

EL PENSAMIENTO ANARQUISTA DEL JOVEN UNAMUNO (DE 1886 A 1888)

Young Unamuno's Anarchism Ideas (From 1886 to 1888)

Eugenio LUJÁN PALMA

IES Valdehierro de Madridejos (Toledo)

elujan@wanadoo.es

Fecha de aceptación definitiva: 4-4-2007

RESUMEN: Desarrollo la tesis de que Unamuno, durante 1886 a 1888, mantiene una concepción anarquista de la sociedad y de la política. Para demostrarlo me apoyo en el pensamiento de Pi y Margall, buscando los principios anarquistas en los que se sustenta mediante el análisis de su obra *La reacción y la revolución*. Después, comento dos textos de esta época del joven Unamuno: el artículo de 1886 «Evolución y reacción»; y la conferencia «El derecho y la fuerza». Del estudio de los textos de ambos autores se deduce la similitud de ideas que existe entre ellos. Lo que me lleva a afirmar el anarquismo de los postulados sociales y políticos, no ya de Pi y Margall (que es evidente), sino también del joven Unamuno que escribe en esta época. Además reivindicó el estudio de la obra de ilustres personajes de nuestra historia para encontrar claves desde las que entender el presente.

Palabras claves: fuerza, derecho, pacto, evolución, revolución, reacción, tradicionalismo, anarquismo, federalismo.

ABSTRACT: I develop the theory that Unamuno holds an anarchist conception of society and politics during the period which goes from 1886 to 1888. In order to show this theory, I support my ideas in Pi y Margall's theories, searching those anarchist principles he believes in by the analysis of his work, *Reaction and Revolution*. Afterwards, I comment two texts of Unamuno's early age: the article from 1886 «Evolution and reaction»; and the lecture «Right and Strength». From the comparison of the

texts of these two authors, you can deduce the similarity of ideas they share. So, I can state the anarchism of the social and political postulates, not only Pi y Margall's postulates (which are clear) but also young Unamuno's who writes in that time. Besides, I claim the study of famous personalities in our history to manage to find some keys which may help us understand our present time.

Key words: Strength, Right, Pact, Evolution, Revolution, Reaction, Traditionalism, Anarchism, Federalism.

I

Últimamente se ha puesto de moda recordar a aquellos personajes históricos que fracasaron en sus proyectos, o que el propio desarrollo de los acontecimientos les hizo caer en el lado perdedor. Sabemos que la historia oficial siempre es la de los ganadores, que encuentran en la ostentación de su poder la legitimidad para contarla. En sus brillantes páginas, en sus ilustres personajes, en sus conmovedoras hazañas se ocultan otras llenas también de entusiasmo por quienes las emprendieron, repletas de esfuerzo y, por qué no, de honor; pero que jamás fueron así consideradas y mucho menos contadas. Todo flamante pergamino de la historia tiene un envés por el que discurren esos otros personajes y sucesos sobre los que se ha echado la losa de la infamia y el descrédito. De ahí que esa historia que nos llega esté llena de veredas ocultas y caminos cercenados que aún no han sido recorridos, esquinas que no se han querido o aún no se han podido torcer.

Pero si esto es de por sí penoso, aún lo es más cuando no es la losa de la ignominia, sino la del olvido, la que los *amanuenses de la historia* dejan caer sobre determinados personajes. No importan ya sus trayectorias personales ni sociales, no interesan sus testimonios vitales, nadie recuerda sus hechos (ya sean triunfos o derrotas), ni sus libros, ni esas influencias que legaron a generaciones postreras. Si malo es tapar, ocultar, encubrir, esconder, tergiversar, ... peor es olvidar. El desfigurarse o alterar la realidad supone realizar un esfuerzo, el olvido simplemente conlleva la indiferencia más absoluta, el desdén, la insensibilidad, ... Y, ¿cuántas personalidades que han recorrido nuestra historia se encuentran en ese *limbo* de la desmemoria histórica?, ¿cuántos trayectos vitales repletos de importantes acontecimientos, de influyentes intuiciones o ideas, de ejemplares actos cívicos siguen hibernando, esperando, para salir de su letargo, una primavera en nuestra historia que no llega?

¡Ah! ¡Qué importante es el olvido en el individuo para que acontezca el nuevo conocimiento!, nos recuerdan los psicólogos. Paradójicamente, podemos aprender porque podemos olvidar. Nuestra memoria concreta, personal, necesita del olvido para cumplir con esa función selectiva que nos permite reconstruir nuestro pasado y nuestros aprendizajes anteriores en función de nuestras metas actuales, de forma que no nos perdamos en una infinidad de recuerdos amontonados. Pero, ¿cuánto daño puede hacer ese olvido a una colectividad, a una sociedad! Tomado socialmente, el olvido es frustrante, y pasa de ser un mecanismo de adaptación individual,

necesario y beneficioso, a convertirse en un agujero negro que devora sin dejar huella, a esos personajes o acontecimientos que podrían haberse convertido en referentes sociales. Desde ese momento, esa colectividad, cual Sísifo, no sólo se replanteará constantemente el pasado que podía haber quedado engarzado en la pervivencia de esos referentes; no solamente habrá volatilizado, en la amnesia histórica, claves interpretativas del presente; sino que además deambulará errática, desorientada, buscando nuevos objetivos de futuro, tanteando con diferentes estrategias para conseguirlos, que aparecen como nuevas, pero que pudieron haber sido utilizadas en ese pasado olvidado.

La figura, el pensamiento, la trayectoria personal, privada y pública, de D. Francisco Pi y Margall son, precisamente, un ejemplo de nuestra *desmemoria histórica* actual.

Trabajador infatigable, literato, filósofo, político y estadista. Ocupó los más preeminentes puestos y vivió pobre. Fue jefe de un partido y maestro de una escuela. Amó la verdad y luchó por sus fueros. El universo era su patria, joven de corazón y de entendimientos. Recordadle los que le amabais. Respetad su memoria e imitad su ejemplo. El triunfo de sus ideales establecerá un día la paz del mundo¹.

Así reza el epitafio esculpido en su lápida en el Cementerio Civil de Madrid, que si bien pueden ser unas acertadas pinceladas con las que se nos pretende acercar al perfil de su persona y de su obra, sin embargo nunca fueron premoniciones de lo que acontecería en el futuro más inmediato.

Una de las pretensiones de este artículo es, precisamente, reivindicar su persona, aportar una breve reflexión sobre un rincón de su obra, tan desconocida e ignorada hoy, pero tan importante para entender el desarrollo de nuestra sociedad. Nuestra España de las autonomías, al menos en su presupuesto teórico, le debe mucho; pero aún le puede deber más la solución que demos al problema de la vertebración estatal que a día de hoy vivimos en España. Incluso el trabajo que nos está costando a los europeos construir un marco social, jurídico y (aunque algo menos, pero también) económico, nos retrotrae a presupuestos pimargallianos que, de haberlos tenido presentes, nos permitirían explorar nuevas vías de concomitancia entre los diferentes pueblos o sociedades europeas. Éste es el *peaje* que se cobra el olvido, la *amnesia histórica*... Y su *reivindicación* quiero realizarla de la mano de otro de nuestros grandes, D. Miguel de Unamuno. Pero de un Unamuno aún desconocido para muchos: no del Rector Magnífico de la Universidad de Salamanca, ni del publicista que, cual Quijote, blande su pluma a diestro y siniestro, queriendo desfacer entuertos allá donde los halla. El Unamuno que aquí os traigo es el que aún está en formación, el que intenta encontrar un lugar en el espacio social y político, quien a base de leer, de reflexionar sobre lo leído y de escribirlo según él lo interpreta y siente, busca una posición en el campo del pensamiento y

1. PI Y MARGALL, FRANCISCO. *La reacción y la revolución*, estudio preliminar y notas críticas de Antoni Juglar, Barcelona: Anthropos, 1982, Estudio Preliminar, p. 12.

de la política para, desde allí, interpretar la realidad que le circunda. Dos grandes de nuestra historia, imprescindibles para conocer y entender qué somos y qué nos está ocurriendo, así como para, desde ellos, improvisar nuevas salidas a problemas actuales. No nos sobran personajes de este bagaje y calado cultural, socio-político y personal, no podemos permitirnos el lujo de que el olvido, la desidia, se cobre su *peaje*.

II

Todos conocemos la adscripción anarquista de Pi y Margall. Él mismo nos dice:

Yo soy anarquista, sábelo, hace más de cerca de medio siglo. El hombre, decía ya entonces, es un ser libre y dueño de sí mismo. Lleva en su alma la raíz de toda certidumbre, de toda moralidad y de todo derecho y no reconoce justo, moral ni verdadero sino lo que como tal su razón afirma. No admite contra sus afirmaciones ni la autoridad de la ciencia, ni la de la Biblia, ni la de los códigos, y merced a su independencia inicia todos los progresos de que después se vanagloria y aprovecha todo nuestro linaje. Ser de índole tal es ingobernable; a la idea de *poder* hay que sustituir la del *consentimiento*².

De este texto quiero entresacar dos ideas, que fueron directrices de todo su pensamiento. Por una parte, aquella que se refiere al ser humano como *un ser libre y dueño de sí mismo*; y por otra, la que afirma que *a la idea de poder hay que sustituir la del consentimiento*. Dos ideas aquí encerradas cuyo análisis nos va a servir para desentrañar, dentro de los límites de un artículo como este, las líneas generales de su pensamiento: aquellas que se refieren al *individuo* y sus características propias en cuanto agente y sujeto de toda acción, elemento primario y radical de la realidad; y aquellas otras que se refieren al *ciudadano*, es decir, al individuo social que interactúa con sus semejantes en una sociedad, estableciéndose redes de poder entre ellos. Y en vez de hacer un recorrido rápido por toda su obra, voy a centrarme en un texto concreto publicado en 1854 (en pleno Bienio progresista): *La reacción y la revolución*. Comencemos con el análisis de la primera de ellas.

Para entender esta concepción del *individuo* como *un ser libre y dueño de sí mismo*, es conveniente conocer las fuentes filosóficas, próximas y remotas, en las que bebe Pi y Margall. «Pueden indudablemente la voluntad y el mundo determinar la actividad del alma, pero a no dudarlo puede también el alma obrar independientemente de la voluntad y del mundo», con esta afirmación Pi está optando ya por una concepción *idealista* de la realidad: bien se trate de entender e interpretar la realidad humana, bien se trate de entender e interpretar la realidad mundana que le rodea. Será, pues, el *idealismo* el prisma desde el que examine la realidad toda, y donde encuentre las claves para su interpretación.

2. PI Y MARGALL, FRANCISCO. *Cartas íntimas*, Madrid: 1911, p. 37.

Concepción filosófica que le lleva a beber en las fuentes cartesianas, dándole prioridad a la razón como facultad principal del ser humano, desde donde se desgrana la realidad toda y a cuya luz todo adquiere sentido:

La tradición no es, sin embargo, para mí una prueba. Si está de acuerdo con la razón, la acato; cuando no, la niego. Mi razón, y sólo mi razón, es un testimonio irrecusable. Consultémosla, sujetémonos a la voz de sus oráculos. —Me aílo del mundo, me concentro, y siento en mí un “algo” que se llama espíritu. Este algo piensa. Este algo conoce. Este algo vuela de idea en idea a las más altas regiones de lo abstracto.

Y siguiendo el desarrollo histórico del idealismo, también encuentra en Kant esa fuente primaria de la que nutrirse:

Observad, por otra parte, que aun cuando el alma sale de sí misma para fijarse en el mundo, a fin de conocer la verdadera naturaleza de las cosas, elabora dentro de sí los datos sensibles que presentan, los sujeta a sus ideas categóricas, los transforma por medio del pensamiento, les da una vida distinta de la fenomenal que antes tenían.

Influencia que no se reduce únicamente a la concepción pura de la razón, sino que se hace extensible también a su concepción práctica:

¿Quién lo determina [*al espíritu*] a la acción? Tengo cerrados mis sentidos al universo exterior; no serán mis impresiones. He echado un velo sobre la memoria; no serán mis recuerdos. Mi voluntad es su esclava; no serán mis voliciones. Lleva en sí misma su causa, y lo que es más su objeto. Piensa, por ejemplo, que piensa. Conoce que obra independientemente de todo motivo externo. Se fija en sus propios principios y deduce. Desarrolla sus categorías y reedifica interiormente el mundo. Un ser, me digo, que tiene una actividad propia y la puede ejercer sobre sí mismo (...)³.

Estas son las *convicciones filosóficas* básicas de Pi y Margall, sus más hondos cimientos, sobre los que erigirá un cuerpo doctrinal propio y peculiar: la defensa a ultranza del individuo, caracterizado por la posesión de dos facultades superiores, la razón y la libertad, con cuyo uso y aplicación adquiere autonomía plena respecto tanto de las determinaciones naturales como de las puramente sociales y culturales. Solamente desde presupuestos racionales puedo tener una visión precisa y analítica de la realidad que soy y de aquella que me rodea; solamente desde una voluntad autónoma que encuentra en sí misma su propia determinación, y por ende libre, puedo estar seguro de no hipotecar mis actos a los dictámenes o caprichos de terceros individuos, instituciones, o cualquier otro tipo de seres más o menos trascendentes.

Sin abandonar la ruta del idealismo, a aquellas fuentes más «remotas» le caben, sin embargo, otras más cercanas. Entre ellas se encuentra la doctrina del «pensador más imponente de la edad moderna. Su sistema es, como obra dialéctica,

3. PI Y MARGALL, FRANCISCO. *Op. cit.*, libro primero, cap. IX, pp. 288-289.

admirable. Seduce, fuerza al asentimiento del que lee». Evidentemente se trata de Hegel y su idealismo, que aunque para algunos

toca ya a su término, cuanto más, sin embargo, lo examino, tanto más me convenzo de que su dirección es acertada, de que sobran en él los elementos para organizar un sistema tan conforme al más elevado racionalismo como al simple buen sentido. (...) Considero por de pronto como un mal que la filosofía haya abandonado aquel camino⁴.

Ni que decir tiene que Pi y Margall es un hegeliano convencido, aunque no por ello acepte esta doctrina tal cual la expuso Hegel, y de aquí la nota de originalidad que adopta su pensamiento en el espectro intelectual de la España del momento. Aspecto éste interesante de analizar en todas sus dimensiones, pero que no cabe dentro del objetivo del presente artículo. Solamente comentar brevemente su *concepción panteísta*, desde la que se puede colegir su relación con la doctrina de Hegel. Concepción tomada del *panteísmo* que propone el pensamiento del filósofo alemán y que, al ser interpretado por Pi y Margall como un momento más de las *vicisitudes* por las que ha ido pasando en sus diferentes épocas, como una más de sus expresiones en la historia de las ideas, le introduce una serie de precisiones que son las que le hacen aparecer como un pensador peculiar. Partiendo del idealismo hegeliano, «Dios —según Hegel— es la idea; el universo, las infinitas determinaciones de esta idea; la humanidad, esta idea con la conciencia de sí misma. No puede verdaderamente concebirse una identidad mayor», no puede argumentarse un *panteísmo* más claro y absoluto⁵. Pero ante tal planteamiento, y a la luz de aquellas *primeras y básicas convicciones filosóficas*: donde se inclina por el valor de la *razón* como instrumento de conocimiento, y de la *libertad* como condición primera de toda actuación; referidas siempre no a una *Humanidad* en la que todo individuo se subsume y pierde su identidad, sino a todo *individuo* concreto con capacidad de *decidir-se*, y desde el que se configura cualquier sociedad y supuesta Humanidad, Pi y Margall no puede dejar de preguntarse «mas ¿qué viene a ser entonces la divinidad ni el hombre?»; «El hombre, dice Hegel, es la idea consciente, el espíritu, la realidad absoluta; mas ¿habla del hombre-humanidad o de la humanidad-individuo?». En definitiva, entendiendo el *panteísmo* tal y como lo concibe Hegel, «¿Qué se ha hecho de mi libertad? ¿qué de mi personalidad y mi soberanía?»⁶. Ésta es una de las características del pensamiento pimargalliano que le convierten en original dentro de aquella España: la defensa a ultranza del individualismo, y del ámbito de sus libertades. Una concepción que le hace ser crítico al pensamiento del gran Hegel, a quien tanto admira —como hemos visto—, pero al que no le permite la negación de la *libertad individual*, del *individuo* en definitiva,

4. PI Y MARGALL, FRANCISCO. *Op. cit.*, libro primero, cap. IX, pp. 287.

5. «Hegel ha llegado a decir: No puede ser filósofo el que no haya bañado su alma en el éter de la substancia única». PI Y MARGALL, FRANCISCO. *Op. cit.*, libro primero, cap. IX, p. 285.

6. PI Y MARGALL, FRANCISCO. *Op. cit.*, libro primero, cap. IX, pp. 285-286.

subsumido en ese *panteísmo absoluto* en el que desemboca su doctrina. Aspecto que señalamos como aportación de nuestro ilustre protagonista, y que por ser justamente una de las contribuciones del pensamiento de Joseph Proudhon, se le ha considerado un mero *vocero* de éste. Desde aquí queremos reivindicar su primigenia autoría, haciendo nuestras las palabras de Gumersindo Trujillo:

No se puede afirmar que nuestro autor sea un mero introductor de Proudhon, dado que —sobre bases parcialmente proudhonianas, pero fuertemente condicionado por la circunstancia en que escribe— se anticipa al autor francés en la defensa de un federalismo político, al que éste sólo llegará algunos años más tarde⁷.

Y no solamente «La reacción y la revolución *apareció nueve años antes que la famosa obra de Proudhon*» —que, aunque escrita en 1859, no se publicó hasta 1863—, sino que

La simple lectura del prólogo de Pi y Margall a la edición castellana de *Du principe fédératif* ilustra sobre este extremo; Pi y Margall no lo presenta como a su maestro, sino que lo recomienda como obra que encaja con las ideas que él mismo sustenta y cuyas teorías pueden hacer bien a España y al mundo entero⁸.

Es más, y para abundar sobre esta idea, también hay que destacar la existencia de cierto pensamiento federalista, radicado ya muy tempranamente en Cataluña, y que estaría representado «en 1832 en la obra del famoso dirigente republicano, Ramón Xaudaró, *Bases de una Constitución política o principios fundamentales de un sistema republicano*, en el que se hacía ya el elogio expreso de las fórmulas de República federal». No obstante, y junto a estas consideraciones, es justo señalar que en las diversas obras de Pi y Margall se pueden rastrear algunas influencias proudhonianas, «patente de forma especial en las teorías ácratas»⁹, al que llegó a dedicar epítetos como:

Proudhon es la dialéctica personificada, el tamiz de la ciencia moderna, el gigante de la razón humana. Es atrevido, duro, terrible, vehemente, metafísico, profundo, de difícil comprensión, árido, quiero decir antipoético, y apenas si existe algún hombre pensador que no devore sus obras con afán. Las he leído casi todas y no precisamente una sola vez, las he explicado, las explico y puedo responder del mérito inmenso que contienen. Cada día lo veo más grande a este hombre, cada día se me va presentando más y más como el Hércules de la Economía política¹⁰.

Epítetos que han coadyuvado a exaltar la importancia del pensamiento de Hegel y de Proudhon en la concepción pimargalliana, y a denostar ésta como mera copia de aquéllos.

7. TRUJILLO, Gumersindo. *Introducción al federalismo español*, Madrid: Edicusa, 1967, p. 136.

8. JUTGLAR, Antoni. *Pi y Margall y el federalismo español*, *op. cit.*, cap. IV, aptdo. 5, pp. 207 y 211, respectivamente.

9. JUTGLAR, Antoni. *Op. cit.*, cap. IV, aptdo. 5, p. 208.

10. Texto escrito en 1852, citado por JUTGLAR, Antoni: *op. cit.*, cap. IV, aptdo. 5, p. 209.

Cerrando las consideraciones sobre aquella primera idea directriz en la que el ser humano, el individuo, es considerado como «un ser libre y dueño de sí mismo», apreciamos con lo dicho hasta el momento que Pi y Margall ha elegido como centro de su investigación, del análisis de la realidad, a ese sujeto concreto, individual y singular, con capacidad de hacer uso en todo momento de su *racionalidad* y de su *libertad*. Un *individuo* que no encuentra su razón de ser en ningún tipo de ente o institución supra-individual, sino que todo lo que existe adquiere sentido desde él mismo. Sin embargo, Pi sigue afirmando: «He dicho que soy panteísta»¹¹. ¿Cómo se armonizan ambos presupuestos? ¿De qué manera se puede salvar la supuesta *autonomía individual* del ser humano desde la defensa de posiciones *panteístas*? El *panteísmo* que defiende lo fundamenta desde la concepción hegeliana de *Espíritu Absoluto*:

ese espíritu que se desprende del seno de la eternidad por la escala del tiempo, recorre en alas de la inmensidad del espacio, se derrama por el mundo con sus torrentes de atributos, y produce miríadas de seres sin destruirse como causa; (...) espíritu, que sólo en el hombre se siente y se conoce, sólo en el hombre lucha por vencer lo finito que le oprime y depurarse e identificarse con la idea primordial, eterna.

Pero en tanto que no puede admitir la anulación de la voluntad y de la inteligencia individual en una especie de «entendimiento agente» pseudo-aristotélico, en una asunción de todas las particularidades por el *Espíritu Absoluto*, salva su concepción individualista haciendo radicar la libertad de cada individuo en el acatamiento de las normas propias de la *especie* (o *Espíritu Absoluto*). De esta manera, mi voluntad no puede ser tachada de heterónoma, puesto que son esas normas, leyes, mandatos,... impresos en mí en tanto que individuo perteneciente a la especie humana, las que vislumbro desde mi razón, eligiendo en cada momento las que crea más pertinentes para dirigir mis acciones.

La libertad (...) es la independencia de la voluntad de todo motivo externo, la determinación de nuestros actos por la inteligencia. Cierto que esa inteligencia, suponiendo que todo en el mundo sea efecto del desenvolvimiento de una substancia o de una idea, no puede menos de obedecer a leyes necesarias; pero ¿se infiere acaso de esto que no sea mi libertad posible? Según mi definición, me llamo libre porque entre las inspiraciones de la razón y las del instinto, entre los motivos internos y los externos, entre las leyes de la especie y de los otros seres, puedo optar por los primeros. Me llamo libre porque, a no estar encenagado en los goces materiales, opto casi siempre por aquéllas, a pesar del imperio con que se imponen las segundas. ¿En qué, pregunto, se oponen a la existencia de esa libertad la necesidad de las leyes del espíritu?¹².

Ésta es, pues, la aportación pimargalliana: la conjugación de la determinación que impone el *panteísmo* en tanto que la Realidad Toda no es más que la expresión de

11. PI Y MARGALL, FRANCISCO. *La reacción y la revolución*, op. cit., libro primero, cap. IX, p. 288.

12. PI Y MARGALL, FRANCISCO. *Op. cit.*, libro primero, cap. IX, pp. 292.

una única Substancia, y la posibilidad de la libertad del individuo concreto, singular, que a pesar de la dependencia que tiene respecto de aquella, tiene aún espacio para el uso y disfrute de una *voluntad libre*. El afán de salvar la dignidad humana —entendida como el uso de la *razón* y la *libertad*— en un medio presuntamente determinista y determinado.

Al inicio de este apartado mantuve la necesidad de analizar el pensamiento de Pi y Margall desde dos ideas directrices. Analizada ya la primera, detengámonos a partir de ahora en la segunda: «a la idea de *poder* hay que sustituir la del *consentimiento*». Aquí aparece un tema muy recurrente en nuestro autor: el *individuo* en tanto que ser social: convertido, por tanto, en *ciudadano*, interactuando con sus semejantes en una *sociedad* mediante diferentes redes de poder, derechos y obligaciones que se extienden entre ellos. La *posición política* que pueda aceptar el pensador catalán está ya determinada por toda esa *concepción individualista* de defensa de la persona y de su dignidad, que hunde sus raíces en las convicciones filosóficas del idealismo. Su *proyecto socio-político* se genera, así, desde la importancia que para Pi y Margall tiene el uso que cada ciudadano hace o pueda hacer de su libertad individual:

El hombre, no puedo menos de decirme, es libre; la libertad constituye su diferencia característica de los demás entes. Y creo haber descubierto desde entonces las dos fuerzas antitéticas entre que cruzamos la senda de la vida, la causa permanente de las calamidades sociales que sin cesar sufrimos. La libertad individual por un lado y la fatalidad social por otro, ¿cómo no han de provocar conflictos?».

Primera expresión, pues, del *individualismo radical* como principio de comprensión de su *concepción sociológica*, que una vez que desarrolle y lo aplique a la dimensión política, le llevará a mantener una posición *anarquista*. Concepto de *libertad* al que une, inexorablemente, el de *progreso*:

Es inútil empeñarse en detener el progreso. La guerra misma difunde las ideas; brotan éstas del pie del cadalso y de la hoguera. En vano el sacerdote pretende hacer de la ciencia un misterio para el pueblo; la ciencia salta los muros del templo, y halla siempre un Sócrates que la presente llena de pureza y majestad a los ojos de la profana muchedumbre¹³.

Un progreso necesario desde el momento en el que ha asumido los presupuestos filosóficos del *idealismo* kantiano, pero sobre todo del *idealismo hegeliano*, que lleva implícito en su esencia el constante despliegue y desarrollo progresivo de la *Idea* o *Espíritu Absoluto*. Y en tanto que desde tal concepción interpreta Pi no sólo al ser humano sino a la Realidad Toda, desde ese mismo momento está defendiendo el *progreso* constante en cualquier esfera de la Realidad como una nota propia y característica, esencial, de ella. Por lo que su propia *concepción social* no puede escapar al inexorable dictamen del *progreso*. Nos encontramos así con

13. PI Y MARGALL, Francisco. *Op. cit.*, libro primero, cap. 1, pp. 119-120.

que, si bien ninguna sociedad concreta representa esa sociedad ideal a la que aspira el ser humano, no obstante «en el conjunto de la humanidad la veréis siempre activa y dominante». Es decir, la Historia de la Humanidad en su totalidad no es más que el despliegue del *Espíritu Absoluto* en un cada vez mayor nivel de autoconciencia, y por tanto de perfeccionamiento, que abarca también —como abarca a todos los demás— a ese aspecto concreto como es el de la sociedad.

Ahora bien, ¿a qué se debe que aún no se haya logrado tal nivel de desarrollo social, o de concreción de aquel *Espíritu Absoluto* en lo que respecta al ámbito social? Sus componentes son los individuos concretos, singulares, que viven en un tiempo y un espacio determinados y también concretos. Individuos caracterizados —como venimos repitiendo, según la doctrina pimargalliana— por el desarrollo de sus dos facultades básicas: la *inteligencia* y la *libertad*, entendiéndola, según se expuso, como «el hecho de estar nuestra voluntad determinada por la inteligencia»¹⁴. Una *inteligencia* que posee sus propias reglas, y que no son otras que las que nos pertenecen por especie. Pero, ¿si todo ello nos es común, por qué esa *inteligencia* concreta e individual no ha tomado el verdadero camino que sería el de guiarse por aquéllas que por naturaleza le pertenecen? La explicación no es otra que

No estando convencidos aún de la identidad de los intereses del individuo y de la especie, nos decidimos por mucho tiempo en favor del orden de cosas creado por la evolución anterior de las ideas, y provocamos luchas y catástrofes. Armamos con todas nuestras armas un rey, un dictador, un triunvirato, una asamblea y cortamos el paso al progreso, nos oponemos a la fatalidad, sumergimos en cieno y sangre una sociedad entera.

De ahí que la solución esté en manos de cada uno de los componentes de la sociedad: cuando éstos, individualmente y en grupo, perciban las verdaderas leyes que rigen nuestra inteligencia o razón, y permitan que sean éstas y no otras las que determinen su voluntad. Cuando ello se consiga, conseguiremos que ni nuestra voluntad se vea determinada por cualquier norma, regla o ley, «ni haya una sola determinación que no esté conforme con los destinos de la raza»¹⁵. Éste es el camino hacia el desarrollo de la perfecta sociedad humana, en la que los individuos encontrarán las determinaciones de su voluntad desde y en su propia inteligencia o razón —facultad común para todo ser humano—. Por lo que todas sus acciones no serán otra cosa que el fruto de su libertad, de su decisión propia y personal, en cada momento determinado.

Y es aquí donde entra en juego el binomio que dio título al ensayo que he intentado desmenuzar en sus ideas esenciales: la *reacción* y la *revolución*. Binomio sobre el que Pi quiere reflexionar y hacernos ver cuán confundido está nuestro tradicional punto de vista sobre ambos conceptos. La *revolución* ha sido siempre

14. PI Y MARGALL, FRANCISCO. *Op. cit.*, libro primero, cap. I, p. 122.

15. PI Y MARGALL, FRANCISCO. *Op. cit.*, libro primero, cap. I, pp. 126-127.

entendida como algarada, trastornos en el orden establecido, cambio por otro mediante la fuerza y la indisciplina, fuerza sin razón, disturbios, revueltas, atentados de diferente orden y magnitud, un querer y —la mayoría de las veces— no poder. Sin embargo, la *reacción* se ha visto como el poder de apaciguar en un momento determinado ese impulso ciego, esa fuerza irracional que lleva a unos determinados individuos a atentar contra el orden establecido, alterando así la convivencia pacífica de los ciudadanos de cualquier sociedad. Interpretación interesada, nos dirá Pi y Margall, realizada siempre desde las altas esferas del poder, desde donde éste no sólo se ostenta sino que se detenta. Por lo que es necesario entender el juego de ambos conceptos de una manera más rica y que está íntimamente ligada con la exposición que venimos haciendo de su pensamiento. La *reacción* es el tradicionalismo, el inmovilismo,

la esclava de la tradición histórica, el brazo de la idea de poder, la espada de la propiedad, de la monarquía y de la iglesia. (...) No la alienta, como en otros tiempos, la fe, pero sí el deseo de ver asegurados la paz general y sus propios intereses. Comprende cuán degeneradas están todas las instituciones; más, no bien ve suspendida sobre ellas el hacha revolucionaria, cuando levanta despavorida un grito de horror, creyendo irremediable el hundimiento de todo el edificio¹⁶.

Sin embargo, toda esta concepción social está ya caduca, obsoleta, pendiente de ser sustituida por otra más digna del ser humano:

Príncipes de la tierra, ha llegado ya la hora de que perdáis la última esperanza. Os falta la razón de ser, porque habéis sobrevivido a las ruinas de cuarenta siglos, y estáis heridos de muerte. Lo estáis hasta vosotros los que regís los destinos de mi país. El principio de la soberanía absoluta del hombre tiene ya también entre vuestros súbditos ardientes partidarios; mina de día en día el terreno que ocupáis con vuestros palacios y vuestros servidores, vuestros soldados y vuestros hipócritas adeptos, vuestros jueces y verdugos¹⁷.

Aquí «el pueblo sufre sin esperanza», de ahí la importancia de la revolución que permite «respetar los esfuerzos de la libertad individual para destruir o atenuar los males colectivos»; que «No sólo admite el debate; no se opone ni puede oponerse a que cuántos tengan fe en una teoría la pongan en práctica, sin atacar los intereses ni la libertad de nadie». La *revolución*, pues, concebida como el medio mediante el cual el individuo toma conciencia de su libertad propia y personal, y la utiliza, y la pone en práctica. Es cierto que cuanto más rudo sea un pueblo, menos práctica de uso de la libertad tiene, «es decir, se deja llevar más de las impresiones que recibe, viola más la ley moral». Pero ello no debe ser motivo para pensar que esa será la causa de graves perjuicios para la sociedad toda: discurso, por otra parte,

16. PI Y MARGALL, FRANCISCO. *Op. cit.*, libro primero, cap. III, pp. 143 y 144.

17. PI Y MARGALL, FRANCISCO. *Op. cit.*, libro primero, cap. IV, p. 182.

propio de aquellos que representan el estatismo social, la reacción, pues «observad, en cambio, que la libertad, proclamada por la revolución, tiende principalmente a contrarrestar los efectos de la rudeza de ese pueblo mismo. Le instruye desde la cátedra y la prensa, le ilustra sobre sus intereses, le hace capaz de decidir sobre ellos»¹⁸. En definitiva,

La revolución es, hoy como siempre, la fórmula de la idea de justicia en la última de sus evoluciones conocida, la sanción absoluta de todas nuestras libertades, el reconocimiento social de esa soberanía que la ciencia moderna ha reconocido en nosotros al consignar que somos la fuente de toda certidumbre y todo derecho. (...) Tiene por principio y fin al hombre, por medio el hombre mismo, es decir, la razón, el deber, la libertad; cosas en el fondo idénticas¹⁹.

A modo de conclusión de este apartado, cabe afirmar que el pensamiento social de Pi y Margall se desarrolla bajo una *concepción anarquista* de la sociedad, donde la libertad del individuo —entendida como la determinación de sus actos desde su razón o inteligencia— es su fundamento, obviando cualquier otro tipo de determinación externa a la propia razón. De ahí que a la *reacción* en la que se encuentra la sociedad, estancada en la defensa de unas instituciones tradicionales que someten y alienan la libertad del individuo, Pi abogue por la *revolución*. Entendida no como algarabía y trastornos sociales, sino como la consecuencia básica del desarrollo progresivo del *Espíritu Absoluto*, como su más lograda concreción en su constante despliegue por la historia. Y si el fundamento de toda sociedad —en tanto que interacción constante de los individuos que la componen—, lo encontramos en el ejercicio de la libertad individual, lo que la *revolución* trae y alienta es una nueva forma de entender esa relación. Una nueva concepción de las relaciones sociales que, ante todo debe no ya salvaguardar la libertad de los ciudadanos, sino potenciarla hasta los extremos más insospechados. Ésta es la razón de que los planteamientos sociales pimargallianos vayan a desembocar en una concepción «pactista» de la sociedad, donde los ciudadanos desarrollen sus relaciones siempre en horizontal —de ciudadano a ciudadano— (nunca más en vertical, de manera dependiente y alienante), fundamentadas siempre y en todo momento en el *libre pacto*: que no es otra cosa que un libre consentimiento de voluntades. O dicho de otra manera: en el *federalismo*. Así lo expresaba Pi y Margall en un informe que escribe en defensa tanto de su teoría federalista como de la línea editorial del periódico *La Unión* que había sido denunciado por «el fiscal de imprenta»:

Yerra el fiscal cuando cree que la federación es una forma de gobierno. No es una forma, sino un sistema político, administrativo y económico, aplicables a todas las formas hasta aquí conocidas. (...) No sé que pueda constituirse sociedad alguna más que por uno de estos dos medios: el pacto o la fuerza... El pacto, obsérvelo

18. PI Y MARGALL, FRANCISCO. *Op. cit.*, libro primero, cap. IV, pp. 272-273.

19. PI Y MARGALL, FRANCISCO. *Op. cit.*, libro primero, cap. VII, p. 244.

bien el señor fiscal, es la condición de vida de los individuos y de los pueblos. Vivimos por el continuo cambio de servicios y de productos, o, lo que es lo mismo, por una indefinida serie de pactos. Sólo por medio de pactos conseguimos que los maestros enseñen a nuestros hijos y que los sacerdotes nos casen y nos entierren. El matrimonio mismo es, en el fondo, un pacto, por más que la Iglesia lo haya elevado a la categoría de sacramento. Le preceden ordinariamente capitulaciones, es decir, contratos donde se fija la dote de la mujer o el capital del novio, se estipula la manera de devolverlos, y en algunas provincias hasta se determina la suerte de los futuros hijos...²⁰.

Fruto de esta concepción es su idea del «*pacto sinalagmático*», es decir: del acuerdo bilateral al que llegan libremente dos voluntades para determinar sus actos. Un pensamiento político-social, por tanto, marcado por la ideología *anarquista* y —como no podía ser menos—, cargado de elementos utópicos.

III

En 1886, Unamuno, con 22 años de edad y doctorado ya en Filosofía y Letras, vive en su Bilbao natal. Trabaja como profesor multidisciplinar y de afines, contratado en diferentes centros docentes de la ciudad, o impartiendo clases particulares²¹. Sin embargo, a esta temprana fecha, ya tenía diseñada una concepción social y política concreta. Para desentrañarla me voy a centrar, en un primer momento, en un artículo muy llamativo publicado en dos partes (los días 21 y 22 de marzo de 1886) en el periódico de Bilbao *El Norte*, titulado «Evolución y Revolución»: conceptos que encierran, precisamente, esa concepción socio-política. La sociedad y los estados, como organismos vivos, están sometidos a la necesidad y fatalidad de las leyes que rigen la realidad toda, las de la *evolución*. Una *evolución* que tiene como meta el progreso, entendido no como un movimiento rectilíneo y constante, sino como «una serie de choques y rechazos», conformándose así dos elementos: «un elemento que resiste y otro que empuja». Es el mecanismo dialéctico de la evolución y desarrollo de las sociedades, donde los pueblos «poco a poco van

20. CARAVACA, FRANCISCO: *Pi y Margall*, Barcelona: Edit. Juventud, 1935, Primera edic., libro segundo, cap. XXI, pp. 170-171. Texto citado en dichas páginas, pero sin expresar más datos bibliográficos al respecto. Añadir que tras este alegato, el periódico en cuestión fue declarado absuelto.

21. Se trata de una época muy importante dentro de la formación de Unamuno. Le sirve, no solamente para iniciarse en la que será su profesión, sino también para tomar contacto con diferentes gentes de distintos países, que le permitieron conocer nuevos desarrollos filosóficos. Véase para ello SALCEDO, Emilio. *Vida de Don Miguel*, cap. IV, p. 48. También es muy interesante conocer sus inquietudes sobre la pedagogía del momento. En su *Cuaderno XVII*, pp. 1-4, escrito según mis investigaciones entre 1887 y 1888, nos relata cómo vive un acontecimiento protagonizado por «uno de los señores profesores de latín de este instituto, que hacía aprender a sus discípulos de memoria todas aquellas listas de verbos irregulares». Y lo que era peor, «*con una verga en la mano les castigaba al menor tropiezo*». A este joven Unamuno no solamente le inquietaba esta práctica pedagógica, sino también afirma estar «sufriendo horriblemente entre esta miseria por no poder gritar y desenmascarar a estos miserables calabacines».

variando en sus ideales, haciendo entrar en su vida social nuevos elementos, transformando su concepción política»; se dan momentos de re-ajustes en los que se «quiere armonizar la vieja forma [tesis] y la nueva idea [antítesis]», «adaptar la forma al fondo, lo externo a lo interno»; mientras tanto «el pueblo sigue su lenta y segura evolución»²². Hasta que se llega a ese momento en el que «el fondo y la forma se contradicen», en el que en un momento determinado toda la fuerza del pueblo se concentra en un solo punto desbocándose con ira y llevándose por delante la situación anterior al completo, constituyéndose así una nueva realidad social [síntesis]. Pero, ¿qué ha pasado para que de una realidad anterior acontezca una nueva y distinta? Sabemos que «La evolución basta para producir variaciones dentro de un tipo, de ninguna manera para determinar el paso de una forma de gobierno a otra»²³. La causa de ese cambio de realidades no es otra que el denominado —en lenguaje marxiano— «salto cualitativo», es decir: la *revolución*.

Pero una *revolución* entendida siempre dentro de ese sistema y como un paso más del mismo, propio de esa necesidad y fatalidad de la ley evolutiva de la realidad (socio-política en este caso). De tal manera que «la evolución agota toda la perfectibilidad de una forma de gobierno», necesiándose entonces de la revolución para poder cambiar a otra mejor; aconteciendo así —y fruto de ese «salto»— un «movimiento progresivo» en el desarrollo de tal realidad social. Por eso piensa Unamuno que «las revoluciones no las hace un hombre, ni dos ni tres, las hacen los pueblos»²⁴, porque aunque el cambio es evidente y explosivo, radical y violento, todo él es fruto de aquella lenta transformación que, viendo agotada una situación, busca con vehemencia en un instante puntual —y casi siempre crucial— de su historia, la instauración de otra nueva.

Ahora bien y aunque hasta el momento veníamos hablando de realidad socio-política en general, en este punto Unamuno diferencia entre «dos elementos, uno interno y otro externo, uno social y otro político, el pueblo y su constitución». Elementos que se van a caracterizar porque uno, el pueblo o sociedad civil «adelanta progresa y marcha, la evolución se cumple en él»; mientras que el otro, el estrictamente político, «su organización queda estacionaria». Y en tanto que éste conforma el «fondo heredado, algo estable», con respecto a las ideas y símbolos que el pueblo va asumiendo como nuevas, llega un momento en el que «persisten como muerto símbolo de lo que fue, se quiebra y desaparecen». En ese instante pueden ocurrir dos hechos: o bien la evolución de la sociedad, con su dialéctica interna, no ha agotado todas sus posibilidades, por lo que las contradicciones entre el «elemento interno» y «externo», el «fondo» y la «forma» pueden todavía subsanarse de alguna manera, encontrándonos con que «el pueblo no tiene ideal político, pero sufre, calla y vive, desarrollándose en él una evolución lenta y segura»²⁵; o bien, si dicha

22. UNAMUNO, Miguel de. *Op. cit.*, primera parte, aptdo. iv, p. 79.

23. UNAMUNO, Miguel de. *Op. cit.*, primer parte, aptdo. iii, p. 77.

24. UNAMUNO, Miguel de. *Op. cit.*, primera parte, aptdo. iv, p. 78.

25. UNAMUNO, Miguel de. *Op. cit.*, segunda parte, aptdo. vii, p. 82.

evolución de la sociedad ha agotado sus posibilidades, no hay forma de sustentar ese régimen político, por lo que será carnaza de una inminente *revolución*. En el primer caso estaría, por ejemplo, el partido *posibilista* de Emilio Castelar²⁶, cuya teoría se reduce al «evolucionismo político»: «el paso gradual y lento, el apurar un tipo político (forma de gobierno) favoreciendo su evolución hasta que llegue a su límite y pase necesaria y gradualmente, sin violencia, al tipo o forma de gobierno próximo». Un ejemplo del segundo caso sería «lo que llamamos en España turno pacífico de los partidos, pero de los partidos turnables», que se sucedían tal como estaba estipulado y acordado (sin sofocar al pueblo con conflictivos comicios), y donde al final los periodos llegaban a confundirse: «Un periodo conservador es más liberal que el periodo anterior, un periodo liberal más conservador que el que le precedió»; de esta manera y de forma irremediable «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 suma de pequeños factores acumulados se produce el estallido, el salto brusco, la revolución»²⁷.

Éste y no otro es el mecanismo por el que las sociedades cambian (*evolución*) y se transforman (*revolución*), y termina este artículo afirmando que «Los unos piden revolución, los otros evolución, los de más allá orden. Yo nada pido; dejo correr los sucesos y ellos traerán lo que ha de venir», para apostillar: «No hay que asustarse: tras la lluvia torrencial brilla el sol más claro que antes»²⁸. Evidentemente Unamuno ha tomado partido y, dentro de la estructura social, ha tomado partido por el individuo, por el pueblo que conforma la sociedad, que en definitiva es el que transmite el movimiento, la evolución, el cambio. No hay que temer posibles cambios políticos y sociales, no hay que temer que se derrumben sistemas y se erijan otros, siempre y cuando estemos hablando del culmen de una *evolución* que termina en *revolución* de la mano de los individuos que integran la sociedad, del pueblo (y no de un «despotismo ilustrado»). Todo ello por el papel protagonista que el joven Unamuno concede, en su teoría social y política, al pueblo llano y sencillo: no entendido de forma abstracta, sino como constituido por todos y cada uno de los individuos que lo conforman, cuya característica fundamental es la de ser seres *libres, necesitados y necesitantes*. Así, y desde estos presupuestos que no podemos perder de vista para comprenderla y situarla en sus justos términos, arranca su teoría social.

26. Y agrega Unamuno: *una cabeza bien penetrada de las ideas y del actual movimiento de la ciencia* (UNAMUNO, Miguel de. *Op. cit.*, primera parte, aptdo. II, p. 76). No olvidemos que le conocía directamente por haber sido profesor suyo. Para saber más sobre el periodo de formación de Unamuno: contexto socio-político en el que vive sus primeros años de formación, su paso por los postulados euskalerrriakos, profesores universitarios que tuvo, influencia del ambiente socio-cultural y padecimiento de su primera gran crisis (no la de 1897, sino una anterior y más fuerte de 1883, de la que aquella es consecuencia), véase LUJÁN PALMA, Eugenio. *Trayectoria intelectual del joven Unamuno: historia de una crisis de fundamentos*, Bilbao: Ayuntamiento de Bilbao, Área de Cultura y Turismo, 2003.

27. UNAMUNO, Miguel de. *Op. cit.*, primera parte, aptdo. III, pp. 77-78.

28. UNAMUNO, Miguel de. *Op. cit.*, segunda parte, aptdo. VII, p. 83.

¿Qué entiende este Unamuno de 1886 por Sociedad? La respuesta a esta pregunta la encontramos en el texto de la *Conferencia El derecho y la fuerza*. Obra de la que sería bueno recordar tres datos. Primero, que se trata, de momento, de un escrito inédito que se encuentra en la Casa-Museo Miguel de Unamuno en Salamanca²⁹. Segundo, que tiene un problema de datación: por sus ideas sabemos que corresponde al periodo comprendido entre 1885 y 1890, pero a la luz del siguiente párrafo (que perfectamente podríamos haber encontrado tal cual en el artículo anterior que acabamos de analizar «Evolución y revolución»), me atrevo a afirmar que es más propia de 1886: «A las veces la evolución se ve contenida, fuerzas antagónicas chocan, las pequeñas acciones y reacciones equilibradas y contenidas se van acumulando, un día llega en que el equilibrio se rompe, en que estalla la lucha y se transforman las fuerzas». Y tercero, a pesar de ser en origen un texto para ser dictado como conferencia, no hay certeza de que se llegase a dictar como tal.

Pasemos a su análisis. La sociedad para este joven Unamuno «no es un organismo simple, es un agregado de sociedades autónomas»³⁰. En principio sociedad como *organismo*, se trata de un primer dato que ya conocíamos por el estudio del artículo anterior, es decir con vida propia y —como hemos visto, sometido a la ley de la *evolución*—, estructurado, formado de partes que solamente adquieren sentido en su conjunción. Partes que, como él mismo refiere, están configuradas por «sociedades autónomas» cuya característica principal no es otra que la de ser «asociaciones», es decir: una «reciprocidad de servicios». Ésta es la clave de todo el pensamiento socio-político de Unamuno: el entender la sociedad, no como fruto de aquellos «intereses creados, glorias tradicionales, derechos históricos, privilegios seculares y otros mil nombres pomposos»³¹, que no dejan de pesar sobre el individuo *per omnia secula seculorum*, y le obligan y le encasillan y le constriñen a unos principios y normas no pactadas sino impuestas como veremos por el «derecho de la fuerza», respetadas solamente por amor a las tradiciones, colocándose así el fundamento de la sociedad precisamente fuera de su propio sujeto: el pueblo actual que la configura. Afirma, con toda contundencia, que el único y verdadero fundamento

29. Cuya asignatura es *caja 6/36*. Para cuando estas páginas vean la luz, habré entregado a imprenta el texto normalizado de esta conferencia, acompañado de un completo estudio crítico en el que comento esas ideas que las articulan, cuáles han sido las diferentes influencias recibidas para desarrollarlas, analizo otros textos que se relacionan con el contenido de dicha conferencia, así como el ambiente socio-político y afectivo en el que fue escrita.

30. Recordemos que para él, *El evolucionismo en la práctica no es un ideal, es un procedimiento o un método. Todos somos evolucionistas porque todos por fuerza nos hemos de someter á la ley de la necesidad*. UNAMUNO, Miguel de. *Conferencia El derecho y la fuerza*. *Op. cit.*, p. 11b. He establecido esta paginación de número y letra porque Unamuno numera la página completa, de esta manera agregando la letra «a» o «b», dependiendo de que sea el «anverso» o el «reverso» respectivamente, podemos situar la cita en el lugar exacto del texto.

31. UNAMUNO, Miguel de. *Evolución y Revolución*, *op. cit.*, segunda parte, aptdo. VII, p. 81. ¿Se ha caído en la cuenta de la actualidad, de la vigencia que tiene a día de hoy, en la situación política española, esta idea? ¡Bien nos vendría reflexionar sobre ella!

de la sociedad no debe ser otro que «el libre cambio de ideas, de sentimientos, de intereses de toda clase», o lo que es lo mismo: las diferentes y múltiples relaciones cruzadas que se establecen entre los individuos de toda sociedad. «Y sobre todas estas sociedades está la sociedad humana, resumen de todas ellas, grande máquina en que todas estas máquinas se armonizan»³².

Pero si la característica principal, si la esencia de toda sociedad humana *debe ser* la «reciprocidad de servicios», esto quiere decir que tiene que existir un paso anterior que va a permitir a cada ciudadano poder gozar de dicha reciprocidad, de la certeza de que se va a cumplir. Ese paso anterior no es otro que *el contrato*, *el acuerdo* entre esos individuos que conforman la sociedad, comprometiéndose precisamente a prestarse servicios unos a otros instaurándose así los derechos y los deberes. «Todo derecho no es más que el resultado de un pacto tácito o expreso y todo pacto el resultado de una necesidad»³³. Afirmación con la que cerramos este primer círculo sobre la esencia de las sociedades: en tanto que el individuo es deficitario, en tanto que se encuentra necesitado, desde la limitación, el hombre pacta con sus congéneres una reciprocidad en derechos y deberes para así ver satisfechas sus necesidades y carencias. Un pacto que se realiza en beneficio de cada ciudadano y desde la necesidad, pero que a su vez nace de lo más íntimo y propio de su ser: desde su razón (me percibo ser deficitario y busco la solución por el pacto), desde la voluntad y la libertad (conociendo tal situación me someto voluntariamente a esa ley de la reciprocidad, comprometiéndome a ceder parte de la libertad que poseo en beneficio de otros, como otros lo hacen en beneficio mío). «¿Qué es el derecho? El derecho es el contrato, la colisión de dos voluntades y su voluntaria limitación. Nace de la voluntad, así como la voluntad nace de la necesidad»³⁴.

Ahora bien, ¿cuál es la naturaleza de ese *pacto*? ¿Siempre ha sido entendido de la misma manera en cualquier momento de la historia? ¿Se puede establecer alguna relación entre cómo se entienda ese *pacto* y la *sociedad* en la que se aplica y desarrolla? La respuesta de Unamuno es clara: el mayor o menor desarrollo de la sociedad depende de qué y cómo se haya entendido por *pacto*. Vivimos bajo una sociedad más evolucionada porque tiene una concepción más perfecta de qué deba ser ese *pacto*, y venimos de sociedades más imperfectas porque ese *pacto* era bastante más ficticio; a su vez nos encontramos en un momento intermedio de la *evolución* de la *sociedad* porque aún debe desarrollarse y perfeccionarse. Vayamos por partes. «Que la familia es el origen de la tribu y la tribu el de la nación es evidente». Luego, si se viene manteniendo que toda relación social es fruto de un *pacto*, ¿podemos afirmar que tanto la familia como la tribu y la nación —que no son más que formas de relaciones sociales— nacen de él? Ésa es la concepción de Unamuno, un primer pacto que surge del denominado «estado de lucha» que configuraba el «primitivo estado», y cuya esencia era la razón de la fuerza, el derecho

32. UNAMUNO, Miguel de. *Conferencia El derecho y la fuerza*, *op. cit.*, pp. 7a-7b.

33. UNAMUNO, Miguel de. *Op. cit.*, nota 2 inserta en la p. 4b y desarrollada en la 14a.

34. UNAMUNO, Miguel de. *Op. cit.*, p. 4b.

de la fuerza. Así lo explica: «el amor es en los animales y en los pueblos salvajes la imposición del más fuerte», es más: «Dos salvajes se disputan a una mujer, el más fuerte se la lleva, en la pobre esclava la herencia y la selección han formado un instinto, el instinto de adhesión al más fuerte. El más fuerte y el mejor dotado para la lucha es el más bello»³⁵. De estas familias nacen hijos que «por ser más débiles tienen que supeditarse á los padres, sigue la fuerza»; hijos que «crean nuevas familias y van á fundar nuevos centros de asociación». Del interés de defenderlas nacen las tribus,

Unas familias luchan con otras, unas tribus con otras, las débiles se concrecionan y agrupan, pactan para la defensa, forman las confederaciones. Así tenemos que el principio de las sociedades es la lucha y como resultado de la lucha el pacto para la defensa.

Es decir que el *pacto*, aun siendo el fundamento último de la sociedad, él mismo tiene un fundamento y origen propio en la razón o derecho de la fuerza:

La guerra formó las sociedades primitivas, la guerra las fortificó, la guerra fue el poder de la selección social; cuando no había aún derecho, era derecho la guerra, y aun hoy donde el derecho no llega, llega la guerra, donde no sirve la fuerza de la razón, se hace servir la razón de la fuerza³⁶.

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 Hobbes³⁷. Aquí residen los cimientos últimos de toda *sociedad* humana, en la *fuerza*. Supongamos que un «salvaje» quiere hacerse con «una canoa» que le pertenece a otro. Después de ejercer la fuerza bruta, se lo arrebató apoderándose de ella: «aquí es muy libre el filósofo de ir y consolar al despojado hablando de su derecho, él se queda con su derecho y el otro con la canoa. Aquí no hay derecho real ni cosa que lo valga, no hay más que la fuerza». ¿A quién debe pertenecer, por tanto, dicho objeto pues a ambos les ha costado trabajo: a uno el hacerla y a otro el sustraerla?: es evidente que aquél que sustrae el objeto a su primer dueño lo hace «violando su libertad. Quiere decir que el derecho es la libertad, que todo derecho es derecho á ser libre»³⁸. Y ésta es la luz que ilumina el pensamiento socio-político de Unamuno, la esencia de su razonamiento: la sociedad en todos sus ámbitos y dimensiones no es otra cosa que una *fuerza* que acaba, o debe acabar, por convertirse en *derecho*.

35. UNAMUNO, Miguel de. *Op. cit.*, p. 2b. Y continúa *aún hoy las mujeres miran en el hombre la fuerza, la robustez, ya físicas, ya morales, ya intelectuales, la buena disposición para la lucha*.

36. UNAMUNO, Miguel de. *Op. cit.*, p. 3a.

37. *Sabéis las muchas teorías que se han dado acerca del origen histórico de las sociedades humanas; Aristóteles, Hobbes, Rousseau, han sido sus principales contendientes. (...) A mi juicio hay algo de verdad en todas tres [sic] opiniones, son verdaderas en cuanto se incluyen, en cuanto se excluyen falsas*. UNAMUNO, Miguel de. *Op. cit.*, pp. 2a-2b.

38. UNAMUNO, Miguel de. *Op. cit.*, p. 3b y nota 1 inserta en ella y desarrollada en la 14 a.

Detengámonos por un momento en este aspecto. ¿Cómo la *fuerza* puede devenir en *derecho*? ¿De la *fuerza* nace el *derecho*? ¿Todo *derecho* en el fondo no es más que una expresión de la *fuerza*? Unamuno parte del siguiente presupuesto: «Creo en la omnipotencia de la fuerza: solo llegaremos a la fuerza de la razón hallando la razón de la fuerza»³⁹. ¿Dónde reside la «razón de la fuerza»? ¿qué es? Pensemos en el ejemplo anterior del robo de la canoa. Si a los dos contrincantes les suponemos «de igual destreza y vigor para la lucha, no les queda otro camino que pactar, y si quieren vivir juntos cambiarse servicios mutuamente». Es más, «El primer estado político de las sociedades fue la anarquía, se unían las familias en tribus por la necesidad de la defensa, todos obligaban a cada uno a servir a todos, y si uno desertaba del grupo recobraba con su absoluta libertad su debilidad relativa». Aquí se nos muestra ese mecanismo de conversión de *fuerza* en *derecho*, del poder y la imposición en ley, precisamente en el momento en el que los miembros de una sociedad, por satisfacer unas necesidades de las que son carentes —defensivas en principio— pactan, llegan a un acuerdo, a servirse mutuamente, cediendo así parte de la libertad personal al grupo, con lo que ganan en cohesión, eficacia y prosperidad. La prueba está en que quien abandona el grupo *recobraba con su absoluta libertad su debilidad relativa*. Pero entonces, si en un principio la *fuerza* devino ya en *derecho*, ¿por qué no se mantuvo esto a lo largo de la historia de la Humanidad? La respuesta de Unamuno va a ser contundente, porque «el hombre nace servil, la educación le modifica. (...) Largos siglos de lucha y educación han formado en nuestro pecho el santo instinto de la libertad». Aspecto del que se han aprovechado a lo largo de esta historia caciques grandes y pequeños, nobles, reyes y reyezuelos, imponiéndose a sus sociedades y legitimando sus acciones mediante seres y normas transcendentales; dando así lugar al régimen de castas, a la teocracia, aristocracia y demás absolutismos, «todos los sistemas en fin, que tienen por apoyo y base la fuerza, no el derecho»⁴⁰. Así se iban «formando hábitos o intereses, en los unos el hábito de mandar, el de obedecer en otros. (...) Intereses creados á la sombra de derechos históricos, de una dependencia aceptada por el débil, impuesta por el fuerte»⁴¹.

Nos encontramos aquí cómo nuevamente rige el *derecho de la fuerza*, la ley del poder y de la imposición, de la tiranía y el despotismo. La pregunta entonces sería ¿y cómo se puede volver a transmutar en «fuerza del derecho», en auténtico pacto y consenso mutuo? La respuesta no puede ser otra que, como acabamos de ver, desde el uso de la libertad de cada individuo: limitándose cada uno tanto su ansia y deseo de poder como su libertad de realizarlo, dando así prioridad a las necesidades del grupo o de la sociedad; de esta manera, aquello que se pierde en poder, deseo y libertad individual, particular y concreta, se gana en estabilidad, desarrollo y libertad social. Ante la imposición del «derecho de la fuerza» Unamuno

39. UNAMUNO, Miguel de. *Op. cit.*, p. 2a.

40. UNAMUNO, Miguel de. *Op. cit.*, pp. 3b- 4a.

41. UNAMUNO, Miguel de. *Op. cit.*, p. 4b.

opone la libertad, «Éste y no otro es el pecado original, la libertad y no otra es la redención del género humano». Y así como «El hombre no nace libre, se hace. Las sociedades tampoco nacieron libres». La consecución de dicha libertad es el auténtico fin del hombre como individuo y como ciudadano, por lo que —y en contraposición con los planeamientos tradicionalistas y bizkaitarras que en la época se llevaban en su Bilbao natal—, mantiene firmemente que «la perfecta libertad está en el porvenir, no en el pasado»⁴². De aquí que su concepción del auténtico *derecho*, del auténtico *pacto*, del auténtico *contrato* «más humano, más racional y más ideal á la vez» no sea otro que «el libre contrato que consiste en la mera reciprocidad de servicios. Servicio dado, servicio recibido, las obligaciones concluyen cuando los derechos se ven defraudados, concluyen los derechos cuando las obligaciones se niegan». Resultando, por tanto, «del triunfo de la libertad verdadera, el fundamento del derecho ideal», y matizando a su vez —por lo que ya hemos comentado del inicio de la sociedad desde la anarquía—, «que si hoy está en el lejano pasado, cuando aquel pasado sea hoy, será un derecho real»⁴³. De esta manera podemos contestar a las preguntas que nos hacíamos unas líneas más arriba, afirmando que de la fuerza, del poder, de la voluntad individual de cada ciudadano, nace el derecho, la ley. Ley a la que le entregamos libremente, mediante *pacto*, *contrato* o *acuerdo*, esa parte nuestra de poder y libertad personal para satisfacer las necesidades en grupo, en sociedad, y así poder sobrevivir y progresar desde la *fuerza del derecho*. Por eso todo *derecho* o ley no es más que la expresión de la *fuerza* que todos y cada uno del grupo ceden. El problema se origina cuando ese *derecho*, esa ley, toma cuerpo independiente de los individuos y ciudadanos que lo han constituido, cuando se pierde la referencia de dónde procede, alienándose —utilizando términos marxianos—, configurándose en forma de Estado, del elemento político y externo de la sociedad (cuyo origen reside en el social o interno, fundamentado por el *pacto libre* entre los individuos o ciudadanos).

Así es como hay que entender aquel ansia de Unamuno por ver reflejado «el lejano pasado» en un futuro no tan lejano. Su pretensión ahora es analizar qué sentido tiene y cómo se está desarrollando ese otro elemento externo de la sociedad que es el Estado, su dimensión pura y estrictamente política. Unamuno parte del hecho de que no se pueden confundir esos dos elementos: sociedad y Estado, elemento interno y externo respectivamente, causa siempre éste de la evolución y revolución que acontece en el seno de aquél. Porque en tanto que

La sociedad humana es para el hombre una necesidad, la industrial, científica religiosa o política no son más que sociedades libres, en las que se debe entrar y salir, en las que acaban las obligaciones donde acaban los derechos, en las que debe regir el libre cambio, la reciprocidad de servicios;

42. UNAMUNO, Miguel de. *Op. cit.*, p. 4a.

43. UNAMUNO, Miguel de. *Op. cit.*, p. 6a.

por eso el *pacto* y *acuerdo* esencial es aquél primigenio alcanzado por los individuos que la conforman, viniendo a representar el Estado solamente su dimensión política. De ahí que Unamuno reivindique que sus actuaciones debieran estar proporcionadas al campo real de su influencia, y no extralimitarse como suele acontecer. Los individuos necesariamente, en tanto que seres humanos, necesitan de un pacto social para sobrevivir; pero las relaciones políticas que de aquí surjan deberían estar al margen de dicho consenso, de tal manera que «El contrato político debe ser tan libre como el industrial, el comercial o el científico, pero no es así»⁴⁴. Por lo que Unamuno no deja de indignarse cuando personas como los *mendigos* que «a nadie hace mal con pedir, á no ser que á la concurrencia se llame un mal, y entonces caemos en el proteccionismo más estrecho (...) y sin embargo se le niega ese derecho social»; o como los gitanos, a quienes se les obliga «a connaturalizarse con el Estado español en un acto de barbarie». Tanto unos como otros son libres: éstos, de declararse ciudadanos de donde les plazca (incluso «de declararse fuera de toda sociedad política»); aquellos, de dedicarse al trabajo que más le venga en gana («y hasta de no dedicarse a trabajo alguno, libre es de vivir holgazán»). Tanto unos como otros, como quienes así lo quieran, deben tener la libertad de adoptar o no el pacto, «Pues que no goza de los derechos políticos y civiles, no se le exijan obligaciones»⁴⁵. Lo que no se puede es confundir Estado con sociedad y desde él constreñirla y someterla, porque entonces estaremos de nuevo en el *derecho de la fuerza*, abandonándose nuevamente la *fuerza del derecho*. Ocorre algo parecido en la relación del Estado con la propiedad privada de cada ciudadano, sobre todo cuando éste incumple algunas de las normas o leyes que en aquél rigen, ya que la tendencia es a la sanción económica o de restricción de libertad. Actos y actitudes éstas que están totalmente desacreditadas y carentes de fundamento, pues —en opinión de Unamuno—.

El Estado o sociedad política no tiene derecho más que á retirar los derechos políticos que de él emanan á quien le niega sus obligaciones políticas contraídas, y como el derecho de propiedad no es político no puede despojar de él a nadie. (...) El hombre fue propietario antes de ser ciudadano.

Ya que al romper con sociedad política, «renuncia a las ventajas que ésta le proporciona»⁴⁶, pero nada más: cualquier persona, ante todo y primariamente, es un ser social con derechos que le son propios; posteriormente y desde su libertad podrá acceder a comprometerse como ciudadano dentro de una sociedad política, adquiriendo y comprometiéndose con otros derechos y deberes que son propios de este ámbito.

Por ello también entiende como un ejemplo más de su extralimitación, «el abuso de las subvenciones, una de las múltiples formas de proteccionismo, que no es

44. UNAMUNO, Miguel de. *Op. cit.*, p. 7b.

45. UNAMUNO, Miguel de. *Op. cit.*, p. 7a.

46. UNAMUNO, Miguel de. *Op. cit.*, pp. 8a-8b.

más que un socialismo conservador y moderado». De tal manera que, sin beneficiar con ellas en nada a aquel *pacto* primero y auténtico, emborronándolo más bien (porque coarta la *lucha por la existencia* de cada cual), favorece sin embargo al débil a la vez que se ahoga al fuerte; «es invertir la ley natural y sustituir á la fresca y fecunda selección de la naturaleza, la mustia y estéril selección del proteccionismo; es criar rebaños de esclavos no individuos libres». Por eso exige y grita «Libertad, libertad, libertad, no pido más»⁴⁷. Una *libertad* en la que entiende que se encuentra integrada la *igualdad*; tal es su creencia en este punto que afirma: «Yo no veo más igualdad que el ser todos los hombres igualmente libres». La razón es doble. Por una parte porque en todo *contrato* o *pacto* no existen relaciones de sumisión de ningún tipo, sino que todas se establecen a un mismo nivel, donde «se da» y «se recibe»: hay acuerdos de cumplimientos, derechos y deberes por ambas partes. Por eso, cuando se realiza un *acuerdo*, lo que se pide, «lo único que se puede esperar es correspondencia, no igualdad»⁴⁸. Desde este punto de vista no hay mayor desigualdad que la máxima igualdad, porque no se deja prosperar a los individuos, no se premia el esfuerzo propio de cada uno; en definitiva, que a sus ojos y tal como él entiende la libertad, en ella queda ya incluida la igualdad.

Según lo expuesto, ¿hacia dónde está mirando el pensamiento político de Unamuno?, ¿cuál es su referencia? Él mismo nos lo aclara: «Yo creo que caminamos no al socialismo ni al comunismo, no, sino á la anarquía». Y aunque dicho así parezca que esté usando un tono peyorativo, sin embargo lo dice con convicción y deseo, porque lo considera

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 autónoma⁴⁹.

Aquí es donde Unamuno quería ir a parar. Con esta declaración se cierra su pensamiento sociológico y político, en el que ante todo se reclama la importancia del *individuo* en la sociedad y en el Estado, puesto que «el individualismo es el ideal de los sistemas liberales». De ahí que «A los que piden omnipotencia del Estado hay que oponerles la omnipotencia del individuo». Es la única manera de combatir el pacto «chapucero» y denigrante, el «pacto que liga y ata las libertades», y aspirar así «a ganar un excedente en la reciprocidad de servicios»⁵⁰. Mientras que el papel del Estado no debe ser otro que el de

administrar intereses comunes, comunes del todo, á hacer respetar el pacto libre, á garantizar la libertad de cada cual contra la agresión brutal del otro, a sostener la sustitución de la lucha de las fuerzas brutas por la lucha de las libertades en el contrato;

47. UNAMUNO, Miguel de. *Op. cit.*, pp. 10a-10b.

48. UNAMUNO, Miguel de. p. 8b.

49. UNAMUNO, Miguel de. *Op. cit.*, p. 9a.

50. UNAMUNO, Miguel de. *Op. cit.*, pp. 11b y 12b.

así de la misma manera y en oposición, cada *individuo* es

libre para pactar y libre para romper el pacto, únicamente no es libre para atacar la libertad ajena, luchan las libertades en el contrato, no las voluntades en la fuerza, al vencimiento que es el sucumbir de la libertad sustituya el convencimiento que es el sucumbir de la voluntad⁵¹.

Solamente le queda dar un nombre a esa ideología, a ese sistema político que permita la vigencia del *pacto* fundamentado en la *fuerza del derecho* y no en el *derecho de la fuerza*, que abogue y defienda «el poder de la libertad para el cual sólo encuentro una palabra, tan expresiva como pésimamente comprendida, la anarquía»⁵².

III

Ha llegado el momento de sacar conclusiones. La tesis que he mantenido en este artículo es que en esta época de 1886, 1887 y 1888, el joven Unamuno mantiene postulados anarquistas. Permítaseme hacer un repaso rápido a todo lo analizado hasta ahora, estableciendo relaciones y concomitancias entre el pensamiento de D. Francisco Pi y Margall y el del joven Unamuno: lo que me legitimará para afirmar el anarquismo de éste. Si recordamos brevemente su artículo «Evolución y Revolución» nos encontramos con un desarrollo conceptual simétrico al de Pi en «La reacción y la revolución». En los dos la *revolución* constituye el paso cualitativo para el desarrollo de la verdadera y auténtica sociedad humana, o mejor dicho: 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. De ahí el cariz *purificador* y *renovador* que para ambos tiene la *revolución* dentro del campo de las relaciones humanas. Es más, también es significativa la divergencia que establece Unamuno entre el elemento interno (o social) y el externo (o político), y cómo su desfase puede traer esa tan esperada *revolución*: el desfase entre unas instituciones anquilosadas en el pasado y la mentalidad de un pueblo más abierta y progresista, llevaría a la revolución como camino del cambio. Pensamiento que tiene su parangón con el de Pi y Margall, aunque para éste el elemento interno esté asociado irremediablemente a la realización del *Espíritu Absoluto* en la historia. Recordemos que en tanto que el hombre es una manifestación de la *Idea*, lleva implícitas en su *razón* o *inteligencia* las normas, reglas o leyes por las que regir su *voluntad*, propias a toda la especie humana. La clave estaba en que, desde el momento en el que las percibiéramos, y con ellas determinásemos nuestra *voluntad*, seríamos *autónomos*. Y

51. Véase cómo en esta expresión ya se encuentra, de forma aún primitiva, su famoso aforismo de «*venceréis pero no convenceréis*». Cuya raigambre liberal apreciamos que es indiscutible, según se explica aquí Unamuno.

52. UNAMUNO, Miguel de. *Op. cit.*, pp. 13a-13 b.

si, por el contrario, nuestra voluntad estuviese dirigida por normas, principios, instituciones o cualquier otro tipo de seres externos a nosotros, la determinación de nuestra *voluntad* sería *beterónoma*: nuestros actos serían fruto no de mi libre decisión, sino de condicionantes externos a nosotros mismos, es decir, distintos a los que por nuestra especie nos pertenecen. Así pues, Unamuno acepta el sentido de la argumentación pimargalliana, sin caer en los presupuestos hegelianos, diferenciando entre el hombre como individuo que *inter-actúa* con sus congéneres, y el hombre como ciudadano que se ve sometido a unas instituciones políticas. Teniendo además presente que, de la misma manera que para aquél el *Espíritu Absoluto* se despliega constantemente en la historia (de ahí los avances que acontecen en la Humanidad, y de ahí la tendencia a mejorar de la sociedad humana), de la misma manera en Unamuno el ámbito interno o social *evoluciona* progresivamente, aspecto que permitirá la contradicción interna y la posibilidad —o necesidad— del salto cualitativo. Es decir, Unamuno acepta los planteamientos pimargallianos, pero interpretados no desde el panteísmo hegeliano, sino desde el evolucionismo de Spencer. Lo que pone de manifiesto dos cosas. Primero, que su memoria es tan frágil como la de cualquiera, de tal manera que, desde la distancia, selecciona los recuerdos que le interesan (ya inconscientemente, ya conscientemente): motivo por el cual hablará posteriormente de la gran influencia que le produjo Hegel y el hegelianismo, influencia que se reduce —muy a pesar de aquellos recuerdos— a utilizar su lenguaje y su método dialéctico de *tesis*, *antítesis* y *síntesis* en casos muy concretos. Pues, cuando tiene la oportunidad de explayarse con él, de incorporar su doctrina a la suya, lo esquivo, como le ocurre con la asimilación de los pensamientos de Pi y Margall (es la teoría de «la importancia de los silencios de Unamuno», que mantiene el profesor Ereño Altuna). Segundo, que aunque Unamuno tampoco quiera recordarlo o su memoria lo haya olvidado, su punto de partida es el *positivismo*. De ahí que, por ejemplo, sustituya los conceptos pimargallianos de *reacción* y *revolución* —con resonancias claras hegelianas en el juego dialéctico de la superación de contradicciones—, por el de *evolución* y *revolución* aludiendo claramente a los postulados positivistas del evolucionismo. Recordemos además, que la explicación de qué se quiere decir con ambos conceptos, así como su interrelación para configurar la argumentación posterior, está tomada —tal cual— de los planteamientos pimargalliano, con una diferencia: aquéllos parten de los presupuestos hegelianos; éstos de los positivistas. Aquéllos son fruto de presupuestos *panteístas*; éstos lo son de presupuestos *liberales*.

Semejanzas y diferencias que vuelven a encontrarse también reflejadas en la argumentación de la conferencia «El derecho y la fuerza». Si tenemos presente esas palabras de Pi y Margall pronunciadas a finales de 1878, con las que pretendía mostrar al «fiscal de imprenta» la viabilidad de su pensamiento federalista —y por ende, su inocencia—, se puede percibir lo significativo de tal título: «No sé que pueda constituirse sociedad alguna más que por uno de estos dos medios: el pacto o la fuerza»⁵³.

53. CARAVACA, Francisco. *Pi y Margall, op. cit.*, libro segundo, cap. xxi, p. 170.

¿Se podría hacer de aquella conferencia, escrita por el joven Unamuno en torno a 1886, una recensión más telegráfica que la que se señala en las palabras de Pi? ¿No aparecen en ellas la estructura básica del pensamiento que va a desarrollar Unamuno en la susodicha conferencia? Es más, continuaba Pi y Margall su argumentación afirmando que «El pacto, obsérvelo bien el señor fiscal, es la condición de vida de los individuos y de los pueblos». ¿No es ésta la única y verdadera idea que Unamuno quería transmitirnos en aquel escrito? ¿No sería ésta la conclusión más precisa sobre su argumentación? Después de tales pruebas, desde las que se puede percibir y colegir nítidamente la gran influencia del pensamiento pimargalliano en el que en sus inicios mantiene el joven Unamuno, todas las demás sobran.

Creo que aún habrá lectores que pongan en duda la tesis que vengo manteniendo. Lectores que no tienen que sentirse solos. He comprobado en otros foros la reticencia que hay, por parte de diferentes y reputados investigadores, a aceptar el anarquismo que el Unamuno de esta época mantiene en sus escritos socio-políticos. A ellos va dirigido el final de este artículo, donde quiero aportar algunas pruebas más, como son: el énfasis que éste pone en la importancia de la *libertad* como generadora de los actos humanos; el que sean los *pactos* la base de toda sociedad, pactos llevados a cabo siempre por diversas voluntades que desde su propia libertad así lo han decidido —*sinalagmáticos* como los califica Pi—, y cuya vigencia y duración ellas mismas establecen; el afán de diferenciar claramente la esfera política de la social; la crítica por las medidas políticas que toma el Estado para impedir que determinados pactos entre individuos (pactos sociales realizados desde la libertad de diferentes voluntades) se rompan; incluso la importancia de la propiedad privada como origen de todas las demás libertades y derechos⁵⁴: pues si el individuo no puede disfrutar de los frutos de su propio trabajo, su independencia quedaría seriamente amenazada (idea que, a su vez, le relaciona con el pensamiento anarquista proudhoniano, y el pensamiento utópico francés); o la conversión de la *fuerza* en *derecho*: pues si bien ésta es interpretada por Pi y Margall como el despliegue en sus estadios más avanzados del *Espíritu Absoluto* (y, por tanto, de la cada vez mayor conciencia que el individuo tiene del poder de su propia libertad —en tanto que guía de la voluntad— a la luz de la razón), Unamuno lo explica desde el ejercicio mismo que cada individuo hace del uso de su propia e íntima libertad (en el momento que cedo parte de mi libertad al grupo para ganar en seguridad, en todos sus sentidos).

Para terminar, permítaseme invitar al lector a un pequeño juego que comienza con la lectura atenta de las siguientes afirmaciones:

1. «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».

54. Idea y concepción que separa de manera radical a socialistas de anarquistas.

2. «Yo he oído decir que el hombre es hombre por la sociedad, que somos partes de un gran todo, tesis panteísta que ha invadido toda la ciencia. Yo, yo y yo, el santo egoísmo que lo vivifica todo. (*Renúnciate a ti mismo*) decía el cristianismo, sin echar de ver que ese es el recto camino para matar toda sociedad».

3. «La sociedad humana y su organización debe basarse sobre 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».

4. «Nación es el conjunto de ciudadanos unidos en sus relaciones exteriores por una ley común. De aquí deriva todo. La ley se extiende a todo lo que se relacione con las relaciones de unos ciudadanos con otros, a todo esto y a nada más que esto. Pero entre los ciudadanos hay relaciones más generales y menos generales, me unen más intereses con mi vecino que con mi compatriota».

5. «En política profeso el federalismo, única doctrina que concuerda con mis ideas sobre las relaciones y lo relativo».

Leídas y releídas estas afirmaciones, ¿nos extrañaría que fuesen atribuidas a D. Francisco Pi y Margall?, ¿desmerecerían de otras muchas que aparecen en sus escritos?, ¿vemos reflejadas en ellas postulados anarquistas defendidos por el propio Pi y Margall? ...Perdóname, amigo lector esta «pequeña travesura» con la que pretendo disolver toda duda respecto al pensamiento anarquista del joven Unamuno. Todas estas afirmaciones no son de Pi y Margall, son de un joven Unamuno veinteañero, escritas entre 1887 y 1888 en su *Cuaderno XVII*⁵⁵.

RELACIÓN DE PUBLICACIONES ANTERIORES

- *Trayectoria Intelectual del Joven Unamuno: historia de una crisis de fundamentos*, Bilbao: Ayuntamiento de Bilbao, Área de Cultura y Turismo, 2003.

- *Los escritos fueristas y euskalerríacos del joven Unamuno (1879-1882)*, artículo aparecido en *Biblioteca Unamuno n° 28*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2005, pp. 349-357.

55. Cuaderno que se encuentra en la Casa-Museo Miguel de Unamuno, con signatura : *Caja n1 7/112*. El texto 1 se encuentra en la p. 20; el 2, en la p. 23; los textos 3, 4 y 5, en la p. 32.