahí su papel de educador, pues habla de la “responsabilidad social del catedrático”, es decir, la suya desde septiembre de 1891. En segundo lugar, hace una alusión a Julio Guiard (p. 4) en la que se entiende que éste aún está vivo y, en tanto que murió en diciembre de 1891, el inicio de redacción del cuaderno debe ser anterior a esa fecha. En tercer lugar, hace referencia también a la serie de artículos titulada “Tiempos Medios” (p. 25), compuesta por nueve artículos publicados en *El Nervión* entre el 24 de enero y el 2 de mayo de 1892, por lo que este momento del cuaderno ha de ser necesariamente posterior a esta última fecha.

TESIS DOCTORAL:

EL JOVEN MIGUEL DE UNAMUNO. VIDA, OBRA, PENSAMIENTO (1864-1892).

BIBLIOGRAFÍA DE UNAMUNO

1) OBRAS COMPLETAS

- UNAMUNO, Miguel de. *Obras Completas*, IX vols (edición de Manuel García Blanco). Madrid: Escelicer, 1966-1971.
- *Obras Completas*, X vols. (edición de Ricardo Senabre). Madrid: Turner, 1995-2009.

2) RECOPIACIONES DE CARTAS.

- BILBAO, Jon. Archivo epistolar. Tres cartas de Unamuno sobre el habla de Bilbao y los “Maketos” de Vizcaya. *Boletín del Instituto Americano de Estudios Vascos*, abril-junio 1955, nº 21, vol. 6, pp. 65-79.
- COROMINAS, Joan. Correspondance entre Miguel de Unamuno et Pere Corominas. *Bulletin Hispanique*, 1959, nº 4, vol. 61, pp. 386-436.
- Correspondance entre Miguel de Unamuno et Pere Corominas. *Bulletin Hispanique*, 1960, nº 1, vol. 62, pp. 43-66.
- GÓMEZ MOLLEDA, Dolores. *Unamuno “agitador de espíritus” y Giner de los Ríos*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1976.
- *El socialismo español y los intelectuales. Cartas de Líderes del Movimiento Obrero a Miguel de Unamuno*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1980.
- GRANJA PASCUAL, José Javier. Dos cartas de Antonio de Trueba a Miguel de Unamuno. *Letras de Deusto*, septiembre-diciembre 1984, nº 30, vol. 14, pp. 163-167.
- ROBLES CARCEDO, Laureano. Unamuno y las pruebas de la existencia de Dios: “Carta a Juan Solís” (un texto inédito). En *Religiosidad Popular en España*, vol. II. San Lorenzo del Escorial: EDES, 1997, pp. 1003-1034.
- TARÍN IGLESIAS, José. *Unamuno y sus amigos catalanes. (Historia de una amistad)*. Barcelona: Peñíscola, 1966.
- TELLECHEA IDÍGORAS, José Ignacio. Cartas a Miguel de Unamuno de Telésforo de Aranzadi, Resurrección María de Azkue, Justo Gárate y Angel Apraiz. *Revista Internacional de los Estudios Vascos*, julio-diciembre 1987, nº 2, vol. 32, pp. 317-362.

- UNAMUNO, Miguel de y MARAGALL, Juan. *Epistolario y escritos complementarios*. Barcelona: Edimar, 1951.
- UNAMUNO, Miguel de y ZULUETA, Luis. *Cartas 1903-1933* (recopilación, prólogo y notas de Carmen Zulueta). Madrid: Aguilar, 1972.
- UNAMUNO, Miguel de. *Cartas inéditas de Miguel de Unamuno* (recopilación y prólogo de Sergio Fernández Larrain). Santiago de Chile: Zig-Zag, 1966.
- *Epistolario inédito*, 2 vols. (edición de Laureano Robles). Madrid: Espasa-Calpe, 1991.
- *Epistolario americano (1890-1936)* (edición, introducción y notas de Laureano Robles). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1996.
- V. V. A. A. *Epistolario a Clarín* (prólogo y notas de Adolfo Alas). Madrid: Escorial, 1941.
- V. V. A. A. *Cartas Íntimas. Epistolario entre Miguel de Unamuno y los hermanos Gutiérrez Abascal* (recopilación, introducción y notas de Javier González Durana). Bilbao: Eguzki, 1986.

3) RECOPIACIONES DE ARTÍCULOS.

- BUSTOS TOVAR, Eugenio de. Sobre el socialismo de Unamuno. Los antecedentes. Datos hasta 1892. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 1976, nº 24, pp. 187-248.
- EREÑO ALTUNA, José Antonio. “Tiempos antiguos” y “Tiempos nuevos” (1891-1892) de Unamuno, o la primera redacción de *Recuerdos de niñez y mocedad* (1908). *Letras de Deusto*, enero-marzo 1999, nº 82, vol. 29, pp. 239-275.
- RABATÉ, Jean-Claude. Miguel de Unamuno, publicista socialista en la prensa de Salamanca. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 1997, nº 32, pp. 239-298.
- UNAMUNO, Miguel de. La mia visione di Firenze (1889). En *Impressioni italiane di scrittori spagnoli (1860-1910)* (edición de Gilberto Beccari). Lanciano: R. Carabba, 1913, pp. 91-96.
- *Escritos socialistas. Artículos inéditos sobre el socialismo, 1894-1922* (edición e introducción de Pedro Ribas). Madrid: Ayuso, 1976.
- *Ensueño de una patria. Periodismo republicano 1931-1936* (edición y prólogo de Victor Ouimette). Valencia: Pre-Textos, 1984.
- *Política y Filosofía. Artículos recuperados (1886-1924)* (edición de Diego Núñez y Pedro Ribas). Madrid: Fundación Banco Exterior, 1992.

- *La unión constituye la fuerza* (edición e introducción de José Antonio Ereño Altuna). Bilbao: Ikur, 1994.
- *Prensa de juventud* (edición de Elías Amézaga). Madrid: Compañía Literaria, 1995.
- *Unamuno y el socialismo. Artículos recuperados (1886-1928)* (edición de Diego Núñez y Pedro Ribas). Granada: De Guante Blanco / Comares, 1997.
- *Escritos bilbainos (1879-1894)* (introducción y edición de José Antonio Ereño Altuna y Ana Isasi Saset). Bilbao: Ikur, 1999.
- URRUTIA LEÓN, Manuel María. Un nuevo seudónimo de Unamuno: Héteros. *Letras de Deusto*, julio-septiembre 2000, nº 88, vol. 30, pp. 219-262.

4) MANUSCRITOS INÉDITOS

- Que es el amor? Lo ignoraba. CMU, caja 67/33.
- Carta de José Gortázar a Miguel de Unamuno (10-X-1882). CMU, caja 65/61.
- Carta de la Congregación de la Inmaculada Concepción y San Luis Gonzaga (1879). CMU, 3.1.1.2/5.
- Carta de la Sociedad El Sitio (25-I-1884). CMU, 3.1.1.2/9.
- Carta de la Sociedad El Sitio (22-V-1886). CMU, 3.1.1.2/8.
- Carta de la Sociedad El Sitio (21-XII-1887). CMU, 3.1.1.2/6.
- Carta del Ayuntamiento de Guernica (11-VIII- 1888). CMU, 3.1.1.2/7.
- Diccionario Etimológico de la Lengua Bascongada, 2 vols. CMU, caja 70/79.
- Cuadernillos “Notas etimológicas del vasco”. CMU, caja 71/1.
- Cuadernillo con vocabulario de términos vascos. CMU, caja 71/2.
- Diccionario vasco-castellano. CMU, caja 71/6.
- Diccionario Analítico-Etimológico de la Lengua Euscara (letra A). CMU, 75/144.
- El Custión de Galabasa y Somorrostro. CMU, caja 75/56.
- Cuadernillo de notas variadas. CMU, caja 77/74.
- Notas entre Madrid y Bilbao. CMU, caja 63/25.
- Filosofía Lógica. CMU, caja 68/12.
- Programa de Psicología, Lógica y Ética. CMU, caja 68/13.
- El derecho y la fuerza. CMU, caja 66/35.
- Cuaderno sin título. CMU, caja 63/26.
- Cuaderno XXXI. CMU, caja 67/111.
- Listas de Socios de la Sociedad El Sitio (1879-1936). Archivo Histórico Nacional - Salamanca-. Sección Guerra Civil. PS Bilbao, caja 0235, expediente 002.

- Carta de Miguel de Unamuno a la Sociedad El Sitio (14-III-1936). Archivo Histórico Nacional -Salamanca-. Sección Guerra Civil. PS Bilbao, caja 0150, expediente 003.

5) OTROS TEXTOS UTILIZADOS

- EREÑO ALTUNA, José Antonio. Cronología y programas de las oposiciones de Unamuno. *Letras de Deusto*, enero-marzo 2001, nº 90, vol. 31, pp. 187-242.

-- Unamuno opositor. Un nuevo programa desconocido de gramática latina y castellana (1888). *Letras de Deusto*, enero-marzo 2003, nº 98, vol. 33, pp. 83-92.

- RIVERO GÓMEZ, Miguel Ángel. *Cuaderno XXIII*. Una aproximación al germen del pensamiento unamuniano. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 2005, nº 40, pp. 79-151.

-- *Cuaderno XVII*. Un texto inédito del joven Unamuno. *Letras de Deusto*, enero-marzo 2006, nº 110, vol. 36, pp. 237-282.

-- *Cuaderno XXVI*. Notas íntimas y reflexiones políticas del joven Unamuno -Un texto inédito-. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 2006, nº 42-2, pp. 189-221.

-- *Cuaderno V*. Notas del joven estudiante Unamuno en Madrid -Un texto inédito-. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 2008, nº 43-1, pp. 179-206.

- UNAMUNO, Miguel de. *Cuentos*, 2 vols (edición y prólogo de Eleanor Krane Paucker). Madrid: Minotauro, 1961.

-- *El espejo de la muerte y otros relatos novelescos* (edición de Manuel García Blanco). Barcelona: Juventud, 1966.

-- Gabon abestia. En ONAINDIA, Aita. *Milla euskal olerki eder*, vol. II. Bilbao: La gran enciclopedia vasca, 1976, pp. 675-676.

-- *Gramática y Glosario del Poema del Cid: contribución al estudio de los orígenes de la Lengua Española*. Madrid: Espasa-Calpe, 1977.

-- Programas de oposiciones a cátedras. En *Expediente Administrativo de Miguel de Unamuno, 1864-1936*, vol. II. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, 1982, pp. 33-305.

-- *Niebla* (edición, estudio y notas de Francisco Fernández Turienzo). Madrid: Alhambra, 1986.

-- *Relatos novelescos*. Madrid: Juventud, 1989.

-- *Nuevo Mundo* (edición, introducción y notas de Laureano Robles). Madrid: Trotta, 1994.

- *En torno al casticismo* (introducción de Jon Juaristi). Madrid: Biblioteca Nueva, 1996.
- *Del sentimiento trágico de la vida* (introducción de Pedro Cerezo Galán). Barcelona: Óptima, 1997.
- *Cuentos de mí mismo* (selección e introducción de Jesús Gálvez Yagüe). Madrid: Libros Clan, 1997.
- *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca* (estudio introductorio, edición y notas de José Antonio Ereño Altuna). Bilbao: Beitia, 1997.
- *Escritos inéditos sobre Euskadi* (edición y notas de Laureano Robles). Bilbao: Ayuntamiento de Bilbao, 1998.
- *Mi bochito* (prólogos de Angel M^a Ortiz Alfau y Manuel García Blanco). Bilbao: El Tilo, 1998.
- Crítica de las pruebas de la existencia de Dios (edición y notas de Laureano Robles). *Limbo* (suplemento de *Teorema*, vol. XVIII/2), 1999, nº 8, pp. 15-23.
- Espíritu de la raza vasca (edición de Roberto Pérez). En *La tribuna de "El Sitio". 125 años de expresión libre en Bilbao (1875-2000)*. Bilbao: Line Grafic, 2001, pp. 37-64.
- *En torno al casticismo* (edición de Jean-Claude). Madrid: Cátedra, 2005.
- *Meditaciones evangélicas* (edición e introducción de Paolo Tanganelli). Salamanca: Diputación de Salamanca, 2006.
- *Cuadernos de juventud* (edición, introducción y notas de Miguel Ángel Rivero Gómez). Proyecto de investigación de la Beca Unamuno, Universidad de Salamanca, 2009.

BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA Y DE CONSULTA.

- ABAD, Francisco. Unamuno y el positivismo en lingüística. En *Volumen Homenaje Cincuentenario Miguel de Unamuno* (edición de Dolores Gómez Molleda). Salamanca: Casa-Museo Unamuno, 1986, pp. 325-339.
- ABELLÁN, José Luis. *Miguel de Unamuno a la luz de la psicología*. Madrid: Tecnos, 1964.
- *Visión de España en la generación del 98*. Madrid: Emesa, 1968.
- Claves del 98. Un acercamiento a su significación. En *Sociedad, política y cultura en la España de los siglos XIX y XX* (edición de Manuel Tuñón de Lara). Madrid: 1973, pp. 151-172.

- *Historia Crítica del Pensamiento Español*, 7 vols. Madrid: Espasa-Calpe, 1984-89.
- *Historia del pensamiento español de Séneca a nuestros días*. Madrid: Espasa-Calpe, 1998.
- El impacto positivista en el pensamiento de Unamuno. En *El 98 cien años después*. Madrid: Aldebarán, 1999, pp. 35-77.
- *El Ateneo de Madrid*. Madrid: La Librería, 2006.
- ALBA ALARCOS, Ángel. La presencia de Unamuno en Alcalá. En *Miguel de Unamuno y el padre Lecanda*. Madrid: Institución de Estudios Complutenses, 1995, pp. 89-104.
- ALBERICH, José. Sobre el positivismo de Unamuno. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 1959, nº 9, pp. 61-75.
- ALDEKOA, Iñaki. *Historia de la literatura vasca*. Donostia: Erein, 2004.
- ALONSO-CASTRILLO, Álvaro. El pensamiento político de Miguel de Unamuno. En *Pensamiento y Letras en la España del siglo XX*. Nashville: Vanderbilt University Press, 1966, pp. 13-19.
- ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano. *Experiencia y sistema. Introducción al pensamiento de Hegel*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1978.
- Planteamiento ontológico del primer Unamuno. En *Volumen Homenaje Cincuentenario de Miguel de Unamuno* (edición de Dolores Gómez Molleda). Salamanca: Casa Museo Unamuno, 1986, pp. 523-540.
- La tradición y el hecho vivo en el primer Unamuno. En *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno* (edición de Dolores Gómez Molleda). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1989, pp. 219-233.
- AMÉZAGA, Elías. Unamuno antipartidista. *Letras de Deusto*, julio-diciembre 1977, nº 14, vol. 7, pp. 173-178.
- *Del 98 vasco*. Bilbao: Beitia, 1998.
- *Los vascos y la generación del 98*. Bilbao: Bilbao Bizkaia Kutxa, 1998.
- AMIEL, Frédéric. *Diario Íntimo* (traducción de Clara Campoamor). Buenos Aires: Losada, 1949.
- ANDRÉS MARCOS, Luis. Presupuestos fundamentales para una lectura filosófica de la obra de Miguel de Unamuno. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 1994, nº 29, pp. 91-109.
- AQUESOLO, Lino de. Dos notas autobiográficas de Resurrección M^a de Azkue. *Boletín de la Real Sociedad Vascongada de los Amigos del País*, 1965, pp. 35-63.

- Con Unamuno fueron cinco los concursantes a la cátedra de vascuence que ganó Azcue. *Boletín de la Real Sociedad Vascongada de los Amigos del País*, 1968, pp. 105-107.
- ARANA, Vicente. *Los últimos íberos: leyendas de Euskaria*. Madrid: Fernando Fe, 1882.
- *Leyendas del Norte*. Vitoria: Imprenta de La Ilustración, 1890. CMU, u-3465.
- ARANA, Sabino. *Obras Completas*. Buenos Aires: Ed. Sabindiar-Batza, 1965.
- ARANGUREN, José Luis. Sobre el talante religioso de Miguel de Unamuno. En *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1998, pp. 179-196.
- ARAQUISTAIN, Juan Venancio de. *Tradiciones vasco-cántabras*. Tolosa: Ed. Provincial Vizcaína, 1866.
- ARCO LÓPEZ, Valentín. Para la historia de España. Unamuno, o la memoria de un liberal sin disciplina de partido. *Studia Histórica*, 1990, vol. VIII, pp. 89-119.
- ARDIGÓ, Roberto. *Opere philosophiche*, 6 vols. Mantova: Luigi Colli editore, 1882. CMU, u/dm-902/907.
- AREILZA, Enrique de. *Epistolario* (introducción y notas de José María de Areilza). Bilbao: El cofre del Bilbaíno, 1964.
- AREILZA, José María de. Una anécdota pictórica. Iñigo de Loyola y Miguel de Unamuno. *La Estafeta Literaria*, 15-XII-1944, nº 18.
- *Tres batallas por Bilbao y otras páginas*. Bilbao: El Tilo, 1997.
- ARRIAGA, Emiliano de. *Lexicón etimológico, naturalista y popular del bilbaíno neto*. Bilbao: Sebastián de Amorrortu, 1896.
- *El Bilbao anecdótico de la segunda mitad del siglo XIX*. Bilbao: Ellacuría, 1961.
- ARZADUN, Juan. Miguel de Unamuno, íntimo. Al margen de sus cartas. *Sur*, septiembre 1944, nº 119, pp. 106-112.
- AUB, Max. Retrato de Unamuno para uso de principiantes. En *Pruebas*. Madrid: Ciencia Nueva, 1967, pp. 187-202.
- AUERBACH, Berthold. *Narraciones populares de la Selva Negra* (traducción de A. Fernández Merino). Barcelona: Francisco Pérez, 1883.
- AUERBACH, Erich. *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental* (traducción de Ignacio Villanueva y Eugenio Ímaz). México: FCE, 1983.
- AYALA, Francisco. El arte de novelar en Unamuno. *La Torre*, julio-diciembre 1961, nº 9, pp. 329-359.

- El concepto de realismo y naturalismo en España. En *Realismo y naturalismo en España en la segunda mitad del siglo XIX*. Barcelona: Anthropos, 1988, pp. 208-211.
- AZAOLA, José Miguel de. *Unamuno y su primer confesor*. Bilbao: Junta de Cultura de Vizcaya, 1959.
- Bilbao y el mar en la vida y en la obra de Unamuno. En *Unamuno y Bilbao. El centenario del nacimiento de Unamuno*. Bilbao: Junta de Cultura de Vizcaya, 1967, pp. 137-190.
- *Vasconia y su destino*, 3 vols. Madrid: Revista de Occidente, 1976.
- Las tres guerras civiles de Unamuno. *Cuenta y Razón*, diciembre 1986, nº 25, pp. 29-40.
- AZNAR SOLER, Manuel. El modernismo del Valle-Inclán joven (1888-1905). En *En el 98 (Los nuevos escritores)*. Madrid: Visor y Fundación Duques de Soria, 1997, pp. 67-83.
- AZORÍN, José Martínez Ruiz. *La generación del 98*. Salamanca: Anaya, 1969.
- BALCÁZAR Y SABARIEGOS, José. ¡Salve, maestro! *El Adelanto* -Suplemento extraordinario-, 29-IX-1934, p. 17.
- *Memorias de un estudiante de Salamanca*. Madrid: Librería de Enrique Prieto, 1935.
- BALMES, Jaime. *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, 2 vols. París: Librería de A. Bouret y Morel, 1849. CMU, u-194/195.
- *Curso de Filosofía Elemental*. París: Librería de A. Bouret y Morel, 1849. CMU, u-189.
- *Filosofía Fundamental*, 2 vols. París: Librería de Rosa, Bouret y Cía, 1851. CMU, u-190/191.
- *El Criterio*. París: J. Claye y Cía, 1851. CMU, u-192.
- *Cartas de un escéptico en materia de religión*. París: Librería de Rosa y Bouret, 1853. CMU, u-193.
- BAROJA, Pío. *Divagaciones apasionadas*. Madrid: Caro Raggio, 1985.
- BARQUERO GOYANES, Mariano. *El cuento español en el siglo XIX*. Madrid: CSIC, Patronato Menéndez Pelayo e Instituto Miguel de Cervantes, 1949.
- BASAS, Manuel. Resurrección M. de Azcue consiguió la primera cátedra de euskera en pugna con Unamuno. *El Correo Español-El Pueblo Vasco*, 5-VI-1988.
- BASDEKIS, Demetrios. El populismo del primer Unamuno. En *La crisis de fin de siglo: ideología y literatura*. Barcelona: Ariel, 1975, pp. 242-251.

- BASTERRA, Ramón de. *Bilbao, Hércules niño*. Bilbao: El Tilo, 1998.
- BASTONS, Carles. Calas a la enseñanza española a fin de siglo: Unamuno, tradición y modernidad. En *Tu mano es mi destino* (edición de Cirilo Flórez). Salamanca: Universidad de Salamanca, 2000, pp. 37-46.
- BELLAMY, Edward. *Looking backward: 2000-1887*. New York: The Modern Library, 1951.
- BEYRIE, Jacques. A propósito del naturalismo: problemas de terminología y de perspectiva literaria en la segunda mitad del siglo XIX. *Realismo y naturalismo en España en la segunda mitad del siglo XIX*. Barcelona: Anthropos, 1988, pp. 33-46.
- BILBAO, Jon. *Eusko-Bibliographia*, 3 vols. Bilbao: Universidad del País Vasco, 1985-1987.
- BLANCO AGUINAGA, Carlos. El socialismo de Unamuno: 1894-1897. *Revista de Occidente*, agosto 1966, nº 41, pp. 166-184.
- *Juventud del 98*. Madrid: Taurus, 1997.
- *El Unamuno contemplativo*. Barcelona: Laia, 1975.
- BLOCH, Ernst. *El pensamiento de Hegel* (traducción de Wenceslao Roces). México: FCE, 1949.
- BLY, Peter A. Benito Pérez Galdós: noventayochista desencantado antes del 98. En *El camino hacia el 98 (Los escritores de la Restauración y la crisis del fin de siglo)*. Madrid: Visor Libros y Fundación Duques de Soria, 1998, pp. 117-138
- CAAMAÑO, Juan Manuel. Paz en la guerra. El “Episodio Nacional” de Miguel de Unamuno. En *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, enero-diciembre 2008, nº 84, pp. 275-294.
- CACHO VIU, Vicente. Crisis del positivismo, derrota de 1898 y morales colectivas. En *Vísperas del 98. Orígenes y antecedentes de la crisis del 98* (edición de Juan Pablo Fusi y Antonio Niño). Madrid: Biblioteca Nueva, 1997, pp. 221-235.
- CAMINERO, Juventino. Vicisitudes del “yo” en la obra de Unamuno. *Letras de Deusto*, Julio-Septiembre 1998, nº 80, vol. 28, pp.89-115.
- CAMPANELLA, Tomasso. *Metafísica* (a cura di Giovanni di Napoli), 3 vols. Bologna: Zanichelli, 1967.
- CAREAGA, Adolfo. Unamuno y la lengua vasca. *Cuadernos para el Diálogo*, diciembre 1965, nº 27, p. 23.
- CARO BAROJA, Julio. *Los vascos*. Madrid: Minotauro, 1958.
- CARPINTERO, Helio. *Historia de la psicología*, 2 vols. Valencia: Now Llibres, 1986.

- CASTILLO, Manuel del. Nueve lustros después. *El Adelanto* -Suplemento extraordinario-, 29-IX-1934, p. 17.
- CATALÁN, Diego. Tres Unamunos ante un capítulo del Quijote. En *Pensamiento y Letras en la España del siglo XX*. Nashville: Vanderbilt University Press, 1966, pp. 101-141.
- CEREZO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta, 1996.
- El liberalismo libertario del joven Unamuno. En *El joven Unamuno en su época*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1997, pp. 197-212.
- El 98 y la crisis de fin de siglo. En *La crisis española de fin de siglo y la generación del 98* (edición de Antonio Vilanova y Adolfo Sotelo Vázquez). Barcelona: Universitat de Barcelona, 1999, pp. 75-98.
- *El mal del siglo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003.
- CERVANTES, Miguel de. *El Ingenioso Hidalgo D. Quijote de la Mancha*, 4 vols. Madrid: Imp. Real, 1819. CMU, u-2657/2660.
- CHABRAN, Rafael. *The young Unamuno. His intellectual development in Positivism and Darwinism (1880-1884)*. Tesis Doctoral, Universidad de California -San Diego-, 1983.
- El joven Unamuno. Los años madrileños (1880-1884). *Anuario del Departamento de Historia de la Filosofía II* -Universidad Autónoma de Madrid-, 1985-1986, pp. 29-40.
- Miguel de Unamuno: traductor de Herbert Spencer. En *Anuario del Departamento de Filosofía* -Universidad Autónoma de Madrid-, 1986-1988, pp. 33-43.
- Unamuno y la psicología moderna. *Arbor*, marzo 1998, nº 627, pp. 329-350.
- CLAVERÍA, Carlos. *Temas de Unamuno*. Madrid: Gredos, 1970.
- CLAVIJERO, Francisco Javier. *Historia antigua de Méjico sacada de los mejores historiadores españoles y de manuscritos... sobre la tierra, animales y habitantes de Méjico*. Méjico: Imprenta de Juan R. Navarro, 1853. CMU, u-1193.
- COLLADO, Jesús Antonio. *Unamuno y Kierkegaard. La existencia religiosa*. Madrid: Gredos, 1962.
- COMELLAS, José Luis. *Historia de España moderna y contemporánea*. Madrid: Rialp, 1999.
- CORCUERA ATIENZA, Javier. *La patria de los vascos. Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco (1876-1903)*. Madrid: Taurus, 2001.
- CORREA CALDERÓN, Evaristo. *Costumbristas españoles*, vol. I. Madrid: Aguilar, 1964.

- COSTA, Joaquín. *Oligarquía y caciquismo como la forma actual de gobierno en España*. Madrid: Impr. Hijos de M. G. Hernández, 1902.
- CROCE, Benedetto. *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general* (traducción de B. Croce corregida por José Sánchez Rojas y prólogo de Miguel de Unamuno). Madrid: Librería de Francisco Beltrán, 1912.
- CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel. La misión socrática de Unamuno. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 1952, nº 3, pp. 41-53.
- El valor permanente del Pensamiento Filosófico de Miguel de Unamuno. En *Unamuno a los cien años. Estudios y Discursos Salmantinos en su I Centenario*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1967, pp. 59-67.
- CURTIUS, Ernst Robert. Unamuno, “Excitator Hispaniae”. *Cuadernos Hispanoamericanos*, diciembre 1954, nº 60, vol. 21, pp. 248-264.
- CURTIUS, Georg. *Das verbum der griechischen sprache: seinem baue nach dargestellt*, 2 vols. Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1873-1880. CMU, u-1817-1818.
- *Grundzüge der griechischen etymologie*. Leipzig: Druck und Verlag von B.G. Teubner, 1879. CMU, u-1673.
- *Gramática griega elemental* (traducción de Enrique Soms y Castelín). Madrid: Ricardo Fé, 1887. CMU, u-5510.
- DANTE ALIGHIERI. *Divina Comedia* (edición de Ángel Chiclana). Madrid: Unidad Editorial, 1999.
- DELGADO CRIADO, Buenaventura. *Unamuno Educador*. Madrid: Magisterio Español, 1978.
- DESCARTES, René. *Oeuvres*. Paris: Charpentier, 1844. CMU, u-590.
- *Obras filosóficas* (traducción e introducción de Manuel de la Revilla), 2 vols. Madrid: Biblioteca-Perojo, [1878?]. CMU, u-860.
- DÍAZ GARCÍA, Elías. *Unamuno. Pensamiento político*. Madrid: Tecnos, 1965.
- *Revisión de Unamuno. Análisis crítico de su pensamiento político*. Madrid: Tecnos, 1968.
- DÍAZ-PETERSON, Rosendo. *Unamuno: el personaje en busca de sí mismo*. Madrid: Colección Nova Escolar, 1975.
- La visión del catecismo en la obra de Unamuno. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 1994, nº 29, pp. 13-21.
- DÍAZ-PLAJA, Guillermo. *Modernismo frente a noventa y ocho*. Madrid: Espasa-Cale, 1951.

- DIEZ, Ricardo. *El desarrollo estético de la novela de Unamuno*. Madrid: Playor, 1976.
- DONOSO CORTÉS, Juan. *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo considerados en sus principios fundamentales*. Barcelona: [s. n.], 1851. CMU, u-616.
- *Obras completas*, 2 vols. Madrid: BAC, 1946.
- EARLE, Peter G. El evolucionismo en el pensamiento de Unamuno. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 1964-1965, nº 14-15, pp. 19-28.
- ELIZALDE, Ignacio. *Miguel de Unamuno y su novelística*. Zarautz: Caja de Ahorros Provincial de Guipúzcoa: 1983.
- El naturalismo de Pérez Galdós. En *Realismo y naturalismo en España en la segunda mitad del siglo XIX*. Barcelona: Anthropos, 1988, pp. 469-481.
- EMPEL, Wido. Algunas observaciones sobre la técnica narrativa del Unamuno joven. En *El joven Unamuno en su época*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1997, pp. 243-254.
- ERCILLA Y ZÚÑIGA, Alonso de. *La Araucana*, 4 vols. Paris: Librerie de Cormon y Blanc, 1824. CMU, u-4063/4066.
- EREÑO ALTUNA, José Antonio. Remitidos polémicos. A propósito de la conferencia de Unamuno en El Sitio, el año 1886, “Orígenes de la Raza Vasca”. *Letras de Deusto*, octubre-diciembre 1994, nº 65, vol. 24, pp. 89-146.
- Unamuno folklorista, y lector-traductor de F. Arrese y de V. Iraola. *Letras de Deusto*, abril-junio 1995, nº 67, vol. 25, pp. 147-159.
- *De psicología de los pueblos y de folklore. Con motivo de tres textos desconocidos de Unamuno*. Bilbao: Ikur, 1995.
- Sobre una cuestión disputada: la fecha de “El custión de Galabasa”, de Unamuno. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 1995, nº 30, pp. 135-141.
- El padre de Unamuno no se suicidó. *Pérgola*, octubre 1996.
- El Unamuno de la Tesis (1884). Entre la ‘*Revue de Linguistique et de Philologie Comparée*’ y la ‘*Revista Euskara*’. *Letras de Deusto*, julio-septiembre 1998, nº 80, vol. 28, pp. 9-52.
- Dos importantes fuentes lingüístico-etnológicas de la tesis de Unamuno. En *Tu mano es mi destino* (edición de Cirilo Flórez). Salamanca: Universidad de Salamanca, 2000, pp. 133-141.

- El concurso a la Cátedra de vascuence del Instituto Vizcaíno (1887-1888). En *Bilbao. El espacio lingüístico. Simposio 700 aniversario*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2002, pp. 325-374.
- El combate socialista de Unamuno (Bilbao, 1890-1897), o la conciliación del sentimiento y la razón. En *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra II* (edición de Ana Chaguaceda). Salamanca: Universidad de Salamanca, 2005, pp. 15-33.
- *El pensamiento socialista de Unamuno en La lucha de clases (1894-1897)*. Bilbao: Beta, 2005.
- Bibliografía de Unamuno. 1879-1900. *Letras de Deusto*, julio-septiembre 2007, nº 116, vol. 37, pp. 209-253.
- ESCAMILLA VALERA, Ascensión. *Génesis de la concepción de intrahistoria en Miguel de Unamuno*. Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 1997.
- La mirada de Miguel de Unamuno desde su *Nuevo mundo*. En *Tu mano es mi destino* (edición de Cirilo Flórez). Salamanca: Universidad de Salamanca, 2000, pp. 143-151.
- ESLAVA GALÁN, Juan y ROJANO ORTEGA, Diego. *La España del 98. El fin de una Era*. Madrid: Edaf, 1997.
- FERNÁNDEZ GARCÍA, Eusebio. *Marxismo y positivismo en el socialismo español*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1981.
- FERNÁNDEZ, Pelayo H. *Bibliografía crítica de Miguel de Unamuno*. Madrid: José Porrúa Turanzas, 1976.
- FERNÁNDEZ TRESGUERRES, Alfonso. Unamuno con paisaje al fondo. En *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno* (edición de Dolores Gómez Molleda). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1989, pp. 463-468.
- FERNÁNDEZ TURIENZO, Francisco. *Unamuno, ansia de Dios y creación literaria*. Madrid: Alcalá, 1966.
- Unamuno, Menéndez Pelayo y la verdadera realidad histórica. En *Volumen Homenaje Cincuentenario Miguel de Unamuno* (edición de Dolores Gómez Molleda). Salamanca: Casa-Museo Unamuno, 1986, pp. 575-596.
- El sentimiento trágico de Unamuno: Historia del texto y dialéctica de la razón y la fe. En *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno* (edición de Dolores Gómez Molleda). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1989, pp. 291-315.
- FERRATER MORA, José. *Diccionario de filosofía*, IV vols. Barcelona: Ariel, 1994.
- *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*. Madrid: Alianza, 1985.

- FIGUEROA LÓPEZ, José Antonio. *Incidencia del paisaje en la filosofía de Unamuno*. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1988.
- FIORASO, Nazzareno. *El giovane Unamuno. Genesi e maturazione del suo pensiero filosofico*. Milano: Mimesis, 2008.
- FLÓREZ MIGUEL, Cirilo. Unamuno filósofo: poética versus lógica. En *Volumen Homenaje Cincuentenario Miguel de Unamuno* (edición de Dolores Gómez Molleda). Salamanca: Casa-Museo Unamuno, 1986, pp. 597-616.
- La filosofía unamuniana y las raíces del pensamiento español. En *Raíces y valores históricos del pensamiento español*. Sevilla: Fundación Fernando Rielo, 1990, pp. 43-58.
- La formación del discurso filosófico de Unamuno. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 1994, nº 29, pp. 23-42.
- Unamuno y Salamanca. *Salamanca. Revista de Estudios*, 1998, nº 41, pp. 15-32.
- Autobiografía, Filosofía y Escritura: el caso Unamuno. En *Philosophy and Literature. XX Congreso Mundial de Filosofía* (Boston, 1998). [en línea: www.bu.edu/wcp/Papers/Lite/LiteMigu.htm – Consulta: 12-V-2012]
- Dos filosofías del espíritu: Unamuno y Hegel. *Naturaleza y Gracia*, 2000, nº. 47, pp. 511-534.
- Unamuno, la Generación del 98 y la crisis de la filosofía en la Europa finisecular. En *Filosofía Hispánica Contemporánea: El 98* (edición de Roberto Albares, Antonio Heredia Soriano y Ricardo Piñero). Salamanca: Universidad de Salamanca, Fundación Gustavo Bueno y Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana, 2001, pp. 127-137.
- FORMENT GIRALT, Eudaldo. Aportaciones más significativas de Jaime Balmes. *Espíritu*, 1991, nº 103-104, vol. 40, pp. 51-64.
- FREUD, Sigmund. *El malestar en la cultura y otros ensayos* (traducción de Ramón Rey Ardid y Luis López Ballesteros). Madrid: Alianza, 1981.
- FUSI AIZPÚRUA, Juan Pablo. Unamuno y el País Vasco. En *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno* (edición de Dolores Gómez Molleda). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1989, pp. 41-49.
- *Política obrera en el País Vasco (1880-1923)*. Madrid: Turner, 1975.
- GARAGORRI, Paulino. El vasco Unamuno. *Revista de Occidente*, octubre 1964, nº 19, pp. 121-129.

- GÁRATE, Justo. Pasión y Sofismas en Unamuno. *Boletín del Instituto Americano de Estudios Vascos*, enero-marzo 1958, nº 32, vol. 9, pp. 56-58.
- GARCÍA BACCA, Juan David. Unamuno o la conciencia agónica. En *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*. Barcelona: Anthropos, 1990, pp. 83-148.
- GARCÍA BLANCO, Manuel. Unamuno y sus seudónimos. *Bulletin of Spanish Studies*, abril 1947, nº 94, vol. XXIV, pp. 125-132.
- *Don Miguel de Unamuno y la lengua española*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1952.
- *Don Miguel de Unamuno y sus poesías*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1954.
- *El mundo clásico de Miguel de Unamuno*. Madrid: Sociedad Española de Estudios Clásicos, 1960.
- *En torno a Unamuno*. Madrid: Taurus, 1965.
- Sobre la elaboración de la novela de Unamuno “Paz en la guerra”. *Revista Hispánica Moderna*, 1965, nº 1-4, pp. 142-158.
- GARCÍA CASANOVA, Juan Francisco. *Hegel y el republicanismo en la España del siglo XIX*. Granada: Universidad de Granada, 1982.
- El hegelianismo de la inédita Filosofía Lógica de Unamuno. *Anales del Seminario de Metafísica -Universidad Complutense de Madrid-*, 1993, nº 27, pp. 157-180.
- GARCÍA JAMBRINA, Luis. Los antecedentes unamunianos de 1902: *Nuevo Mundo* o la anticipación de la ‘Nueva novela’. *Ínsula*, mayo 2002, nº 665, pp. 13-15.
- GARCÍA MARTÍ, Victoriano. *El Ateneo de Madrid (1835-1935)*. Madrid: Dossat, 1948.
- GARCÍA MATEO, Rogelio. La dialéctica de Unamuno: Ni Hegel ni Kierkegaard. Peculiaridad de su pensamiento. En *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno* (edición de Dolores Gómez Molleda). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1989, pp. 475-478.
- El problema de Dios en el joven Unamuno (1890-1900). En *El joven Unamuno en su época*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1997, pp. 93-110.
- GARCÍA NIETO, María del Carmen, DONEZAR, Javier María, y LÓPEZ PUERTA, Luis. *Restauración y desastre, 1874-1898. Bases documentales de la España contemporánea*, vol. IV. Madrid: Guadiana, 1972.
- GARRIGA, Gabino. Algunos euskeldun-berri. *Boletín del Instituto Americano de Estudios Vascos*, enero-marzo 1957, nº 28, vol. 8, pp. 123-128.
- GAUTIER, Théophile. *Mademoiselle de Maupin*. Paris: Garnier - Flammarion, 1966.

- GEORGE, Henry. *Progress and Poverty*. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co, 1890. CMU, u-2856.
- *Progreso y miseria* (estudio preliminar y traducción de Ana María Martín Uriz). Madrid: Instituto de Estudios Agrarios, Pesqueros y Alimentarios, 1985,
- GEYMONAT, Ludovico. *Historia de la Filosofía y de la Ciencia* (introducción y edición de Pere Lluís Font), vol. III. Barcelona: Crítica, 1985.
- GINER, Hermenegildo. *Filosofía y Arte* (prólogo de Nicolás Salmerón). Madrid: Imp. M. Minuesa de los Ríos, 1878.
- GIORGI, Giulia. La redacción de *La carta del difunto* insertada en el cuadernillo *Notas entre Bilbao y Madrid. Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 2006, nº 42, pp. 165-187.
- GOICOETXEA MARCAIDA, Ángel. Unamuno y la psicología étnica del pueblo vasco. En *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno* (edición de Dolores Gómez Molleda). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1989, pp. 479-484.
- GOIZUETA, José María. *Leyendas bascongadas*. Bilbao: Imp. y Enc. Andrés P. Cardenal, 1857.
- GÓMEZ MOLLEDA, Dolores. *Los reformadores de la España Contemporánea*. Madrid: CSIC, 1966.
- *Unamuno socialista*. Madrid: Narcea, 1978.
- Unamuno y la Universidad española. En *Expediente Administrativo de Miguel de Unamuno, 1864-1936*, vol. II. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, 1982, pp. 11-20.
- GONZÁLEZ CAMINERO, Nemesio. *Unamuno. Trayectoria de su ideología y crisis religiosa*, 2 vols. Santander: Universidad Pontificia de Comillas, 1948.
- Unamuno, vasco y castellano, filósofo y poeta. En *Unamuno y Bilbao. El centenario del nacimiento de Unamuno*. Bilbao: Junta de Cultura de Vizcaya, 1967, pp. 39-123.
- GONZÁLEZ DURANA, Javier. Aristocracias del arte en la estética socialista unamuniana. En *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno* (edición de Dolores Gómez Molleda). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1989, pp. 485-490.
- GONZÁLEZ EGIDO, Luciano. *Salamanca, la gran metáfora de Unamuno*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1983.
- *Miguel de Unamuno*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1997.

- GÓNZALEZ LÓPEZ, Emilio. Unamuno y la novela existencialista “Paz en la guerra”. *Ínsula*, 1971, nº 298, pp. 12-13.
- GONZÁLEZ MARTIN, Vicente. Miguel de Unamuno y Giacomo Leopardi. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 1976, nº 24, pp. 27-52.
- *La cultura italiana de Miguel de Unamuno*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1978.
- GONZÁLEZ RUANO, César. *Vida, pensamientos y aventura de Miguel de Unamuno*. Madrid: Aguilar, 1930.
- GONZÁLEZ Y DÍAZ TUÑÓN, Zeferino. *Filosofía Elemental*, 2 vols. Madrid: Imprenta de Policarpo López, 1876. CMU, u-897/898.
- GRACIA, Jorge J. E. Análisis socioculturales en la historia del pensamiento filosófico: el desafío del 98. En *Filosofía hispánica contemporánea: el 98* (edición de Roberto Albares, Antonio Heredia Soriano y Ricardo Piñero). Salamanca: Fundación Gustavo Bueno y Universidad de Salamanca, 2001, pp. 21-32.
- GRANDE RAUROS, Mario. Miguel de Unamuno y Jugo, Alumno de Bachillerato (1875-1880). *Estudios de Deusto*, 1970, vol. 18, facs. 39-41, pp. 481-486.
- GRANJA PASCUAL, José Javier. ¿Por qué perdió Unamuno la Cátedra de Euskera? *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 1994, nº 29, pp. 337-345.
- GULLÓN, Germán. *La novela moderna en España (1885-1902): los albores de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1992.
- GULLÓN, Ricardo. *Autobiografías de Unamuno*. Madrid: Gredos, 1960.
- *Direcciones del modernismo*. Madrid: Gredos, 1971.
- *El modernismo visto por los modernistas*. Madrid: Guadarrama, 1980.
- HAECKEL, Ernest. *Essai de Psychologie cellulaire*. Paris: Librairie de Germer Baillière, 1880. CMU, u-595.
- HARTMANN, Eduard Von. *Philosophie de l’Inconscient* (traduit par E. Nolen), 2 vols. Paris: Librairie Germer Baillière, 1877. CMU, u-1803/1804.
- HEGEL, George Wilhelm Friedrich. *Wissenschaft der Logik*, 3 vols. Berlin: Verlag von Duncker und Humblot, 1841. CMU, u-1260.
- *Ciencia de la Lógica* (traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo). Buenos Aires: Solar, 1968.
- *Principios de la Filosofía del Derecho* (traducción y prólogo de Juan Luis Vermal). Barcelona: Edhasa, 1988.
- *Fenomenología del espíritu* (traducción de Wenceslao Roces). Madrid: FCE, 1993.

- HEREDIA SORIANO, Antonio. Realidad histórica y generación del 98. *Cuadernos Canela*, 1990, nº 10, pp. 7-20.
- HERZEN, Alexander Ivanovich. *Fisiología de la voluntad* (traducción de Alejandro Ocina y Aparicio). Madrid: Librería de Francisco Iravedra, 1880.
- HÖLDERLIN, Friedrich. *Hiperión o el eremita en Grecia* (traducción y prólogo de Jesús Munárriz). Madrid: Hiperión, 2008.
- IGLESIAS ORTEGA, Luis. *El quijotismo de Unamuno. Entre la filosofía y el mito*. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1990.
- ITURRIOZ, Jesús. Crisis religiosa de Unamuno joven. Algunos datos. *Razón y fe*, julio-diciembre 1944, vol. 130, pp. 103-114.
- Balmes y Unamuno: Sentido común y paradoja. *Pensamiento*, 1947, vol. 3, nº extraordinario, pp. 295-314.
- IZARRA MENDIZABAL, Teodoro. El *Nuevo Mundo* o más allá de los Reinos de Dios y del hombre. En *Tu mano es mi destino* (edición de Cirilo Flórez). Salamanca: Universidad de Salamanca, 2000, pp. 221-226.
- JIMÉNEZ, Juan Ramón. *El modernismo. Notas de un curso (1953)* (edición, prólogo y notas de Ricardo Gullón y Eugenio Fernández Méndez). Madrid: Aguilar, 1962.
- JIMÉNEZ GARCÍA, Antonio. La implantación del krausopositivismo en España. En *Actas de IV Seminario de Historia de la Filosofía Española*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1986, pp. 649-658.
- JOHNSON, Roberta. *Fuego cruzado. Novela y Filosofía en España 1900-1934*. Madrid: Ediciones Libertarias, 1997.
- Inicios de la novela intelectual. En *La novela en España (siglos XIX y XX)*. Madrid: Casa de Velázquez, 2001, pp. 93-102.
- JONGH-ROSSEL, Elena María de. *El krausismo y la Generación de 1898*. Valencia: Albatros Hispanofilia, 1985.
- JOVER ZAMORA, José María. La época de la Restauración. Panorama político social, 1875-1902. En *Historia de España* (dirigida por Manuel Tuñón de Lara), vol. VIII. Barcelona: Labor, 1990, pp. 271-406.
- JUARISTI, Jon. *La tradición romántica: Leyendas vascas del siglo XIX*. Pamplona: Pamiela, 1986.
- Unamuno: guerra e intrahistoria. En *En el 98 (Los nuevos escritores)*. Madrid: Visor Libros y Fundación Duques de Soria, 1997, pp. 35-66.
- *El linaje de Aitor. La invención de la tradición vasca*. Madrid: Taurus, 1998.

- *El chimbo expiatorio (La invención de la tradición bilbaina, 1876-1939)*. Madrid: Espasa-Calpe, 1999.
- *Miguel de Unamuno*. Madrid: Taurus, 2012.
- KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Heidelberg: Georg Weiss, 1884. CMU, u-3893.
- *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (edición y traducción de Manuel García Morente). Madrid: Espasa-Calpe, 1963
- *Crítica del juicio* (edición y traducción de Manuel García Morente). Madrid: Espasa-Calpe, 1995.
- *Crítica de la razón pura* (prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas) Madrid: Alfaguara, 2004.
- KEMPIS, Tomás de. *De la imitación de Cristo*. Einsiedeln: Benzinger, 1897. CMU, u-6015.
- KINTANA, Xabier. Unamuno y el euskara. En *Don Miguel de Unamuno en el Colegio Mayor*. Bilbao: Universidad del País Vasco, 1999, pp. 39-53.
- KOCK, Josse de. Miguel de Unamuno y la lengua española de fin de siglo. En *Tu mano es mi destino* (edición de Cirilo Flórez). Salamanca: Universidad de Salamanca, 2000, pp. 101-123.
- KRONIK, John W. La retórica del realismo: Galdós y Clarín. *Realismo y naturalismo en España en la segunda mitad del siglo XIX*. Barcelona: Anthropos, 1988, pp. 47-57.
- LA RUBIA PRADO, Francisco. *Völkerpsychologie* y filosofía orgánica en la obra de Miguel de Unamuno (1884-1895). *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 1994, nº 29, pp. 123-141.
- LABAYEN, Antonio María. *Teatro Éuskaro. Notas para una historia del arte dramático vasco*, vol. I. San Sebastián: Auñamendi, 1965.
- LACASTA, José Ignacio. *Hegel en España*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1984.
- LACY, Allen. *Miguel de Unamuno. The rhetoric of existence*. The Hague: Mouton & Con, 1967.
- LAFUENTE NIÑO, Enrique. Sobre los orígenes de la psicología científica en España. El papel del movimiento krausista. *Estudios de Psicología*, 1980, nº 1, pp. 138-147.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro. *La generación del noventa y ocho*. Madrid: Espasa-Calpe, 1967.

- Unamuno y la palabra. En *Volumen Homenaje Cincuentenario Miguel de Unamuno* (edición de Dolores Gómez Molleda). Salamanca: Casa-Museo Unamuno, 1986, pp. 617-624.
- Vidas sucesivas y vidas complementarias. *Cuadernos Hispanoamericanos*, febrero-marzo 1987, nº 440-41, pp. 7-15.
- LAITENBERGER, Hugo. Geografía y literatura (el *Quijote* del joven Unamuno). En *El joven Unamuno en su época*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1997, pp. 55-70.
- LANDA SOPEÑA, María de las Mercedes. *Unamuno y el País Vasco*. Tesis Doctoral, Universidad de Deusto, 1990.
- LASAGABASTER, José María. Novela regionalista española y costumbrismo vasco. En *Realismo y naturalismo en España en la segunda mitad del siglo XIX*. Barcelona: Anthropos, 1988, pp. 158-168.
- LEDESMA RAMOS, Ramiro. Unamuno y la filosofía. *La Gaceta Literaria*, 15-III-1930, nº 78, pp. 6-7.
- LEGIDO LÓPEZ, Marcelino. El hombre de carne y hueso. Estudio sobre la antropología de D. Miguel de Unamuno. En *Unamuno a los cien años. Estudios y Discursos Salmantinos en su I Centenario*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1967, pp. 29-56.
- LEOPARDI, Giacomo. *Los Cantos* (traducción de Juan Bautista Bertrán). Barcelona: Ediciones 29, 2000.
- LISSORGUES, Yvan. Leopoldo Alas, *Clarín*, frente a la crisis del fin de siglo. En *El camino hacia el 98 (Los escritores de la Restauración y la crisis del fin de siglo)*. Madrid: Visor Libros y Fundación Duques de Soria, 1998, pp. 155-207.
- Hacia una estética de la novela realista (1860-1897). En *La novela en España (siglos XIX y XX)*. Madrid: Casa de Velázquez, 2001, pp. 53-72.
- LLANO GOROSTIZA, Manuel. Azcue, Unamuno, Arana Goiri y el vascuence. *El Correo Español-El Pueblo Vasco*, 6, 8, 9 y 10-I-1957.
- Miguel de Unamuno aspirante a funcionario de la Diputación de Vizcaya. *Vizcaya*, 1964, nº 22-23.
- La ex-futuridad de Unamuno. En *Expediente Administrativo de Miguel de Unamuno, 1864-1936*, vol. I. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, 1982, pp. 41-73.
- LONGHURST, Carlos Alex. El giro de la novela en España: del realismo al modernismo en la novela española. En *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, enero-diciembre 2008, nº 84, pp. 59-106.

- LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso. Génesis del agonismo religioso de Unamuno y su fecundidad para la filosofía de la religión. En *Volumen Homenaje Cincuentenario Miguel de Unamuno* (edición de Dolores Gómez Molleda). Salamanca: Casa-Museo Unamuno, 1986, pp. 625-653.
- LOTZE, Hermann. *Principes Généraux de Psychologie Physiologique* (traduite par Auguste Penjon). Paris: Librairie Germer Baillière, 1881. CMU u-595.
- LOZANO MARCO, Miguel Ángel. Azorín, forjador de la generación del 98. En *La crisis española de fin de siglo y la generación del 98*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 1999, pp. 188-193.
- LUBY, Barry Jay. *Unamuno a la luz del empirismo lógico contemporáneo*. New York: Las Américas Publishing Company, 1969.
- LUJÁN PALMA, Eugenio. *Trayectoria intelectual del joven Unamuno: historia de una crisis de fundamentos*. Bilbao: Ayuntamiento de Bilbao, 2003.
- Los escritos fueristas y euskalerríacos del joven Unamuno (1879-1882). En *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra II* (edición de Ana Chaguaceda). Salamanca: Universidad de Salamanca, 2005, pp. 349-357.
- El pensamiento anarquista del joven Unamuno (de 1886 a 1888). *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 2007, nº 43, pp. 27-52.
- MAINER, José-Carlos. *La edad de plata (1902-1939)*. Madrid: Cátedra, 1981.
- MANCHO DUQUE, María Jesús. Sobre el Unamuno filólogo (a través del epistolario finisecular). En *El joven Unamuno en su época*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1997, pp. 273-287.
- MARÍAS, Julián. *Miguel de Unamuno*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1950.
- La España vasca de Unamuno: "Paz en la guerra". En *Unamuno y Bilbao. El centenario del nacimiento de Unamuno*. Bilbao: Junta de Cultura de Vizcaya, 1967, pp. 191-198.
- MARICHAL, Juan. Unamuno y la recuperación liberal (1900-1914). En *Pensamiento y Letras en la España del siglo XX*. Nashville: Vanderbilt University, 1966, pp. 331-344.
- MARTÍN, Francisco José. El mundo como noluntad y representación (Trazos para la configuración del *Zeitgeist* finisecular). En *Filosofía Hispánica Contemporánea: El 98* (edición de Roberto Albares, Antonio Heredia Soriano y Ricardo Piñero). Salamanca: Universidad de Salamanca, Fundación Gustavo Bueno y Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana, 2001, pp. 161-183.

- MARTÍNEZ CUADRADO, Miguel. Krausismo y Regeneracionismo. El noventayocho en España y en el pensamiento europeo. En *El camino hacia el 98 (Los escritores de la Restauración y la crisis del fin de siglo)*. Madrid: Visor Libros y Fundación Duques de Soria, 1998, pp. 29-56.
- MAUDSLEY, Henry. *The Physiology and Pathology of mind*. London: Mac Millan, 1867.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino. *La Ciencia Española*. Madrid: Impr. Central á cargo de V. Saiz, 1879.
- MEYER, François. *La Ontología de Miguel de Unamuno*. Madrid: Gredos, 1962.
- MICHELENA, Luis. *Historia de la Literatura Vasca*. Donostia: Erein, 1988.
- MILL, John Stuart. *System of Logic Ratiocinative and Inductive*, 2 vols. London: Longmans, Green, Reader and Dyer, 1872. CMU, u-1799/1800.
- *Sistema de lógica inductiva y deductiva* (traducción de Eduardo Ovejero). Madrid: Daniel Jorro, 1917.
- MILTON, John. *El paraíso perdido* (edición y traducción de Esteban Pujals). Madrid: Cátedra, 2001.
- MIRALLES, Ricardo. La gran huelga minera de 1890. En los Orígenes del Movimiento Obrero en el País Vasco. *Historia Contemporánea* -Universidad del País Vasco-, 1990, nº 3, pp. 15-41.
- MOELLER, Charles. Miguel de Unamuno o la esperanza desesperada. En *Literatura del siglo XIX y Cristianismo*. Madrid: Gredos, 1964, pp. 57-177.
- *Textos inéditos de Unamuno*. Murcia: Athenas Ediciones, 1965.
- MOLINUEVO, José Luis. La estética, clave del 98. Un diálogo generacional. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 1997, nº 32, pp. 155-168.
- MORA GARCÍA, José Luis. El valor filosófico de la literatura del 98. En *Filosofía Hispánica Contemporánea: El 98* (edición de Roberto Albares, Antonio Heredia Soriano y Ricardo Piñero). Salamanca: Universidad de Salamanca, Fundación Gustavo Bueno y Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana, 2001, pp. 33-63.
- Filosofía y literatura en la tradición española. En *Filosofía y Literatura*. Salamanca: Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, 2000, pp. 69-87.
- MORALES GALÁN, Carmen. *El tema maternal en la concepción unamunesca de la mujer*. Tesis Doctoral, University of Louisiana State, 1971.

- MORÓN ARROYO, Ciriaco. *Hacia el sistema de Unamuno: estudios sobre su pensamiento y creación literaria*. Palencia: Cálamo, 2003.
- NAVARRO VILLOSLADA, Francisco. *Amaya o los vascos en el siglo VIII*. Madrid: Maroto, 1879.
- NEUSCHAFER, Hans Jörg. Unamuno y el problema vasco. La novela histórica *Paz en la guerra*. En *El joven Unamuno en su época*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1997, pp. 233-241.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Así habló Zaratustra* (traducción de Juan Carlos García Borrón). Barcelona: Planeta-Agostini, 1992.
- *El nacimiento de la tragedia* (traducción de Andrés Sánchez Pascual). Madrid: Alianza, 1997.
- NORA, Eugenio de. *La novela española contemporánea: 1898-1927*. Madrid: Gredos, 1963.
- NOVIA DE SALCEDO, Pedro. *Diccionario etimológico del idioma Bascongado*. Tolosa: Eusebio López, 1887.
- NÚÑEZ RUIZ, Diego. *La mentalidad positiva en España: desarrollo y crisis*. Madrid: Tucur, 1975.
- *El darwinismo en España*. Madrid: Castalia, 1977.
- La presencia del evolucionismo en la filosofía española decimonónica. En *La crisis de fin de siglo: ideología y literatura*. Barcelona: Ariel, 1975, pp. 42-59.
- ONÍS, Federico de. *Unamuno en su Salamanca*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1988.
- OROMÍ, Miguel. *El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno: filosofía existencial de la inmortalidad*. Madrid: Espasa-Calpe, 1943.
- ORRINGER, Nelson R. *Unamuno y los protestantes liberales (1912). Sobre las fuentes de "Del sentimiento trágico de la vida"*. Madrid: Gredos, 1985.
- El horizonte krausopositivista de "En torno al casticismo". En *El joven Unamuno en su época*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1997, pp. 31-43
- ORTEGA Y GASSET, Eduardo. *Monodialogos de don Miguel de Unamuno*. New York: Ibérica, 1958.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Ensayos sobre la generación del 98* (edición de Paulino Garagorri). Madrid: Alianza, 1982.
- ORTÍ Y LARA, Juan Manuel. *Curso abreviado de Metafísica y Filosofía Natural*, 2 vols. Madrid: Sociedad editora de San Francisco de Sales, 1897.

- ORTIZ ALFAU, Ángel María. *Bilbao en la obra de Unamuno*. Bilbao: Caja de Ahorros Vizcaina, 1986.
- Unamuno y Bilbao. En *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno* (edición de Dolores Gómez Molleda). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1989, pp. 547-550.
- ORUETA, José de. *Memorias de un bilbaíno: 1870 a 1900* (prólogos de José María de Areilza y Ángel María Ortiz Alfau). Bilbao: El Tilo, 1993.
- OUIMETTE, Víctor. Paz en la guerra y los límites de la ideología. *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 1987, nº 2, vol. 11, pp. 355-376.
- Unamuno y la tradición liberal española. En *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno* (edición de Dolores Gómez Molleda). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1989, pp. 69-80.
- PABLO, Santiago de y GRANJA, José Luis de la. *Documentos para la historia del nacionalismo vasco. De los fueros a nuestros días*. Barcelona: Ariel Practicum, 1998.
- PARDO BAZÁN, Emilia. *La revolución y la novela en Rusia*. Madrid: Publicaciones españolas, 1961.
- *La cuestión palpitante* (edición, prólogo y notas de Carmen Bravo Villasante). Salamanca: Anaya, 1970.
- PARIS, Carlos. El pensamiento de Unamuno y la ciencia positiva. *Arbor*, mayo 1952, vol. 22, nº 77, pp. 11-23.
- *Unamuno: estructura de su mundo intelectual*. Barcelona: Anthropos, 1989.
- PARRA GARRIGUES, Pilar. *Historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid*. Madrid: Gredos, 1956.
- PASCUAL MEZQUITA, Eduardo. En torno a las lecturas historicistas del primer Unamuno. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 1995, nº 30, pp. 13-49.
- PAUCKER, Eleanor Krane. *Los cuentos de Unamuno, clave de su obra*. Madrid: Minotauro, 1965.
- PEMÁN, José María. Unamuno o la gracia resistida. *ABC*, 29-V-1949.
- PÉREZ DE LA DEHESA, Rafael. *Política y sociedad en el primer Unamuno (1894-1904)*. Madrid: Ciencia Nueva, 1966.
- PÉREZ GALDÓS, Benito. *Ensayos de crítica literaria* (selección, introducción y notas de Laureano Bonet). Barcelona: Península, 1972.
- PI Y MARGALL, Francisco. *Las Nacionalidades*. Madrid: Imprenta y Librería de Eduardo Martínez, 1877. CMU, u-2822.

- *La reacción y la revolución*. Barcelona: Anthropos, 1982.
- PIZAN, Manuel. *El joven Unamuno. Influencia hegeliana y marxista*. Madrid: Ayuso, 1970.
- PLATÓN. *Diálogos* (traducción, introducción y notas de M. Isabel Santa Cruz), vol. V. Madrid: Gredos, 1988.
- PRISCO, José. *Elementos de filosofía especulativa según las doctrinas de los escolásticos, y singularmente de Santo Tomás de Aquino* (traducción de Gabino Tejado), 2 vols. Madrid: Nueva librería e imprenta de San José, 1884.
- RABATÉ, Colette, y RABATÉ, Jean-Claude. *Miguel de Unamuno. Biografía*. Madrid: Taurus, 2009.
- RABATÉ, Jean-Claude. *1900 en Salamanca: guerra y paz en la Salamanca del joven Unamuno*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1997.
- Madrid 1880: Un *Nuevo Mundo* para el joven Unamuno. En *Actas del XIII Congreso Internacional de la Asociación Internacional de Hispanistas*, vol. IV (edición de Florencio Sevilla y Carlos Alvar). Madrid: Castalia, 2000, pp. 194-204.
- *Guerra de ideas en el joven Unamuno (1880-1900)*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001.
- RALLÉ, Michel. ¿Divergencias socialistas? Madrid y Bilbao ante el conflicto minero de 1891. *Estudios de Historia Social*, octubre-diciembre 1980, nº 15, pp. 179-214.
- REAL DE LA RIVA, César. Unamuno a la busca de sí mismo. En *Unamuno y Bilbao. El centenario del nacimiento de Unamuno*. Bilbao: Junta de Cultura de Vizcaya, 1967, pp. 233-255.
- REGALADO GARCÍA, Antonio. *El siervo y el señor. La dialéctica agónica de Miguel de Unamuno*. Madrid: Gredos, 1968.
- REVILLA, Manuel de. El naturalismo en el arte. En *Krausismo: Estética y literatura* (edición de Juan López Morillas). Barcelona: Labor, 1973, pp. 163-185.
- RIBAS, Pedro. El *Volksgeist* de Hegel y la intrahistoria de Unamuno. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 1971, nº 21, pp. 23-33.
- Unamuno y la cultura alemana. Convergencia con Schopenhauer. En *Volumen Homenaje Cincuentenario Miguel de Unamuno* (edición de Dolores Gómez Molleda). Salamanca: Casa-Museo Unamuno, 1986, pp. 275-294.
- Unamuno y Kant. *Anuario del Departamento de Filosofía -Universidad Autónoma de Madrid-*, 1989-1990, pp. 193-215.
- Unamuno lector de Hegel. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 1994, nº 29, pp. 111-121.

- Unamuno y el marxismo en el período 1891-1900. En *El joven Unamuno en su época*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1997, pp. 113-122.
- Algunas diferencias entre *Paz en la guerra* y *San Manuel Bueno, mártir*. *Letras de Deusto*, julio-septiembre 1998, nº 80, vol. 28, pp. 53-63.
- El primer Unamuno y el socialismo. En *Una aproximación al pensamiento de la Generación del 98* (edición de J. L. Rodríguez García y J. M. Barceló Espuir). Zaragoza: Ibercaja, 1998, pp. 81-93.
- Unamuno: aproximación a sus contactos con Alemania. En *Tu mano es mi destino* (edición de Cirilo Flórez). Salamanca: Universidad de Salamanca, 2000, pp. 405-415.
- *Para leer a Unamuno*. Madrid: Alianza, 2002.
- RIBBANS, Geoffrey. Unamuno en 1899: su separación definitiva de la ideología progresista. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 1962, nº 12, pp. 15-30.
- RIBOT, Théodule. *Psicología inglesa contemporánea* (traducción y apéndice de Mariano Arés). Salamanca : Imprenta de Sebastián Cerezo, 1877.
- *La psychologie allemande contemporaine*. Paris: Librairie Germer Baillière, 1879. CMU, u-113.
- *Les maladies de la mémoire*. Paris: Librairie Germer Baillière, 1881. CMU, u-609.
- *Les maladies de la personnalité*. Paris: Felix Alcan, 1885.
- *Psychologie de l'Attention*. Paris: Felix Alcan, 1889. CMU, u-3450.
- *Les maladies de la volonté*. Paris: Felix Alcan, 1894. CMU, u-2010.
- *Psicología alemana contemporánea* (traducción de Francisco Martínez Conde). Sevilla: Biblioteca Científico-Literaria, 1895.
- *Las enfermedades de la personalidad* (traducción de Ricardo Rubio). Madrid: Fernando Fe, 1899. CMU, u-dm-169.
- *Las enfermedades de la memoria* (traducción de Ricardo Rubio). Madrid: Daniel Jorro, 1927.
- RÍO, Ángel del. *El concepto contemporáneo de España. Antología de ensayos, 1895-1931*. New York: Las Américas Publishing, 1962.
- RIVAS CARRATALÁ, Juan Antonio. Unamuno y el zorrillismo. En *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno* (edición de Dolores Gómez Molleda). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1989, pp. 579-582.
- RIVERA DE VENTOSA, Enrique. *Unamuno y Dios*. Madrid: Encuentro, 1985.

- RIVERO GÓMEZ, Miguel Ángel. El nacimiento de la Filosofía en el joven Unamuno. En *Studia Unamuniana. Añorando a Miguel de Unamuno 1936-2006* (edición de Sandro Borzoni y Angelo Marocco). Roma: Información Filosófica, 2007, pp. 11-67.
- Desarrollo político en el joven Unamuno. Antecedentes de su etapa socialista. En *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra III* (edición de Ana Chaguaceda). Salamanca: Universidad de Salamanca, 2008, pp. 165-179.
- Balmes en la filosofía del joven Unamuno. En *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra*, vol. IV (edición de Ana Chaguaceda). Salamanca: Universidad de Salamanca, 2009, pp. 181-197.
- Del sentimiento de la Naturaleza en Miguel de Unamuno. En *Paisaje y melancolía*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2010, pp. 287-318.
- Unamuno y el euskera. Aproximación a las raíces de una relación conflictiva. En *La filosofía y las lenguas de la península ibérica*. Madrid: Fundación Ignacio Larramendi, Asociación de Hispanismo Filosófico, Real Sociedad Menéndez Pelayo y Societat Catalana de Filosofia, 2010, pp. 535-559.
- ROBERTS, Stephen G. H. *Miguel de Unamuno o la creación del intelectual español moderno*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2007.
- ROBLES, Laureano. Sentimiento trágico de la muerte. *ABC Literario*, 16-VIII-1989.
- Unamuno y la filosofía española. *El Basilisco*, 1991, pp. 57-60.
- El Padre Lecanda, confesor de Unamuno. En *Miguel de Unamuno y el padre Lecanda*. Madrid: Institución de Estudios Complutenses, 1995, pp. 5-59.
- *Los "cuentos" de Unamuno*. Salamanca: Asociación de Antiguos Alumnos de la Universidad de Salamanca, 1997.
- Unamuno y su "Lexicología vascongada". *Letras de Deusto*, julio-septiembre 1998, nº 80, vol. 28, pp. 237-250.
- Unamuno y las pruebas de la existencia de Dios (Un texto inédito). *Limbo* (suplemento de *Teorema*, vol. XVIII/2), 1999, nº 8, pp. 1-13.
- Unamuno: Su "Epistolario" como autobiografía y género literario. En *Los textos del 98*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2002, pp. 113-142.
- ROCA BLANCO, Dionisio. *Balmes (1810-1848)*. Madrid: Ed. del Orto, 1997.
- RODRÍGUEZ FORNOS, Fernando. Unamuno, maestro; siempre maestro. *El Adelanto* -Suplemento extraordinario-, 29-IX-1934, pp. 15-16.
- RUBIO LATORRE, Rafael. Recuerdos de la infancia de Unamuno. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 1976, nº 24, pp. 119-128.

- *Educación y educador en el pensamiento de Unamuno*. Salamanca: Instituto Pontificio San Pío X, 1974.
- RUIZ CONTRERAS, Luis. *Memorias de un desmemoriado*. Madrid: Aguilar, 1946.
- RUIZ DE CONDE, Justina. El presunto apoliticismo de Miguel de Unamuno. En *Pensamiento y Letras en la España del siglo XX*. Nashville: Vanderbilt University Press, 1966, pp. 439-449.
- RUIZ-MANJÓN, Octavio. Notas sobre Miguel de Unamuno en la crisis del reinado de Alfonso XIII. En *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra II* (edición de Ana Chaguaceda). Salamanca: Universidad de Salamanca, 2005, pp. 277-286.
- RUIZ SALVADOR, Antonio. *El Ateneo Científico, Literario y Artístico de Madrid (1835-1885)*. London: Tamesis Books Limited, 1971.
- SAGARDIA, Ángel. Un músico bilbaino. Cleto Zavala. *Vida vasca*, 1953, nº 30, pp. 201-204.
- SALINAS, Pedro. El problema del modernismo en España o un conflicto entre dos espíritus. En *Literatura española. Siglo XX*. México: Séneca, 1941, pp. 15-41.
- SALCEDO, Emilio. *Vida de Don Miguel*. Salamanca: Anthema ediciones, 1998.
- SÁNCHEZ BARBUDO, Antonio. La formación del pensamiento de Unamuno -Una conversión 'chateaubrianesca' a los veinte años-. *Revista Hispánica Moderna*, 1949, nº 15, pp. 99-106.
- Una experiencia decisiva: la crisis de 1897. En *Miguel de Unamuno*. Madrid: Taurus, 1974, pp. 95-122.
- Sobre la concepción de *Paz en la guerra*. En *Estudios sobre Galdós, Unamuno y Machado*. Barcelona: Lumen, 1981, pp. 76-87.
- SÁNCHEZ GRANJEL, Luis. *Retrato de Unamuno*. Madrid: Guadarrama, 1957.
- *Psicobiografía de Unamuno*. San Sebastián: Real Sociedad Bascongada de Amigos del País y Ministerio de Educación y Cultura, 1999.
- SÁNCHEZ VERGARA, Juana. Unamuno y Bergson. En *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno* (edición de Dolores Gómez Molleda). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1989, pp. 625-628.
- SANZ DEL RÍO, Julián. *Discurso pronunciado en la solemne inauguración del año académico de 1857-58, en la Universidad Central, por el doctor don Julián Sanz del Río, catedrático de Historia de la Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras*. Madrid: Impr. Nacional, 1857.

- SARANYANA, Juan Ignasi. Jaime Balmes (1810-1848) y el catolicismo liberal. *Espíritu*, 1986, nº 94, pp. 127-143.
- SARASA SAN MARTÍN, José. *El problema de Dios en Unamuno*. Bilbao: Diputación Foral de Vizcaya, 1989.
- SARASOLA, Ibon. *Historia social de la literatura vasca*. Barcelona: Akal, 1976.
- SAVIRÓN, Paulino. Recuerdos de mocedad. *El Adelanto* -Suplemento extraordinario-, 29-IX-1934, p. 14.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. *Sistema del idealismo trascendental* (edición de J. Rivera de Rosales y V. López Domínguez). Barcelona: Anthropos, 1988.
- SCHILLER, Friedrich. *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre* (traducción, introducción y notas de Jaime Feijóo). Barcelona: Anthropos, 1999.
- SCHLEGEL, Friedrich. *Conversación sobre la poesía* (edición de Laura S. Carugati y Sandra Girón). Buenos Aires: Biblos, 2005.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 2 vols. Leipzig: Philipp Reclam, 1890. CMU, u-4048/49.
- *Sobre la voluntad en la naturaleza* (traducción de Miguel de Unamuno). Madrid: Alianza, 2003.
- *El mundo como voluntad y representación* (traducción, introducción y notas de Pilar López de Santamaría), 2 vols. Madrid: Trotta, 2004.
- SCOTTO DI CARLO, Assunta Claudia. “*Il vissuto e il narrato*”. I Recuerdos de niñez y mocedad *di Miguel de Unamuno*. Pisa: ETS, 2012.
- SEGARRA GUARRO, Rodrigo. Apunte de aproximación a la fe de Unamuno. En *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno* (edición de Dolores Gómez Molleda). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1989, pp. 629-632.
- SENABRE, Ricardo. La poesía de Unamuno. En *La crisis española de fin de siglo y la generación del 98* (edición de Antonio Vilanova y Adolfo Sotelo Vázquez). Barcelona: Universitat de Barcelona, 1999, pp. 121-132.
- SERRANO, Carlos. Unamuno y *El Nervión* de Bilbao (1893-1895). En *Volumen Homenaje Cincuentenario Miguel de Unamuno* (edición de Dolores Gómez Molleda). Salamanca: Casa-Museo Unamuno, 1986, pp. 303-322.
- Historia y relato: La crisis del 98. En *La crisis española de fin de siglo y la generación del 98* (edición de Antonio Vilanova y Adolfo Sotelo Vázquez). Barcelona: Universitat de Barcelona, 1999, pp. 33-45.
- SERRANO PONCELA, Segundo. *El pensamiento de Unamuno*. México: FCE, 1978.

- SERRANO RAMÍREZ, José Manuel. Unamuno frente a Descartes, Spinoza y Kant: perfiles de un diálogo polémico. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 1994, nº 29, pp. 143-167.
- SESMERO CUTANDA, Enriqueta. Una anécdota con miga en la herencia de don Félix de Unamuno. *Letras de Deusto*, enero-marzo 1999, nº 82, vol. 29, pp. 229-237.
- SHAW, Donald. *La generación del 98*. Madrid: Cátedra, 1978.
- SICILIANI, Pierre. *Prolégomènes a la psychogénie moderne* (traduit par A. Herzen). Paris: Librairie de Germer Baillière, 1880. CMU, u-595.
- SOBEJANO, Gonzalo. El lenguaje en la novela naturalista. En *Realismo y naturalismo en España en la segunda mitad del siglo XIX*. Barcelona: Anthropos, 1988, pp. 583-612.
- La quiebra del naturalismo en la literatura española del fin de siglo. En *El camino hacia el 98 (Los escritores de la Restauración y la crisis del fin de siglo)*. Madrid: Visor Libros y Fundación Duques de Soria, 1998, pp. 13-28.
- Auge y repudio del 98. En *La crisis española de fin de siglo y la generación del 98* (edición de Antonio Vilanova y Adolfo Sotelo Vázquez). Barcelona: Universitat de Barcelona, 1999, pp. 15-31.
- SOLOZÁBAL, Juan José. *El primer nacionalismo vasco*. Madrid: Túcar, 1975.
- SOTELO VÁZQUEZ, Adolfo. En torno al pensamiento del primer Unamuno. En *La generación del 98*. Málaga: Analecta Malacitana, 1999, pp. 65-93.
- SPENCER, Herbert. *Principes de Psychologie* (traduite par T. Ribot et A. Espinas), 2 vols. Paris: Librairie Germer Baillière, 1875. CMU, u-122/123.
- *Les premiers principes* (traduite par M. E. Cazalles). Paris: Librairie Germer Baillière, 1871. CMU, u-866.
- *Classification des sciences* (traduite par F. Réthoré). Paris: Librairie Germer Baillière, 1881. CMU, u-297.
- *Essays: scientific, political and speculative*, 3 vols. London: Williams and Norgate, 1891. CMU, u-2548/2550.
- *La Beneficencia* (traducción de Miguel de Unamuno). Madrid: La España Moderna, [1893]. CMU, u-5935.
- *El organismo social* (traducción de Miguel de Unamuno). Madrid: La España Moderna, [1894]. CMU, u-5937.
- *El progreso: su ley y su causa* (traducción de Miguel de Unamuno). Madrid: La España Moderna, [1895]. CMU, u-5938.

- *Exceso de legislación* (traducción de Miguel de Unamuno). Madrid: La España Moderna, [1895]. CMU, u-5934.
- *Ética de las prisiones* (traducción de Miguel de Unamuno). Madrid: La España Moderna, [1895]. CMU, u-5936.
- *De las leyes en general* (traducción de Miguel de Unamuno). Madrid: La España Moderna, [1895]. CMU, dm-69.
- *Los primeros principios* (traducción de Eugenio López), 2 vols. Valencia: F. Sempere y Compañía, 1909.
- *Principios de Psicología* (traducción de J. González Alonso), 4 vols. Madrid: La España Moderna, [1917].
- SPINOZA, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico* (traducción de Vidal Peña). Madrid: Orbis, 1984.
- STEVENS, Harriet S. Los cuentos de Unamuno. En *Miguel de Unamuno* (edición de Antonio Sánchez Barbudo). Madrid: Taurus, 1974, pp. 297-317.
- STROMBERG, Roland N. *Historia intelectual europea desde 1789* (traducción de Horacio González Trejo). Madrid: Debate, 1990.
- SUÁREZ CORTINA, Manuel. Miguel de Unamuno y la novela histórica en la España de fin de siglo. En *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra II* (edición de Ana Chaguaceda). Salamanca: Universidad de Salamanca, 2005, pp. 287-311.
- TAINE, Hipólito. *Los orígenes de la Francia contemporánea*. Buenos Aires: Ediciones Mayo, 1944.
- TALASAC HERNÁNDEZ, Ramón. Los orígenes de la sociedad “El Sitio” y su incursión en la estructura social de la Villa de Bilbao. En *La tribuna de “El Sitio”. 125 años de expresión libre en Bilbao (1875-2000)*. Bilbao: Line Grafic, 2001, pp. 19-35.
- TANGANELLI, Paolo. Los cuadernillos de Unamuno anteriores a la etapa socialista y la crisis del racionalismo. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 1998, nº 33, pp. 95-112.
- El Krausismo en el joven Unamuno. En *Estudios sobre historia del pensamiento español*. Santander: Asociación de Hispanismo Filosófico, Fundación Histórica Talavera y Sociedad Menéndez Pelayo, 1998, pp. 167-186.
- Historia de un intratexto unamuniano: *Beatriz*. En *Tu mano es mi destino*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2000, pp. 467-475.

- *Hermenéutica de la crisis en la obra de Unamuno entre finales del siglo XIX y comienzos del XX: la “crisis del 97” como posible exemplum de la crisis finisecular.* Tesis Doctoral, Universidad de Salamanca, 2000.
- *Unamuno fin de siglo: la escritura de la crisis.* Pisa: ETS, 2003.
- Del erotismo al amor de Dios: en torno al avantexto de *Del sentimiento trágico de la vida*. En *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra II* (edición de Ana Chaguaceda). Salamanca: Universidad de Salamanca, 2005, pp. 175-194.
- TELLECHEA IDÍGORAS, José Ignacio. *Los pintores vascos y Unamuno*. Bilbao: Fundación Bilbao Bizkaia Kutxa, 1995.
- TENNEMANN, Wilhelm Gottlieb. *Geschichte der Philosophie*, 11 vols. Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1798-1819. CMU, u-3804/15.
- TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Summa*, 6 vols. Madrid: Ed. Tyrographia D. Josephi Doblado, 1782. CMU, u-60/65.
- *Suma Teológica*, 6 vols. Madrid: BAC, 1948.
- TOVAR, Antonio. *La lengua vasca*. San Sebastián: Biblioteca Vascongada de los Amigos del País, 1954.
- *Mitología e ideología sobre la lengua vasca*. Madrid: Alianza, 1980.
- TUÑÓN DE LARA, Manuel. *La II República*, vol. I. Madrid: Siglo XXI, 1976.
- *La España del siglo XIX*, vol. II. Barcelona: Laia, 1980.
- *El movimiento obrero en la historia de España*, vol. I. Madrid: Sarpe, 1986.
- TURIN, Ivonne. *Miguel de Unamuno universitaire*. Paris: S.E.V.P.E.N., 1962.
- UGALDE, Martín de. *Unamuno y el vascuence*. San Sebastián: Ediciones Vascas, 1979.
- URBIETA, Arantza de. Estructura narrativa de “Paz en la guerra”. *Letras de Deusto*, julio-diciembre 1977, nº 14, vol. 7, pp. 129-160.
- URRUTIA, Jorge. *La pasión del desánimo. La renovación narrativa de 1902*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.
- URRUTIA LEÓN, Manuel M^a. *La evolución del pensamiento político de Miguel de Unamuno*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1997.
- VALDÉS, Mario J. El residuo spenceriano de Unamuno. *Ínsula*, julio-agosto 1963, nº 200-201, p. 32.
- VALLE INCLÁN, Ramón María del. *Entrevistas, conferencias y cartas*. Valencia: Pretextos, 1994.

- VALLE LÓPEZ, Ángela del. *La Universidad Central y su distrito en el primer decenio de la Restauración Borbónica (1875-1885)*, 2 vols. Madrid: Consejo de Universidades, 1990.
- VILLACORTA, José Luis. *Revista de Vizcaya (1885-1889). Un proyecto de renovación cultural de Bilbao*. Bilbao: Ayuntamiento de Bilbao, 1999.
- VILLACORTA BAÑOS, Francisco. *Burguesía y cultura. Los intelectuales españoles en la sociedad liberal, 1808-1931*. Madrid: Siglo Veintiuno, 1980.
- *Culturas y mentalidades en el siglo XIX*. Madrid: Síntesis, 1993.
- VILLANUEVA, Darío. El modernism(o) de Valle-Inclán-. En *La crisis española de fin de siglo y la generación del 98*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 1999, pp. 169-183.
- VIRGILIO MARÓN, Publio. *Eneida* (edición y traducción de Alfonso Cuatrecasas). Barcelona: Espasa-Calpe, 2002.
- VOGT, Karl Christoph. *Lecciones sobre el hombre: su lugar en la creación y en la historia de la tierra* (traducción de José Núñez de Crespo). Madrid: Saturnino Calleja, 1884.
- V. V. A. A. *Novum Testamentum*. Paris: Ed. Ambrosio Firmin Didot, [1840?]. CMU, u-198.
- V. V. A. A. *Enciclopedia Universal Ilustrada europeo-americana*, 116 vols. Madrid: Espasa-Calpe, 1991-2003.
- V. V. A. A. *Enciclopedia General Ilustrada del País Vasco*, 61 vols. San Sebastián: Auñamendi, 2005.
- WEBER, Max. *El político y el científico* (traducción de Francisco Rubio Llorente). Madrid: Alianza, 1997.
- WÜNDT, Wilhelm. *Grundzüge der physiologischen Psychologie*. Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1893. CMU, u-2243.
- YANKE, German. *Unamuno y los vascos del 98*. Bilbao: Ayuntamiento de Bilbao, 1998.
- ZAMBRANO, María. *El pensamiento vivo de Séneca*. Madrid: Cátedra, 1992.
- *Unamuno* (edición e introducción de Mercedes Gómez Blesa). Madrid: Debate, 2003.
- ZUAZAGOITIA, Joaquín de. Unamuno y Bilbao. En *Unamuno a los cien años. Estudios y Discursos Salmantinos en su I Centenario*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1967, pp. 115-119.
- ZUBIZARRETA, Armando. *Tras las huellas de Unamuno*. Madrid: Taurus, 1960.

Este libro entró en imprenta
el día 29 de septiembre de 2014,
justo 150 años después de que llegase
al mundo Miguel de Unamuno.

Sigue vivo su fuego,
sigue batiendo su llanto.