

Völkerpsychologie y filosofía orgánica en la obra de Miguel de Unamuno (1884-1895)

FRANCISCO LA RUBIA PRADO
Princeton University, U.S.A.

Aunque ni la *Völkerpsychologie*, o psicología de los pueblos, ni la filosofía orgánica resulten totalmente desconocidas para muchos estudiosos de la obra de Miguel de Unamuno, lo cierto es que ni la una ni la otra se han estudiado de manera específica. En el caso de la filosofía orgánica es posible encontrar menciones críticas de alguno de sus principios, utilizado aisladamente, para explicar algún punto concreto de la obra de Unamuno. En estos casos, no es la intención del crítico considerar las premisas fundamentales de tal filosofía, y menos aún las implicaciones que tiene para la obra del autor¹. Así pues, la extensión y consecuencias de la filosofía orgánica en la obra de Unamuno están todavía por estudiar. En el caso de la *Völkerpsychologie* la situación es todavía de más escasez crítica: hasta el momento no ha habido ni un solo estudio en la crítica hispánica que haya desarrollado de manera sistemática sus principios fundamentales². La consecuencia de estas lagunas críticas es que ni una ni otra noción han tenido el impacto que merecen en la exégesis de la obra unamuniana.

El presente ensayo se concentrará en la exposición de los principios fundamentales de la *Völkerpsychologie* y de la filosofía orgánica, y en el desarrollo de cómo ambas se reflejan en la obra de Unamuno hasta 1895. Aunque no entraré en el desarrollo de la presencia de estas dos nociones en la obra posterior del autor vasco, quedará claro que, ciertamente, la *Völkerpsychologie* y la filosofía orgánica impregnan el resto de su obra hasta el punto de ser dos ejes fundamentales —e indisolubles uno del otro— de la misma³.

1. Dos casos concretos son Livingstone, León, «Unamuno and the Aesthetic of the Novel» 445; y Earle, Peter, *Unamuno and English Literature* 79.

2. De los dos estudios existentes que se ocupan de la *Völkerpsychologie*, el único que resulta en verdad útil es el de Ciriaco Morón Arroyo, «La teoría crítica de Menéndez Pidal». El otro, muy general, es el de Aniano Peña, «La *Völkerpsychologie* y la visión de España en la generación del noventa y ocho».

3. A pesar de que en este ensayo me limitaré al período entre 1884 y 1895, esto es, hasta la publicación de *En torno al casticismo*, un mayor desarrollo de la presencia de la *Völkerpsychologie* y la filosofía orgánica podrá encontrarse en mi libro de próxima aparición *Unamuno y Ortega y Gasset: Estética y pensamiento* que, además, desarrollará otros pilares que resultan cruciales en la construcción de la estética y el pensamiento de Unamuno.

1. LA *VÖLKERPSYCHOLOGIE* O PSICOLOGÍA DE LOS PUEBLOS

El término *Völkerpsychologie* lo crea Heymann Steinthal y aparece por primera vez en la revista *Akademische Abhandlungen* en 1851⁴. La verdadera divulgación de la *Völkerpsychologie*, tanto en Alemania como en el resto de Europa, comenzará, sin embargo, con la creación por el mismo Steinthal en unión a Moritz Lazarus de la revista *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* en 1860. En Alemania, además de Lazarus y Steinthal, Wilhelm Wundt, que comenzó formalmente el estudio de esta nueva disciplina en 1886 con su ensayo *Ziele und Wege der Völkerpsychologie*, es acaso su cultivador más insigne⁵. En España, la *Völkerpsychologie* ciertamente se difundió en ámbitos tanto académicos como no académicos, pasando a formar parte del discurso cultural del país, de la misma manera en que ya lo era o estaba en proceso de serlo en la mayoría de las naciones europeas. La *Völkerpsychologie* es citada con admiración por Menéndez Pelayo en *Historia de las ideas estéticas en España* (1882-1891): «Al estudio abstracto e ideológico del hombre se ha añadido el estudio concreto de los hombres, no sólo según sus semejanzas, sino también según sus diferencias. Así ha nacido la *psicología étnica*, la *Völkerpsychologie*, tan fecunda ya en resultados para la crítica literaria y para la lingüística» (4: 269). Menéndez Pelayo también habla de las contribuciones científicas en el terreno de la *Völkerpsychologie* del psicólogo Herbart y del antropólogo Waitz –ambos son antecesores inmediatos de la *Völkerpsychologie* propiamente dicha– así como de los creadores de la nueva ciencia, Lazarus y Steinthal. Pero son, sin duda, Menéndez Pidal y Miguel de Unamuno los representantes más importantes y rigurosos de la *Völkerpsychologie* en España. A Steinthal se refiere expresamente Menéndez Pidal en *Romancero hispánico* con gran admiración como a «ese gran psicólogo lingüista» (1: 23)⁶. 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* (6: 89-143), de 1884. En su conferencia *Espíritu de la raza vasca*, pronunciada en la sociedad «El Sitio» de Bilbao el 3 de enero de 1887, Unamuno dice que «hay un espectáculo más grande que el interior del alma, y es el alma de un pueblo» (6: 193). Y sigue diciendo: «De hoy son la psicología del niño, la del loco, la del criminal y del idiota, la de los animales, la del salvaje y, finalmente, la de los pueblos» (6: 194). En cuanto a los cultivadores de la *Völkerpsychologie* dice Unamuno que «Waitz, Stheintal (sic) y Lazarus inauguran en Alemania la psicología de los pueblos» (6: 194). En 1890, en carta a Pedro

4. Steinthal, Heymann, «Jakob Grimm über den Liebesgott», *Akademische Abhandlungen*. Berlín, 1851. Más información sobre la aparición de este término en Morón Arrojo, Ciriaco, «La teoría crítica» (30).

5. «Ziele und Wege der Völkerpsychologie», *Probleme der Völkerpsychologie* (Leipzig: Wiggandt, 1911). Wundt, además, creó su propia versión de la *Völkerpsychologie*. La desarrolla en una serie de diez volúmenes escrita entre 1900 y 1920. Esta su versión de la *Völkerpsychologie* está condensada en su obra *Elemente der Völkerpsychologie: Grundlinien einer psychologischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit* (Leipzig: Kröner, 1912).

6. Las obras de Menéndez Pidal son preciosos ejemplos de la utilización de la *Völkerpsychologie* en los estudios lingüísticos. Véanse, por ejemplo, *La epopeya Castellana* y *Orígenes del español* –obra ante la que, característicamente, reaccionó Ortega en su ensayo «Orígenes del español» (3. 515-20).

Música, Unamuno decía –en anticipo de otras menciones a las relaciones entre lenguaje y psicología en Unamuno– que «como el lenguaje es la expresión del pensamiento espontáneo del pueblo es el reflejo más fiel de la psicología del pueblo, y la evolución del pensamiento en ninguna parte se estudia mejor que en el pueblo. Este sentido es el que ahí [en Alemania] le dieron Lazarus y Steinthal, los creadores de la *Völkerpsychologie*, así como el gran antropólogo Waitz»⁷.

Para entender qué es la *Völkerpsychologie*, paso previo a la comprensión de la importancia que ésta tuvo en la obra de Unamuno, recorro fundamental, aunque no únicamente, al que podría denominarse el «manifiesto» de la *Völkerpsychologie*, es decir, el artículo que en el primer número de su mencionado *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, incluyeron Lazarus y Steinthal, explicando en qué consistía la nueva ciencia e invitando a sus colegas del mundo académico a enviar contribuciones pertinentes al proyecto⁸.

Brevemente puede decirse que la *Völkerpsychologie* estudia *científicamente* la noción *psicológica* de *Volkgeist* o «espíritu del pueblo» en su *desarrollo histórico*. Así pues, los estudiosos a los que Lazarus y Steinthal dirigen su manifiesto, se ocuparán de hallar en el presente los rasgos que definen la esencia espiritual de los diferentes pueblos o culturas. Estos rasgos se han ido fraguando a lo largo de la historia, de ahí la importancia de estudiarla en su desarrollo o desenvolvimiento histórico. Según esto, hay tres rasgos preliminares de la *Völkerpsychologie* que resultan cruciales:

1. Su carácter psicológico definitorio. Al ocuparse de definir el *Volkgeist*, cuyo ser proviene de nociones como espíritu, mente e identidad, la nueva ciencia no puede ser sino psicología. El ser humano, de acuerdo con su naturaleza, es un ser social, destinado a vivir en comunidad. La unión de seres humanos viviendo en sociedad crea una identidad colectiva o *espíritu* (*Geist*), que constituye la auténtica vida y destino humanos hasta el punto de que, según Lazarus y Steinthal, el individuo sólo puede considerarse humano cuando forma parte de la vida comunitaria. Ahora bien, hay una psicología individual que se centra en el estudio del individuo en cuanto tal y una psicología de los pueblos que es distinta de la individual. Como dicen Lazarus y Steinthal, la psicología individual no puede explicar los fenómenos derivados de mentes colectivas pues desvirtuaría lo que la realidad social nos ofrece: la unión colectiva que constituye por sí misma *algo nuevo*, distinto de los espíritus particulares que la constituyen (3). Ahora bien, es fundamental entender que, para Lazarus y Steinthal, psicología individual y psicología de los pueblos son dos disciplinas complementarias. No sólo el individuo es parte del grupo, sino que el grupo se compone de individuos. Como dice Katherine Arens a propósito de la *Völkerpsychologie* de Wundt, es posible el paralelismo y la complementariedad entre psicología individual y colectiva pues lo que se está considerando en la *Völkerpsychologie* es una multiplicidad de *individuos* y no de *tipos* –como sería el caso de Avenarius (125).

7. Quisiera agradecer al profesor Laureano Robles el acceso que tuve durante el verano de 1991 a la, por él ordenada, correspondencia completa de Miguel de Unamuno antes de la publicación de la misma.

8. El título del artículo es el siguiente: «Einleitende Gedanken über Völkerpsychologie, als Einladung zu einer Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft», *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, 1 (1860): 1-73.

Lazarus y Steinthal dicen sobre la analogía entre psicología individual y psicología de los pueblos que, «así como el *Volksgeist* reside sólo en los individuos y no tiene una existencia separada de la del *Geist* individual, así se dan en el *Volksgeist* los mismos procesos básicos que la psicología individual trata más detenidamente» (10-11)⁹. En Unamuno, la analogía entre psicología individual y colectiva está presente por doquier en *En torno al casticismo* y demás obras del período del que me ocupo –entre otras muchas: «Como cada hombre, cada pueblo tiene su representación propia» (3: 176); y «para llegar, lo mismo un pueblo que un hombre a conocerse, tiene que estudiar de un modo o de otro su historia» (3: 194).

2. La historia para la *Völkerpsychologie* es un proceso que conforma no sólo el pensamiento, los sentimientos y los deseos del individuo que participa en la formación del *Volksgeist*, sino también el *Volksgeist* mismo. Como dicen Lazarus y Steinthal: «El ser humano es un ser histórico; todo dentro y fuera de nosotros es una realización de la historia; no decimos ninguna palabra, no pensamos ningún pensamiento y, verdaderamente, no estamos animados por ninguna emoción o sentimiento que sea independiente de la multiplicidad sin fin de condiciones derivadas históricamente» (citado por Otis 104; la traducción del inglés es mía)¹⁰. Sin embargo, es necesario observar en este punto que las relaciones entre el *Volksgeist* y el individuo, producto de la historia, difieren en el contexto de la *Völkerpsychologie* de las relaciones que entre ambas entidades se establecía en la más pura tradición romántica. En ésta, el *espíritu* o *Geist* se refiere siempre a la «cultura objetivada», algo muy por encima de las capacidades del individuo que pierde toda autonomía, mientras que en la *Völkerpsychologie*, como veremos más adelante, al individuo se le dota, al menos teóricamente, de autonomía y creatividad. Para Unamuno, «la historia va haciendo a los pueblos» (3: 199), de ahí que su estudio sea fundamental: «Para llegar, lo mismo un pueblo que un hombre, a conocerse, tiene que estudiar de un modo o de otro su historia... La misma utilidad que la gimnasia para la vida corpórea tiene el examen de conciencia para la espiritual y el estudio sereno de la historia para un pueblo. Estudiando éste se llega al carácter popular íntimo, a lo intrahistórico de él» (3: 195-96).

3. Según dicen Lazarus y Steinthal, ninguna de las ramas del conocimiento que había usado la noción de *Volksgeist* hasta el momento –historia, etnología, filosofía, leyes– lo había hecho utilizando la metodología de las ciencias naturales, marco en el que Lazarus y Steinthal quieren inscribir la nueva ciencia. Esta vocación científico-naturalista de la *Völkerpsychologie* es la segunda diferencia entre el *Volksgeist* romántico y el de la nueva ciencia. En efecto, en la *Völkerpsychologie*, en lugar de pura especulación racionalista a propósito de este concepto, se hará del *Volksgeist* un objeto de investigación

9. Todas las traducciones del original alemán son mías. Agradezco la colaboración en esta tarea de Margaret Frölich (The Ohio State University).

10. Para un desarrollo teórico adicional de los principios de la *Völkerpsychologie* y la influencia de ésta en Unamuno desde una perspectiva que desarrolla los aspectos relacionados con la memoria orgánica, véase el capítulo tercero de Laura Otis, «*The Memory of the Race: Organic Memory in the Works of Emile Zola, Thomas Mann, Miguel de Unamuno, Sigmund Freud and Thomas Hardy*», Diss., Cornell U., 1991.

científica por procedimientos científicos¹¹. El carácter empírico de la *Völkerpsychologie* se deriva de que opera en base a hechos que deben guiarnos a la existencia de «reglas y regularidades» (Lazarus y Steinthal 20) en el desarrollo histórico del *Volksgeist*, tal y como éste se manifiesta en el momento presente. Los encargados de esta empresa, dicen Lazarus y Steinthal, han de ser sobre todo filósofos y lingüistas históricos. 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» (Abbagnano 5-6: 414; la traducción del inglés es mía), sino en la creencia en el desarrollo universal tanto en la línea del «positivismo social» (Comte, Bentham, Mill) según el cual el progreso universal es el resultado de la sociología y de la historia, como del «positivismo evolutivo», sobre todo el de Herbert Spencer, según el cual el progreso universal está basado en las ciencias naturales –la física y la biología sobre todo¹².

Miguel de Unamuno, educado en la metafísica y los procedimientos de la *Völkerpsychologie*, es quien mejor nos resume lo hasta ahora dicho en carta a Pedro Múgica de 5 de abril de 1892:

Concretándome a la filología esta ciencia ha de servir como auxiliar para darnos luz sobre la historia y la psicología, así como la misma historia auxiliar para la psicología, y ésta, la psicología, psicología del hombre y de los pueblos, tiene que ser la base de la pedagogía, de la política, de todas las disciplinas fecundas y realmente civilizadoras.

Vemos aquí la subordinación del estudio científico del lenguaje en la filología a la psicología, noción que domina la cita como eje central de la empresa que Unamuno sugiere a Múgica. Como parte de la misma encontramos también la historia subordinada a la psicología que es «la base» de una evidente fe en el progreso. En fin, la mención de Unamuno a la psicología como base de la pedagogía y la política está fuertemente anclada en la *Völkerpsychologie* de Lazarus y Steinthal, ya que de la misma manera que la psicología individual es la base científica de la educación, según los autores alemanes, la *Völkerpsychologie* es la base científica de la política: «La política recibe sus fundamentos científicos de la *Völkerpsychologie*, de la misma manera que la pedagogía los recibe de la psicología individual» (9).

2. EL CONCEPTO DE PUEBLO EN LA VÖLKERPSYCHOLOGIE

A. *El punto de vista subjetivo*

Lazarus y Steinthal se preguntan *qué es un pueblo*. Si bien es cierto que tradicionalmente se ha entendido que un pueblo lo constituyen un origen común y una lengua co-

11. Para mayor desarrollo de las diferencias entre el *Volksgeist* romántico y el de la *Völkerpsychologie* en relación a la historia y a la ciencia puede verse Morón Arroyo, Ciriaco, «*La teoría crítica*» (22-39).

12. A pesar de la importancia de la ciencia en la *Völkerpsychologie*, es de notar que Unamuno, que en su tesis doctoral y otros escritos tempranos se muestra claramente a favor del método científico, que utiliza con destreza en sus estudios lingüísticos, va poco a poco disminuyendo su interés en el aspecto científico de la *Völkerpsychologie* aunque sigue claramente aceptando los elementos psicológico e histórico en sus múltiples manifestaciones: lenguaje, literatura, filosofía y mito.

mún, esto es, criterios objetivos, Lazarus y Steinthal dicen que la existencia de un pueblo sólo se puede conocer en base al *punto de vista subjetivo* de los miembros de ese pueblo al considerarse a sí mismo como pueblo: «un pueblo es un grupo de seres humanos que se percibe a sí mismo como constituyendo un pueblo, que se considera a sí mismo como perteneciendo a un pueblo» (35). La autoconciencia que define a un grupo como pueblo es, además de una actividad subjetiva, la *actividad libre* de preservarse a sí mismo como pueblo. Así, frente a criterios materiales o naturales, Lazarus y Steinthal piensan que un pueblo sólo puede definirse según criterios espirituales (34), salvaguardando así la personalidad y la libertad individuales. Unamuno tiene el mismo concepto espiritualista de pueblo que Lazarus y Steinthal. En cuanto a la definición subjetiva de pueblo y la libertad de la actividad asociativa, leemos en *En torno al casticismo*:

La doctrina del pacto... es la que, después de todo, presenta la razón intra-histórica de la patria, su verdadera fuerza creadora, en acción siempre... Porque hay en formación, tal vez inacabable, un pacto inmanente, un verdadero pacto social intra-histórico, no formulado, que es la efectiva constitución interna de cada pueblo. Este contrato libre, hondamente libre, será la base de las patrias chicas cuando éstas individuándose al máximo por su subordinación a la patria humana universal, sean otra cosa que limitaciones del espacio y del tiempo, del suelo y de la historia¹³ (3: 198).

Vemos aparecer aquí ya una noción orgánica, la del «organicismo social». Este organicismo no está informado por la idea del pacto consciente y lógico, invención humana para la creación de un «estado», sino por la de un pacto inconsciente –intra-histórico– que se fundamenta en la tradición y la continuidad, para la «efectiva constitución interna de cada pueblo». A Unamuno no le interesa la noción de «estado», que es el objeto del pacto del que hablan Hobbes, Locke y otros, sino la de «pueblo», en la línea del organicismo romántico. Esta otra visión del pacto tampoco excluye la libertad que se manifiesta en el consentimiento inconsciente de integración orgánica en la colectividad. Por eso, Unamuno no promueve en el caso español un contrato con fines pragmáticos, sino uno en el que queramos ser españoles porque lo seamos: «se podrá decir que hay verdadera patria española cuando sea libertad en nosotros la necesidad de ser españoles, cuando todos lo seamos por querer serlo, queriéndolo porque lo seamos. *Querer* ser algo no es *resignarse* a serlo tan sólo» (3: 198-99).

B. *El contenido objetivo*

La corrección de este subjetivismo consiste, según Lazarus y Steinthal, en mostrar lo que constituye el punto de vista de los miembros del grupo, a qué clase de similaridad se refieren los individuos al entenderse a sí mismos como una comunidad y compartir un mismo espíritu, aquello en lo que se basa este punto de vista subjetivo y cómo se origina. Este sería entonces el contenido objetivo del *Volksgeist*. Dos criterios lo constituyen: por una parte, las «condiciones externas»: el origen común, la proximidad de residencia, la

13. Ver a propósito de la idea del organicismo social Gottfried Salomon, 14: 138-40; y Harold Laski, 14: 127-31.

fisonomía común; en fin, los criterios que apuntan a la idea de raza y naturaleza –suelo, clima, alimentación, etcétera; por otra, las «condiciones internas»: los mitos comunes, la religión, el arte y la literatura, y el lenguaje. Lazarus y Steinthal minimizan cuanto pueden la importancia de las condiciones externas a las que, sin embargo, no desconocen su importancia, sobre todo en relación a la aparición inicial del *Volksgeist*. Sobre la importancia de la geografía, por ejemplo, dicen Lazarus y Steinthal: «La naturaleza no cambia al *Geist*: esto se debe dejar claro; pero el *Geist* se crea a sí mismo de una u otra manera dependiendo de los estímulos que la naturaleza le proporciona... Ningún *Volksgeist* es el producto de la naturaleza; ni ninguno es como es sin la participación de la naturaleza» (39). Para Lazarus y Steinthal, la conformación física de los seres humanos tendría una importancia indirecta en la conformación del espíritu del pueblo (39).

Efectivamente, según Unamuno, además del punto de vista subjetivo, encontramos, contrarrestándole, unos criterios objetivos proporcionados tanto por las condiciones externas como las condiciones internas del *Volksgeist*. Sobre las condiciones externas, Unamuno es claro en su valoración. En *Espíritu de la raza vasca*, 1887, dice que «si algo influye en la raza es el medio ambiente. Somos pueblo montañés y costero; las montañas que se elevan macizas al cielo sin despegarse de la tierra y el mar que bate incesantemente nuestras costas han formado nuestro espíritu» (6: 199) que, según Unamuno, es tardo de pensamiento pero rápido para la acción, tradicionalista pero enemigo de la rutina. En *En torno al casticismo*, Unamuno describe el clima de Castilla como de

un extremado calor cuando el sol la tuesta, un frío extremado en cuanto la abandona; unos días veraniegos y ardientes, seguidos de noches frescas, en que tragan con deleite los pulmones la brisa terrenal; noches invernales heladas en cuanto cae el sol brillante y frío, que en su breve carrera diurna no logra templar el día. Los inviernos largos y duros, y los estíos, breves y ardorosos, han dado ocasión al dicho de «nueve meses de invierno y tres de infierno» (3: 209).

Unamuno describe el paisaje castellano, duro y hermoso en su adustez, «un paisaje monoteístico este campo infinito en que, sin perderse, se achica el hombre, y en que siente en medio de la sequía de los campos sequedades del alma» (3: 212)¹⁴. En consecuencia, los habitantes de los campos y las aldeas castellanas están condicionados en su conformación física y espiritual:

Penetrad en uno de esos lugares o en una de las viejas ciudades amodorradas en la llanura, donde la vida parece discurrir calmosa y lenta en la monotonía de las horas, y allí dentro hay almas vivas, con un fondo transitorio y fondo eterno y una intra-historia castellana. Allí dentro vive una casta de complexión seca, dura y sarmentosa, tostada por el sol y curtida por el frío, una casta de hombres sobrios, producto de una larga selección por las heladas de crudísimos inviernos y una serie de penurias periódicas, hechos a la inclemencia del cielo y a la pobreza de la vida (3: 214).

14. Es cierto, como dice Blanco Aguinaga, que el paisaje de *En torno* no está escrito «por amor al paisajismo, por su atracción en sí». A su opinión de que el paisaje en Unamuno es o simbólico o metafórico (268), hay que añadir ahora que dicho paisaje es considerado por el Unamuno practicante de la *Völkerpsychologie* como dato objetivo, científico, y, por ello, parte de una economía, la de la *Völkerpsychologie*.

Las condiciones externas son pues, para Unamuno, un factor que conforma el *Volksgeist*, al igual que lo eran para Lazarus y Steinthal. A pesar de ello, dichas condiciones no son sino un factor de relativa importancia, como ya dije, y el rechazo de Unamuno a mecanicismos naturalistas, al estilo del de Taine, es claro. Como dice Unamuno, el único criterio legítimo para hablar de pueblo, casta o *Volksgeist* es espiritual: «De raza española la fisiológica nadie habla en serio, y, sin embargo, hay casta española, más o menos en formación, y latina y germánica, porque *hay casticismos espirituales por encima de todas las braquicefalias y dolicocefalias habidas y por haber*» (3: 197; cursivas mías). Y es que, para Unamuno, «un pueblo es el producto de una civilización, flor de un proceso histórico del sentimiento de patria» (3: 197), y los factores intervinientes en el curso de la historia y en la complejidad de una civilización son muchos y complejos y los más importantes son los que antes se han denominado condiciones internas del *Volksgeist*: los mitos, la religión, las costumbres, la literatura, la filosofía y, sobre todo, el lenguaje.

C. El lenguaje

La importancia del lenguaje en la *Völkerpsychologie* es extraordinaria (Lazarus y Steinthal 40). 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. De hecho, 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 (42)¹⁵. El lenguaje es, por tanto, en la *Völkerpsychologie* la unidad orgánica por excelencia porque suma en sí contenido y forma del pensamiento. Ya dice Unamuno en su tesis doctoral que «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» (6: 94). El hecho de que los estudiosos del *Volksgeist* vasco no hayan heredado otras manifestaciones del *espíritu* de ese país es, en cualquier caso, un accidente no demasiado relevante puesto que «el lenguaje es la expansión más fiel de la psicología del pueblo» (carta a Múgica, Mayo, 1890), convicción que ya había expresado en *Espíritu de la raza vasca*: «Nada diferencia más al espíritu de una raza que su idioma» (6: 198). En *En torno al casticismo*, Unamuno es contundente sobre el peso del idioma en la definición de los *Volksgeister* europeos, así como de su importancia como portador de la *Weltanschauung* del pueblo que lo genera: «poco a poco va difundándose la idea de que la supuesta emigración de los arios a Europa sea acaso en parte emigra-

15. Dice Wundt sobre el lenguaje en tanto que «the mental product most closely binding the group and the individual» (Arens 130): «Language does not create itself, but rather is created by a speaking human. It is a function, or rather a constellation of functions, onto which the human who produces it transfer his own organizing power» (citado en Arens 130). Puesto que en la *Völkerpsychologie* es el ser humano el que crea el lenguaje habrá de descartarse la idea herderiana de que hay lenguaje incluso antes de que haya humanidad: «while still an animal, man already has language» (Herder 87).

ción de las lenguas arianas con la cultura que llevaban en su seno, siendo sus portadores unos cuantos peregrinos que cayeran a perderse en poblaciones que los absorbieron» (3: 197). Y sigue Unamuno diciendo que

La lengua es el receptáculo de la experiencia de un pueblo y el sedimento de su pensar; en los hondos repliegues de sus metáforas (y lo son la inmensa mayoría de sus vocablos) ha ido dejando sus huellas el espíritu colectivo del pueblo... El pueblo romano nos dejó muchas cosas escritas y definidas, pero donde sobre todo se nos ha transmitido el romanismo es en nuestros *romances*, porque en ellos descendió a las profundidades intrahistóricas de nuestro pueblo, a ser carne del pensar de los que no viven en la historia. El que quiera juzgar la romanización de España no tiene sino ver que el castellano *en el que pensamos y con el que pensamos*, es un romance de latín casi puro: que estamos pensando con los conceptos que engendró el pueblo romano, que lo más granado de nuestro pensamiento es hacer conciente lo que en él llegó a inconciente (3: 199).

En fin, la misma concepción del lenguaje –la concepción de la *Völkerpsychologie*– que Unamuno refleja en la tesis doctoral la mantiene hasta el final de su vida. En carta a la Sociedad Kantiana de Berlín en 1935, Unamuno justificará que el idioma castellano carezca de ciertos conceptos filosóficos desarrollados en la filosofía alemana porque «cada lengua tiene su filosofía, por lo que cada filosofía tiene su lengua. Es la lengua la que piensa universalmente en nosotros» (citado por Robles 60).

En relación al castellano o español, dice Unamuno en *En torno al casticismo* que «hay otro hecho, y es el de la lengua oficial de España sea la *castellana*, que está lleno de significación viva. Porque del latín brotó en España más de un romance, pero entre ellos, el *castellano*, se ha hecho lengua nacional e internacional además, y camina a ser verdadera lengua española, la lengua del pueblo español que va formándose sobre el núcleo castellano» (3: 199-200). Efectivamente, en opinión de Unamuno la lengua de Castilla, poseedora del espíritu más centralizador a la vez que expansivo y, en razón de ambas cosas, del espíritu más cohesivo, debe ser la lengua nacional. Unamuno dice que «El deber patriótico, y aún más que patriótico, humano, de Castilla es tratar de castellanizar a España, y aun al mundo; de Galicia, galleguizarla; andalucizarla, el de Andalucía; vasconizarla, el de Vasconia, y el de Cataluña, catalanizarla» (6: 536-37). Pero añade Unamuno que las distintas regiones y nacionalidades de España «caerán bien pronto en la cuenta de que tienen que hacerlo en español, en lengua española, en la única nacional... En esta cuestión de la lengua nacional hay que ser inflexibles» (6: 577-78). Esta intransigencia de Unamuno con respecto al lenguaje era sin duda producto de la convicción de que España, como entidad nacional, saldría reforzada con la homogeneidad lingüística; dicha homogeneidad era signo de progreso para Unamuno. Al mismo tiempo es legítimo cuestionarse cómo es posible que, por ejemplo, Vasconia pueda efectivamente vasconizar al resto de la península en un idioma que, según los mismos principios teórico-lingüísticos de Unamuno, contiene en sí mismo toda una *Weltanschauung* que no es la vasca, sino la castellana.

3. LA PSICOLOGÍA DE LOS PUEBLOS Y EL ORGANICISMO: INDIVIDUO, *VOLKSGEIST* Y HUMANIDAD EN UNAMUNO

Uno de los temas más importantes en la *Völkerpsychologie* es el papel del ser humano concreto en el grupo en el que se integra, cuestión que tiene como corolario el pro-

blema de la libertad personal del individuo integrante de un *Volkgeist*. Aunque no me he detenido en ello, ya se ha visto anteriormente que tanto Lazarus y Steinthal creen en la libertad individual. Lazarus y Steinthal dicen, por ejemplo: «toda y cada una de las actividades mentales del individuo puede elevarse sobre los demás individuos, sobre toda la posición del *Volk* de su época... es un producto de ella, o, al menos, tiene en ella uno de sus factores fundacionales... Por otra parte, *estos hechos de los individuos afectan por su parte al Volkgeist* –directa o mediadamente– no permanecen aislados, llegan a ser propiedad y elemento constitutivo del *Volkgeist*» (31; cursivas mías). Hay pues interacción y reciprocidad, entre grupo e individuo en el pensamiento de Lazarus y Steinthal. Unamuno, por su parte, no es menos tajante en su defensa del papel del individuo: «Más grande es, sí, el universo que el mundo, el mundo mayor que Europa, ésta más que España y España más que nuestro rincón querido [el País Vasco]; pero mi fuerza soy yo, y el hombre sale de sí y va por sí y para asociarse al todo; si pretenden violentarle, lucha contra el mundo y contra todo el Universo si es preciso» (6: 211). Y en *En torno al casticismo*, Unamuno se queja de todo intento por hacer que algo «llegue a ser moral pública cuando no se ha hecho jugo del individuo» (3: 277)¹⁶.

Lógicamente, si tenemos individuos reales y no simples números, el tener un grupo que, análogamente al individuo, tenga su propio albedrío exigirá algo distinto a la mera adición mecánica de miembros. El grupo mismo se convertirá en organismo que opere al unísono. Sobre esta cuestión Lazarus y Steinthal dicen lo siguiente:

La mera suma de todos los *Geister* individuales en un pueblo –que es sin embargo la esencia substancial del *Volkgeist*– no puede dar cuenta de su unidad, puesto que este concepto es algo distinto y mucho más que su suma; –de la misma manera que el concepto de un organismo (de una unidad orgánica) no se agota en ningún caso en la suma de sus partes componentes; efectivamente, esta adición todavía carece precisamente de aquello que la

16. Conviene comentar en este punto que, a falta del marco adecuado en el que insertar el pensamiento de Unamuno cuando se habla de lo que en el presente estudio se han denominado las condiciones internas y externas del *Volkgeist* en la *Völkerpsychologie*, estudios como el de Ramsden, Herbert, *The 1898 Movement in Spain*, aun con los aciertos parciales que muestran –por ejemplo, la demostración que Ramsden hace de la manera ideológica en que Unamuno utiliza la ciencia en *En torno al casticismo*– son totalmente insuficientes para entender el significado que en el pensamiento de Unamuno tienen la raza, el medio, los mitos, la filosofía, la literatura y el lenguaje, entre otros factores constitutivos del *Volkgeist*. Ramsden sólo considera la presencia del determinismo de Taine en *En torno al casticismo* cuando se trata de entender el alcance de las relaciones entre medio ambiente y ser humano; muy otra es, como se ha visto, la realidad, pues no sólo hay condiciones externas que influyen y conforman el espíritu de un pueblo, sino que, además, hay factores mucho más importantes –las que hemos llamado condiciones internas del *Volkgeist*– mitos, filosofía, lenguaje, literatura, etc. En breve, el libro de Ramsden, por no jugar más que la carta de Taine distorsiona en su reduccionismo el pensamiento de Unamuno ignorando, sobre todo, la influencia del lenguaje y el papel que Unamuno atribuyó al libre albedrío, concepto en el que siempre creyó, bien que, debido a su organicismo, el que no cayera en contradicciones insalvables sea otra cuestión. La lectura de Ramsden, en cualquier caso, además de no ser fiel a lo que el mismo Unamuno claramente dice sobre cómo le influenció Taine al escribir *En torno al casticismo*– «lo que influyó más algunas páginas de esos ensayos [*En torno al casticismo*] fue Taine. Toda aquella descripción de Castilla, paisaje, etc., responde a las de Taine de los Países Bajos» (Unamuno citado por Ramsden 47) –ni da cuenta, como he dicho, de aspectos más importantes que los físicos en la conformación del *Volkgeist*, ni ayuda a entender al Unamuno posterior a *En torno al casticismo*.

hace un organismo, el vínculo profundo, el principio, o cualquier otra cosa que uno quiera llamarlo. –Así es exactamente el *Volkgeist* lo que convierte a la simple multitud de individuos en un pueblo; el *Volkgeist* es el vínculo, el principio, la idea de un pueblo y constituye su unidad (28-29).

Como Lazarus y Steinhal afirman, la relación entre los individuos y el grupo la resuelve la *Völkerpsychologie* siguiendo el modelo de la filosofía organicista. Unamuno, que ya vimos que pedía un pacto intrahistórico y orgánico en el que «lo seamos [españoles] por querer serlo, queriéndolo porque lo seamos», repite lo dicho por Lazarus y Steinhal como su ideal de pertenencia del individuo a un *Volkgeist*:

Quando se afirma que en el espíritu colectivo de un pueblo o *Volsgeist*, hay algo más que la suma de los caracteres comunes a los espíritus individuales que lo integran, lo que se afirma es que viven en él, de un modo o de otro los caracteres *todos* de *todos* sus componentes; se afirma la existencia de un nimbo colectivo, de una hondura del alma común, en que viven y obran todos los sentimientos, deseos y aspiraciones que no concuerdan en forma definida, que no hay pensamiento alguno individual que no repercuta en todos los demás, aún en sus contrarios, que hay una verdadera subconciencia popular. El espíritu colectivo, si es vivo, lo es por inclusión de todo el contenido anímico de relación de cada uno de sus miembros (3: 299).

Los textos de Lazarus y Steinhal y Unamuno articulan un orden antimecanicista, esto es, orgánico, cuya estructura consiste en anteponer el todo a las partes. El prototipo absoluto de tal filosofía es la organización misma del universo y, a un nivel más limitado, todas las cosas vivas y en proceso de transformación o crecimiento, desde el animal hasta la planta. Meyer H. Abrams, hablando en *The Mirror and the Lamp* de las características de la filosofía organicista de Samuel Taylor Coleridge, el máximo representante de esta corriente de pensamiento en la Inglaterra decimonónica, dice lo siguiente:

La estructura alcanzada por la planta es una unidad orgánica. En contradistinción a la combinación de elementos discretos en una máquina, las partes de una planta, desde la unidad más simple, en su integración, intercambio e interdependencia con sus vecinas a través de las más amplias y más complejas estructuras, están relacionadas unas con las otras y con la planta en su totalidad, de una manera compleja y peculiarmente íntima. Por ejemplo... mientras el todo debe su ser a la coexistencia de las partes, la existencia de ese todo es una condición necesaria para la supervivencia de las partes; si, por ejemplo, una hoja se arranca de la planta a que pertenece, la hoja muere (174; la traducción del inglés es mía).

Abrams coincide íntimamente con Lazarus y Steinhal, y con Unamuno: frente a una máquina o una mera adición numérica, la unidad del todo orgánico supone la relación de las partes entre ellas y con la totalidad. Además, como la hoja que muere si se la aparta del todo, el ser humano, según la *Völkerpsychologie*, sólo se considera como tal cuando es parte de un *Volkgeist*, y apartado del mismo deja de ser un ser humano y se convierte en mero individuo (Lazarus y Steinthal 3) o, como Unamuno prefiere decir, en «individuo átomo», algo muy distinto de la «persona» (3: 276).

Ambas fuentes de filosofía orgánica, la *Völkerpsychologie* de Lazarus y Steinhal, y Coleridge¹⁷ son claros ascendientes del pensamiento orgánico de Unamuno. Tras haber

17. La admiración de Unamuno por Coleridge era grande. Peter Earle dice lo siguiente al respecto: «Despite the relative scarcity of references to Coleridge, there cannot be doubt about Una-

examinado los principios esenciales de la *Völkerpsychologie*, pasaré ahora a un examen de los postulados fundamentales del organicismo, tarea en la que seguiré a M. H. Abrams, cuyo objetivo último es el desarrollo del pensamiento orgánico de Coleridge. En fin, hemos de ver otro punto de contacto entre el pensamiento de Coleridge y el de Unamuno en la crítica orgánica que éste hace del teatro calderoniano frente al de Shakespeare en *En torno al casticismo*.

Además de la estructura orgánica ya mencionada en virtud de la cual el todo es más que la suma de sus partes, otras características de un organismo vivo, una planta, por ejemplo, son las siguientes:

Primero, la planta se origina en la semilla (Abrams 171), en la que ya están presentes la estructura y posibilidades del organismo. A este respecto dice Coleridge: «In the world we see every where evidences of a Unity, which the component parts are so far from explaining, that they necessarily pre-suppose it as the cause and condition of their existing *as* those parts; or even of their existing at all... That the root, stem, leaves, petals, &c. [of this crocus] cohere to one plant, is owing to an antecedent Power or Principle in the Seed, which existed before a single particle of the matters that constitute the *size* and visibility of the crocus, had been attracted from the surrounding soil, air, and moisture» (citado por Abrams 171)¹⁸. Para Unamuno, dicha semilla, germen de una unión orgánica escalonada –individuo-*Volksgeist*-humanidad como totalidad de *Volksgeister*– es el concepto de humanidad tal y como ésta se refleja en la «intra-historia» y en la tradición eterna. De ahí que Unamuno admita toda la fragmentación que la historia, orgánicamente, imponga, pero detrás de esa fragmentación en distintos pueblos hay «un solo original», que es la «unidad fundamental de las distintas representaciones humanas» (3: 176). La intra-historia enfatiza la idea de lo *interno* –«intra»– en el sentido supremamente organicista de fuerza viva y potencial existente *dentro* de la historia esencial de la que parten los distintos pueblos; pero todos ellos participan de la misma semilla intra-histórica de lo humano. No extraña, pues, que en el discurso inaugural del curso académico 1934-35, el discurso de su jubilación como catedrático, Unamuno dijera que «Sólo tengo que rectificar ahora el mal sentido que entonces daba, erradamente, a lo histórico. Lo que en uno de mis ensayos de *En torno al casticismo* llamé la intra-historia, es la historia misma, su entraña» (7: 1082). Esta aclaración es totalmente coherente en el contexto de la *Völkerpsychologie* y del organicismo, y viene a disipar el idiosincrático con-

munio's enthusiastic admiration for him, "aquel maravilloso Coleridge", Shelley's praise of whom he translates in prose. He twice refers to the *Biographia Literaria* and had him constantly in mind while writing his own first significant poetry in 1899» (108). Además de las citas que Earle menciona, Unamuno recuerda a Coleridge en otros lugares. Por ejemplo, en su prólogo a la *Estética* de Croce dice: ¿Hay mucho más poético que los ensayos críticos de un Coleridge? (7: 244). La familiaridad de Unamuno con el pensamiento de Coleridge es, sin embargo, mucho mayor de lo que se ha pensado hasta el momento. Unamuno poseía, en su colección particular de la Casa-Museo de Salamanca, cuatro libros del pensador y poeta inglés, las poesías completas, la *Biografía literaria*, y dos libros de ensayos, incluidos los ensayos críticos sobre Shakespeare (Valdés 58-59), precisamente aquellos en donde Coleridge desarrolla muchos de los principios orgánicos que vamos a examinar y la crítica de Shakespeare que, a mi juicio, contribuyó no poco a que Unamuno articulara su propia visión de Shakespeare y de Calderón, como vamos a ver.

18. Con objeto de respetar la prosa de Coleridge no traduciré las varias citas del autor que se encontrarán de ahora en adelante.

cepto que Unamuno forjó de historia, sin abandonar por supuesto el concepto riguroso que de la misma tenía de manera simultánea. Una cosa es la historia de la que Unamuno habla al recomendar «el estudio sereno de *la historia*» (3: 196), y otra es la «otra» historia: «sobre la inmensa humanidad silenciosa se levantan los que meten bulla en la historia» (3: 185). Esa inmensa humanidad silenciosa, la intrahistoria, es, precisamente, la que contiene la semilla de lo humano: «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» (3: 158; cursivas mías). En otras palabras: la intrahistoria es la *vida popular*, en sentido amplio, la actividad de hacer pueblo, lo que confirma un *Volksggeist* según unos principios esencialmente humanos prolongación de la misma organización del universo, de la que no cabe desviarse¹⁹.

Unamuno ejemplifica claramente los distintos niveles orgánicos de asociación. Sobre el ser humano individual, ya vimos que decía que «mi fuerza soy yo, y el hombre sale de sí y va por sí y para asociarse al todo». El segundo nivel, el del *Volksggeist* español, integra a los individuos que, según los postulados de la *Völkerpsychologie*, se unen según el punto de vista subjetivo y los criterios objetivos, externos e internos. Unamuno dice, en este sentido, que hay que diferenciarse antes de unirse: «la integración viene después de la diferenciación» (6: 196) y, además, «es el amor patrio el antecedente y preparativo obligado del amor general humano» (8: 421). Por supuesto, hay que advertir que la integración y el amor general humano, que son los puntos de llegada históricos de todo *Volksggeist*, son, en realidad, una vuelta al comienzo mismo, sucesos *a posteriori*, resultado de algo que es previo a la misma separación en pueblos: la semilla humana ínsita en la intrahistoria de cada pueblo. Esta es, precisamente la genialidad de la figura de Don Quijote, que «de puro español llegó como a una renuncia de su españolismo, llegó al espíritu universal» (3: 183) que no es otra cosa que el espíritu del que procede, la coincidencia con la propia esencia y no la disociación de ella. Así pues, todo lo que sea separarse del destino propio a la semilla de lo humano será para Unamuno mecánico y disociador. En suma, y como dice Unamuno identificando explícitamente la escala de asociación que hemos visto con un organismo, «el regionalismo y el cosmopolitismo son *dos aspectos de una misma idea* y los sostenes del verdadero patriotismo, que todo *cuerpo* se sostiene del juego de la presión externa con la tensión interna» (3: 201; cursivas mías).

El segundo rasgo de la planta es que crece (Abrams 171). Esto significa que estamos frente a una visión procesual, genética, del desarrollo del organismo. Lo vivo se va haciendo, poco a poco, en *continuidad*. Esto es lo que hemos visto que la *Völkerpsychologie* dice al enfatizar el valor de la historia. Unamuno pone un gran énfasis en el tema de la continuidad en *En torno al casticismo*. Un ejemplo de ello lo tenemos en sus palabras sobre la lengua como motor perenne de una literatura castiza:

19. Esa vida intrahistórica no tiene que ser asociada necesariamente al medio rural, aunque normalmente así se haga en *En torno al casticismo*. Pero, por ejemplo, los tenderos y comerciantes de Bilbao, tanto como los campesinos vascos de *Paz en la guerra* existen intrahistóricamente; en carta a Pedro Múgica, Unamuno dice que «no olvido nunca que Napoleón se levanta en la Historia más que por su tamaño por presentársenos en la cúspide de una inmensa pirámide de olvidados granaderos y soldados» (6 de marzo, 1893).

La idea conciente de aquel pueblo encarnó en una literatura, así como el fondo de representaciones subconcientes en el pueblo de que aquella brotó, en una lengua. Y aun cuando olvidáramos la vieja literatura castiza, ¿no quedaríamos acaso con la fuerza viva de que brotó? Lo que hace la *continuidad* de un pueblo no es tanto la tradición histórica de una literatura cuanto la tradición intrahistórica de una lengua; aun rota aquella, vuelve a renacer merced a ésta. Toda serie *discontinua* persiste y se mantiene merced a un proceso *continuo* de que arranca (3: 206-7; cursivas mías).

La continuidad está, ante todo, en la «tradición eterna» que no sólo es el fondo del *Volksgeist* español, sino «el fondo del ser del hombre mismo». De ahí que «La tradición eterna española, que al ser eterna es más bien humana que española, es la que hemos de buscar los españoles en el presente vivo y no en el pasado muerto» (3: 187). Así, el presente efímero tiene siempre la roca de esa eternidad que lo subyace para darle continuidad. La continuidad orgánica se opone al rupturismo mecanicista.

El tercer rasgo orgánico lo expresa Abrams en las siguientes palabras: «al crecer, la planta asimila a su propia substancia los elementos externos y diversos de la tierra, el aire, la luz y el agua» (171; la traducción del inglés es mía). Es por esto por lo que Unamuno sugiere que el *Volksgeist* castizo necesita a Europa para revitalizarse, de la misma manera que una planta necesita asimilar —o como Unamuno gusta de repetir, «hacer jugo» de uno mismo— elementos externos a ella para desarrollarse. Así, en lenguaje orgánico, Unamuno dice que para llegar a ser «un mundo perfecto» —o sea, un organismo vivo y pleno— no se deben poner «portillos al ambiente... dejando que su corriente [la del aire, el agua o, menos metafóricamente, el progreso] deposite en nuestro regazo su sustancioso limo... El ciénago mismo se trocará en mantillo» (3: 276). Y cuando se autocuestiona, «¿Está todo moribundo?», responde que no, que el futuro de nuestra sociedad española está en la semilla universal intrahistórica, «en el pueblo desconocido, y no surgirá potente hasta que le despierten vientos o ventarrones del ambiente europeo» (3: 298). Las consecuencias de no abonar la planta que es el pueblo son fatales:

Cerrando los ojos y acantonándonos en sí, se llega al impenetrable *individuo* átomo, uno por exclusión, mientras se enriquece la *persona* cuando se abre a todos y a todo. De fuera se nos fomenta la *integración que da vida* la diferenciación sola empobrece. El cuidado por conservar la casta en lo que tiene de *individuante*, es el principio de perder la *personalidad castiza*, y huir de la vida plena de que alienta la Humanidad, *toda en todos y toda en cada uno* (3: 276; cursivas Unamuno; subrayado mío).

Si la integración produce el *ser humano* o *persona*, algo orgánico, y la separación produce el *individuo átomo*, algo mecánico, la integración tendrá que ir, como ya se ha dicho, desde el individuo a la humanidad pasando por el centro necesario de ambas entidades, el *Volksgeist* —la personalidad castiza que es homologable con la humanidad, no el casticismo insano que lleva siglos marchito y moribundo por falta de nutrición.

En fin, el cuarto rasgo orgánico, íntimamente unido al primero, es que hay una teleología ínsita en el crecimiento del organismo; su desarrollo es resultado del despliegue de las energías que potencialmente están en la semilla. Una planta se hace a sí misma, mientras que un objeto mecánico necesita que lo hagan (172-173). Por ello, Unamuno dice que, a pesar de que los casticistas inorgánicos se nieguen a abrirse a Europa, a la humanidad, «Gracias a una *virtus medicatrix societatis*, se cumple la regeneración de todos modos, día por día», a lo que añade, en función de que el individuo como tal tam-

bién está obligado a ser orgánico –y no porque dependa de uno u otro individuo concreto diseñar o concebir el cambio que «es deber de cada cual ayudar a la naturaleza y no meterse a poner carriles al progreso» (3: 281).

4. EN TORNO AL CASTICISMO: LITERATURA CASTELLANA Y FILOSOFÍA ORGÁNICA

Ya vimos que, en la *Völkerpsychologie*, la literatura producida por un pueblo es uno de los rasgos objetivos más importantes de la actividad común que es el *Volksgeist* de un pueblo. Como dice Abrams, en relación a una historia literaria orgánica, «al trasplantar la idea-semilla desde la mente del poeta a la mente colectiva de una nación o época, los teóricos se vieron capacitados para aplicar categoría orgánicas a la filogenia tanto como a la ontogenia: un género artístico o una literatura nacional, vista como *Gesantorganismus* ["organismo completo"], se concebía como creciendo en el tiempo de la misma manera que una obra simple crece en la imaginación del artista individual» (218; la traducción del inglés es mía). Vemos de nuevo cómo la *Völkerpsychologie* y el organicismo vienen a integrarse en la misma empresa. Unamuno, en *En torno al casticismo*, trata de las acciones históricas y del pensamiento de Castilla como manifestaciones orgánicas del *Volksgeist* castellano. Sus juicios sobre la filosofía y la literatura castellanas, y especialmente su crítica a Calderón, son excelentes ejemplos de crítica literaria orgánica. Para Unamuno, el «espíritu histórico castellano [será] revelado, sobre todo, en nuestra lengua y en nuestra literatura clásica castiza» (3: 201), esto es, en los clásicos castellanos del Siglo de Oro, y evalúa el significado de las obras de Calderón, y en menor medida de otros escritores de comedias como Lope y Tirso, como no orgánicos, o sea, mecánicos, por ser los que más contribuyen a que nuestro espíritu castizo sea diferencial con respecto al espíritu humano.

Unamuno encuentra en Calderón: «quien mejor encarna el espíritu local y transitorio de la España castellana castiza y de su eco prolongado por los siglos posteriores, esto es lo que encarna más bien que la humanidad eterna de su casta» (3: 223). Las obras de Calderón presentan, sobre las de cualquier otro autor español, según Unamuno, dos aspectos desligados: por una parte, «los hechos tomados en bruto», aspecto que Unamuno llama «sensitivismo», por la otra, «conceptos abstractos», esto es, «intelectualismo». Calderón, según Unamuno, nunca funde estos conceptos y, por ello, sus dramas lo son de disociación, y no de integración. Se puede dar cuenta de la literatura de Calderón en términos puramente mecánicos, pues Calderón no traspasa el nivel de lo que Coleridge llamaba *fancy*: «Fancy... has no other counters to play with but fixities and definites. The fancy is no other than a mode of memory emancipated from the order of time and space; and blended with, and modified by that empirical phaenomenon of the will which we express by the word *choice*» (*Biographia* 167). Las obras de Calderón presentan pues «dos mundos, un caleidoscopio de hechos y un sistema de conceptos, y sobre ellos un Motor inmovible», elementos todos de una estética mecanicista. Frente a él, el arte de Shakespeare es el del «nimbo». Morón Arroyo define el nimbo del que habla Unamuno como «una sinovia, que produce entrañable armonía, que suelda, funde y derrite polos opuestos» («*Las ideas*» 7). El nimbo de Unamuno no es, entonces, otra cosa que la imaginación secundaria de Coleridge, que «dissolves, diffuses, dissipates, in order to create; or where this process is rendered impossible, yet still, at all events, it struggles to

idealize and to unify. It is essentially *vital*, even as all objects (as objects) are essentially fixed and dead» (*Biographia* 167). Unamuno expresa abiertamente, y aceptándola, la diferencia entre la *fancy* y la *imagination* de Coleridge, asociando la literatura española en la que se ha carecido de *imagination*, a la *fancy*: «¡Socorrido recurso el de la brillante o fogosa imaginación española! Aquí entran en cuenta el sol y otros ingredientes. Y en realidad, sin embargo, imaginación seca, reproductiva más que creadora, más bien que *imaginación fantasía*, empleando el tecnicismo escolástico» (3: 229), y sigue, inmediatamente, «O los hechos tomados en bruto, en entero y barajados de un modo o de otro, no desmenuzados para recombinarlos en formas no reales, o bien conceptos abstractos. Nuestro ingenio castizo es *empírico o intelectual* más que *imaginativo*» (3: 229; cursivas mías).

En la «*Recapitulation, and Summary of the Characteristics of Shakespeare's Dramas*» de Coleridge se encuentran varias características que muestran gran similitud con los juicios de Unamuno a propósito de Shakespeare, al comparar el arte de éste al de Calderón²⁰. Es importante observar cómo los puntos siguientes no son separables unos de otros, sino que se implican de manera orgánica en torno a la idea fundamental, la vida.

1. Sobre la vida. La grandeza de Shakespeare es para Coleridge «Keeping at all times in the high road of life» (*Essays* 53). Unamuno, para quien el valor de la vida —que equivale al alma o espíritu, como ya se ha advertido al hablar de la intrahistoria— en la obra de arte es supremo, critica a Calderón por ir a buscar el alma sin nimbo de sus representaciones, «al reino de los conceptos obtenidos por vía de remoción excluyente a un idealismo disociativo, y no al fondo del mar lleno de vida, sino a un cielo frío y pétreo» (3: 225). Frente a él está Shakespeare, que logra un arte superior «por ser más profundas sus concepciones vivas» (3: 228). Calderón nos da huesos y Shakespeare dramas «vivos, con tuétano caliente; pero sustentando, ocultos por la carne [los huesos] la fábrica viva toda de que surgieron inconscientes a su autor» (3: 228). Y esto es así porque como dice Coleridge, «One character belongs to true poets, that they write from a principle within, not originating in any thing without» (*Essays* 48). Y Unamuno dice que se busca la virtud donde no se debe, y «no en el dentro en donde está y debe buscarse» (3: 226). Calderón, ignora el «dentro» y ve «los hechos en bruto y yuxtapuestos por de fuera» (3: 224). En el autor orgánico «La idea comprendida se ejecuta sola, *sponte sua*, como en la mente shakespeareana. En la de Calderón se petrifica» (3: 225).

2. Sobre la trama. Coleridge dice que «Shakespeare never took the trouble of inventing stories. It was enough for him to select from those that had been already inven-

20. El valor del siguiente cotejo no es otro que el de mostrar que las mismas cuestiones que Coleridge considera importantes en un autor como Shakespeare, lo eran también para Unamuno, integrándose éste así en una estética determinada. Además, el cotejo muestra que ciertamente, el impacto del pensamiento crítico y orgánico de Coleridge es más fuerte de la hasta el momento advertido por la crítica. Véase a este propósito el libro de Earle, Peter, *Unamuno and English Literature*, que relaciona a Coleridge y a Unamuno en cuestiones pertinentes a la visión poética de ambos autores exclusivamente.

Al citar a Coleridge lo hago por la misma edición de los *Essays & Lectures on Shakespeare* que Unamuno poseía y que se conserva todavía en la Casa-Museo de Salamanca.

ted or recorded such as had one or other, or both, of two recommendations, namely, suitability to his particular purpose, and their being parts of popular tradition –names of which we had often heard, and of their fortunes, and as to which all we wanted was, to see the man himself... Indeed it is universally true» (*Essays* 55). Unamuno dice que, en Shakespeare, «los óvulos [de sus dramas] eran cuentos, novelas; anécdotas, *sucesos vivos*; en nuestro teatro abundan como tales lugares teológicos o de parecida laya. Por sumirse en el fondo eterno y universal de la humanidad, que es la más honda y fecunda idea, donde se confunden los dos mundos... Shakespeare... penetra en el alma de la antigüedad por la estrecha puerta de una mala traducción de Plutarco y resucita en su *Julio César* la vida del foro resonante, mientras Calderón, atado a la *historia* de su tiempo y de su suelo, apenas se despega de lo transitorio y local. Penetra Shakespeare en la intrahistoria romana y en la del alma con *Hamlet*, encarnación de humanidad tan profunda como el alegórico Segismundo, más viva» (3: 228). Notemos también que, tanto para Coleridge como para Unamuno es importante que la trama de las obras de Shakespeare proceda de la «popular tradition», que fueran «sucesos vivos».

3. Sobre los personajes. Dice Coleridge que «The characters of the dramatis personae, like those in real life, are to be inferred by the reader –they are not told to him. And it is well worth remarking that Shakespeare's characters, like those in real life, are very commonly misunderstood, and almost always understood by different persons in different ways» (*Essays* 55). Unamuno, por el contrario, acusa a Calderón de «enorme monotonía en caracteres» (3: 224), y de que «por ver los hombres en perfil duro no sabe crear caracteres; no hay en sus personajes el rico proceso psicológico interno de un Hamlet o un Macbeth» (3: 224). Los personajes de Shakespeare son, utilizando el lenguaje técnico de Forster, *round characters* (73-78), seres capaces de sorprendernos, mientras que los de Calderón son *flat characters* (67-73), personajes que no nos pueden sorprender porque no son sino definiciones mecánicas, sin la complejidad de un ser humano real, son «conceptos abstractos» (3: 227); y en lenguaje intensamente orgánico, añade que «Calderón se esforzaba por revestir huesos de carne y sacaba momias, mientras que en el proceso vivo brota el organismo todo de un óvulo fecundado, surge del protoplasma del nimbo orgánico, dibujándose un dentro y un fuera, un endodermo y un ectodermo, y formándose poco a poco en su interior, del tejido conjuntivo endurecido por sales calcáreas del ambiente, el esbozo de los huesos, que son lo último que queda y persiste cuando el ser ha muerto, delatando la forma viva perdida para siempre» (3: 227-28); en fin, no se comprenden los caracteres de Calderón porque «pasan el hecho o la idea recortados, sin quebrar su cáscara y derramar sus entrañas en el espíritu que los recibe, sin entrar en él envueltos en su nimbo y en éste desarrollarse» (3: 225).

4. La diferenciación sobre el fondo común. «In Shakespeare the heterogeneous is united, as it is in nature... passion in Shakespeare is that by which the individual is distinguished from others, not that which makes a different kind of him. Shakespeare followed the main march of the human affections. He entered into no analysis of the passions or faiths of men, but assured himself that such and such passions and faiths were grounded in our common nature, and not in the mere accidents of ignorance or disease. This... constitutes our Shakespeare... the guide and the pioneer, of true philosophy» (*Essays* 56). Aquí tenemos, expresada en términos de crítica literaria, la idea de la diferenciación

de los *Volksgeister* dentro de la humanidad común que vimos al hablar de la intrahistoria. Lo vivo, en Coleridge y en Unamuno, es lo más profundo y lo más filosófico. Así, dice Unamuno sobre Shakespeare que éste «pone en escena a que desarrollen su alma hombres, hombres, *ideas* vivas, tan *profundas* cuanto *altas* las más elevadas del castellano. El rey Lear, Hamlet, Otelo, son ideas más ricas de contenido íntimo que cualquiera de los conceptos encasillables de Calderón, ¡Un hombre!, un hombre es la más rica idea, llena de nimbos y de penumbras y de fecundos misterios» (3: 227).

5. Sobre la dinámica de los opuestos en la naturaleza. «Signal adherence to the great law of nature, that all opposites tend to attract and temper each other» (*Essays* 53). Y Unamuno dice y repite la misma idea a propósito del casticismo castellano: «este espíritu castizo no llegó... a la entrañable armonía de lo ideal y lo real» (3: 225). La misma idea más elaborada: «La imaginación se apacienta en los nimbos de los hechos, nimbos que el castizo espíritu castellano repele, saltando de los sentidos a la inteligencia abstractiva. Y al tomar en bruto los hechos para realizarlos, acude al desenfreno del color externo, de lo distintivo en ellos, así como por otra parte en el conceptismo de los universales faltos de nimbo; sensitivismo e intelectualismo, disociación siempre» (3: 230)²¹.

* * *

En conclusión, la *Völkerpsychologie* y la filosofía orgánica son dos claves extraordinarias del pensamiento y la estética de Unamuno. La *Völkerpsychologie*, en su versión original, juega un importante papel hasta la llamada crisis espiritual de 1897 que, aunque agudiza ciertas preocupaciones en Unamuno, no oblitera en lo más mínimo la herencia del grupo si éstos están de verdad vivos: lo que corroía el alma de Abel Sánchez era lo que corroía las entrañas de la patria de Unamuno, y la religión del más vivo de los españoles, Don Quijote, debe ser la religión de España. En fin, la presencia de la *Völkerpsychologie* no es algo que deba reducirse, como ya dije, a la obra de Unamuno. Ganivet, Valle-Inclán, Azorín, Maeztu, Baroja y otros muchos autores de la época muestran continuamente la influencia de esta influyente idea en sus escritos. El impacto de la *Völkerpsychologie* y la filosofía orgánica en la crítica hispánica no ha hecho más que comenzar.

21. Más adelante, en su propia creación literaria, Unamuno utilizará un principio que, implícito en lo ya mencionado, Coleridge menciona explícitamente: «Independence of the dramatic interest on the plot. The interest in the plot is always in fact on account of the characters, not vice versa, as in most other writers; the plot is a mere canvass and no more» (*Essays* 54).

BIBLIOGRAFÍA

- ABBAGNANO, NICOLA (1972). «Positivism», *The Encyclopedia of Philosophy*. 8 vols., McMillan, New York.
- ABRAMS MEYER, H. (1953). *The Mirror and the Lamp*. Oxford UP, New York.
- ARENS, KATHERINE (1989). *Structures of Knowing*. Kluwer, Boston.
- BLANCO AGUINAGA, CARLOS (1978). *Juventud del 98*. 2ª. ed., Crítica, Barcelona.
- CORERIDGE, SAMUEL T. (1965). *Biographia Literaria*. J.M. Dent, London.
- (1909). *Coleridge's Essays & Lectures on Shakespeare & Some Other Old Poets & Dramatists*. J.M. Dent, London.
- EARLE, PETER (1960). *Unamuno and English Literature*. Hispanic Institute, New York.
- FORSTER, E. M. (1970). *Aspects of the Novel*. Harcourt, New York.
- HERDER, JOHAN GOTTFRIED (1966). «Essay on the Origin of Language». *On the Origin of Language*. Trad. Alexander Gode. Ungar, New York.
- LASKI, HAROLD (1934). «Social Contract». *Encyclopaedia of the Social Sciences*. 19 vols., MacMillan, New York.
- STEINTHAL, HEYMANN y LAZARUS, MORITZ (1860). «Einleitende Gedanken über Völkerpsychologie, als Einladung zu einer Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft». *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* 1: 1-73.
- LIVINGSTONE, LEON (1941). «Unamuno and the Aesthetic of the Novel». *Hispania*. 4: 442-450.
- MENÉNDEZ PELAYO, MARCELINO (1962). *Historia de las ideas estéticas en España*. 3ª. ed., CSIC, Madrid.
- MENÉNDEZ PIDAL, RAMÓN (1959). *La epopeya castellana*. 2ª. ed., Espasa-Calpe, Madrid.
- (1953). *Romancero hispánico*. 2 vols. Espasa-Calpe, Madrid.
- MORÓN ARROYO, CIRIACO (1970). «La teoría crítica de Menéndez Pidal». *Hispanic Review*, 5: 22-39.
- (1977). «Las ideas estéticas de Unamuno». *Letras de Deusto*. 7: 5-22.
- MÚGICA, PEDRO-UNAMUNO, MIGUEL (1987). *Epistolario*. Ordenado por Laureano Robles.
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ. *Obras completas*. 12 vols. Alianza, Madrid.
- OTIS, LAURA (1991). *The Memory of the Race: Organic Memory in the Works of Emile Zola, Thomas Mann, Miguel de Unamuno, Sigmund Freud and Thomas Hardy*. Diss., Cornell University.
- PEÑA, ANIANO (1978). «La Völkerpsychologie y la visión de España en la generación del 98». *Cuadernos Hispanoamericanos*, 331: 82-101.
- RAMSDEN, HERBERT (1974). *The 1898 Movement in Spain*. Manchester UP, Manchester.
- ROBLES, LAUREANO (1991). «Unamuno y la filosofía española». *El Basilisco*. 7: 57-60.
- SALOMON, GOTTFRIED (1934). «Social Organism». *Encyclopaedia of the Social Sciences*. 19 vols., MacMillan, New York.
- UNAMUNO, MIGUEL DE (1960). *Obras completas*. 16 vols., Afrodisio Aguado, Madrid.
- VALDÉS, MARIO y VALDÉS, MARÍA ELENA (1973). *An Unamuno Source Book*. U of Toronto P, Toronto.
- WUNDT, WILHEM (1921). *Elements of Folk Psychology*. Trad. Edward Leroy Schaub. Macmillan, New York.