ISSN: 0210-749X

LOS CUADERNILLOS DE UNAMUNO ANTERIORES A LA ETAPA SOCIALISTA Y LA CRISIS DEL RACIONALISMO[1]

Unamuno's booklets before the socialist stage and the crisis of rationalism

Paolo TANGANELLI

Licenciado en Filosofía y Letras por la Universidad de Siena (Italia)
Grado de Salamanca (Facultad de Filosofía de la Universidad de Salamanca)

Fecha de aceptación definitiva: junio de 1999

RESUMEN: Se examinan los más significativos cuadernillos inéditos de Unamuno anteriores a su etapa socialista (octubre 1894) con el fin de calibrar qué conciencia tuviera el autor vasco del impasse racionalista en estos primeros años en los que su labor filosófico-literaria ensaya un camino sincrético entre idealismo y positivismo.

Palabras clave: Racionalismo, Crisis, Cuadernillos.

ABSTRACT: The most remarkable Unamuno's unpublished note-books preceding his socialist period (october 1894) are examined in order to evaluate what kind of awareness the Basque author had about the crisis of rationalism during his early years when his philosophical-literary work was looking for a syncretic way between idealism and positivism.

Key words: Rationalism, Crisis, Booklets.

Tal vez el punto de partida concreto, físico podríamos decir, del filosofar unamuniano habría que buscarlo en una serie de cuadernillos juveniles entre

1. Las abreviaturas de los cuadernillos inéditos utilizados se especifican en el índice al final del artículo.

© Ediciones Universidad de Salamanca

los que sin duda destaca el famoso *Filosofía lógica,* de 1886[2]. Decimos 'tal vez' porque se podría cuestionar que unos escritos inéditos representen el auténtico íncipit del discurso desarrollado en las ficciones literarias y en los ensayos publicados por el antiguo rector de Salamanca. Personalmente creemos que estos autógrafos, que en algunos casos, efectivamente, pueden anunciar posturas e ideas del Unamuno 'maduro', habría que leerlos casi exclusivamente como documentos de la recepción unamuniana de los modelos filosófico-literarios de la Restauración. Es decir, más que buscar aquí la originalidad del futuro Unamuno, deberíamos conformarnos con lograr discernir en ellos su grado de asimilación de todo lo que entonces gravitaba en su entorno.

Podemos anticipar, a este respecto, que estos primeros intentos, que Cerezo Galán califica con acierto de 'ejercicios intelectuales', reflejan fielmente las dos coordenadas dominantes de la Restauración española: idealismo en declive por un lado, y positivismo en alza, aunque nunca hegemónico[3], por el otro. Naturalmente, estas combinaciones positivo-idealistas presuponen un tajante rechazo de la base neotomista desde la que el mismo Unamuno, como tantos otros intelectuales de su generación, se vio obligado a empezar su aventura filosófica[4]. Intentando casar un conocimiento quizás no excesivamente profundizado de Hegel con influencias positivistas en cualquier caso muy dispares (Spencer, Taine, Wundt, la naciente sociología, la *Völkerpsychologie*, etc.), el joven Unamuno daba vida a un proyecto filosófico 'paralelo' —y en cierta medida alternativo— al krausopositivista (como no podía ser diversamente en quien consideraba el krausismo, al menos antes de su traslado a Salamanca, tan sólo un mísero sucedáneo del hegelianismo[5]).

Frente a las múltiples perspectivas complementarias desde las que estos cuadernillos se prestan a ser estudiados, el objetivo de la presente exploración puede resultar sumamente modesto: cotejando algunos párrafos de las libretas

2. Cfr. ZUBIZARRETA, Armando. *Tras las huellas de Unamuno*. Madrid: Taurus, 1960, pp. 15-32. La tesis doctoral de H. R. Chabrán analiza a fondo este cuadernillo (CUAD 8/12) y el CUAD 8/13, cfr. CHABRÁN, Harry Rafael. *The Young Unamuno: His Intelectual Development in Positivism and Darwinism (1880-1894)*. San Diego: University of California, 1983, pp. 121-137.

3. Cfr. CEREZO GALÁN, Pedro, *Las máscaras de lo trágico*, Madrid: Trotta, 1996, pp. 115-168. (En adelante CEREZO GALÁN, Pedro, Las máscaras). En este artículo utilizaremos una selección de cuadernillos inéditos menos restringida, incluyendo también los que no tratan explícita y preeminentemente cuestiones filosóficas. Conviene recordar, además, que Unamuno, en la p. 27 del CUAD 8/18, había escrito: «Lo que tengo que hacer es una serie de ejercicios espirituales para la razón que podré titular / Ejercicios intelectuales / o / Ejercicios racionales.»

4. «Uso de la terminología escolástica muchas veces porque ésa me han enseñado y con ella he discurrido.», CUAD 8/12, p. 5. El CUAD 9/1 representa un rechazo contundente de la palabrería tomista.

5. Nos permitimos remitir a nuestro trabajo: TANGANELLI, Paolo. El Krausismo en el joven Unamuno: antagonismo y solidaridad. En *Estudios de historia del pensamiento español*, Santander: Asociación de Hispanismo filosófico/Sociedad Menéndez Pelayo/Fundación Talavera, 1998, pp. 167-186.

© Ediciones Universidad de Salamanca

que Unamuno redactó antes de su adhesión al socialismo[6], pretendemos averiguar cómo y si ya en fechas tan tempranas el autor vasco se había percatado del *impasse* de los multiformes legados racionalistas de la Restauración. Dicho en otras palabras, únicamente nos interesa calibrar la posibilidad de reconstruir, a través de estos inéditos, una prehistoria de la crisis nihilista que también Unamuno sufre con el fin de siglo[7].

A menudo se ha afirmado que la biografía de Unamuno está marcada por crisis continuas o al menos reiteradas, frecuentes sobre todo en su etapa juvenil. Sin embargo, en lugar de ensayar una taxonomía de estas crisis juveniles, diferenciándolas y catalogándolas, en nuestra opinión convendría postular, como en algún caso se ha hecho, una «crisis permanente», caracterizada por ininterrumpidas oscilaciones pendulares, que sólo culmina en 1897[8]. No podemos ocuparnos a fondo ahora de la manera en que el autor vasco cuenta, ya en estos cuadernillos, esta crisis sin solución de continuidad, pero nos parece cierto que estas oscilaciones traducen fielmente sus intentos de asimilar los diversos racionalismos del XIX, y sus sucesivos y violentos conatos de repulsa. La crisis permanente de Unamuno, lejos de desarrollarse tan sólo en unas inaccesibles y borrosas profundidades anímicas, habita y crece en el mismo horizonte de sentido (o de sinsentido) que define toda su época. La crisis permanente de Unamuno es (una perspectiva de) la crisis de la Restauración, así como su crisis del 97 se puede y se debe leer como una interpretación y una manifestación de la crisis europea finisecular.

Las libretas cotejadas muestran, a nuestro juicio, como a un primer momento de aceptación de un indefinido racionalismo ilustrado o idealista, generalmente filtrado a través del escolasticismo (Ortí y Lara), sigue un período durante el cual Unamuno se abre con mayor vigor al positivismo, que entronca con su vago idealismo inicial dando vida a un proyecto filosófico paralelo al krausopositivista (según documentan *Filosofía lógica* y otro cuader-

6. Unamuno ingresó en la 'Agrupación Socialista de Bilbao' en octubre de 1894: cfr. SALCEDO, Emilio. *Vida de don Miguel*. Salamanca: Anthema, 1998, pp. 90-94. Particularmente significativa es la carta a Valentín Hernández Aldaeta que se publicó en la bilbaína *Lucha de clases* el 21-X-1894. Para enfocar la colaboración de Unamuno con el grupo socialista de Bilbao, cfr. RIBAS, Pedro. La colaboración de Unamuno en «La Lucha de clases». En *Unamuno – Escritos socialistas – Artículos inéditos*, Madrid: Ayuso, 1976, pp. 9-50.

7. Cfr. CEREZO GALÁN, Pedro, La crisis nihilista. En *Historia de España (Menéndez Pidal)*, Madrid: Espasa Calpe, 1993, T. XXXIX, Vol. 1, pp. 175-195.

8. Señala la sucesión de distintas crisis (científica, religiosa, político-vasquista) Ereño Altuna en su estudio introductorio a UNAMUNO, Miguel de. *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca*. Ed. de José Antonio Ereño Altuna, Bilbao: Beitia, 1997, pp. 30-57. Prefiere hablar de una crisis permanente Cerezo Galán: «Unamuno vivió en este tiempo, a partir de su primera crisis religiosa en Madrid, en permanente combate interior, con oscilaciones de uno u otro signo. No se trata en modo alguno de negar la crisis, sino precisamente de reafirmar la permanencia de ésta en el ánimo de Unamuno. [...] Desde los primeros combates en Madrid hasta el *climax* definitivo del 97, vivió en una crisis permanente. Y cuando salió de ella, fue precisamente para hacer de la tensión agónica una forma de vida espiritual.», CEREZO GALÁN, Pedro, Las máscaras, p. 131.

© Ediciones Universidad de Salamanca

nillo anterior que le sirvió de borrador[9]). Esta fase de optimismo hermenéutico la cierra, sin embargo, una tercera etapa en la que finalmente se empieza a plantear una primera crítica aún de corte romántico[10] —en algunos casos, como veremos, de talante más 'sentimental' que romántico— a los racionalismos de su circunstancia filosófica. Dichas críticas, sin embargo, resultan siempre demasiado puntuales, aisladas, deshilvanadas, y no consiguen poner seriamente en tela de juicio el armazón conceptual positivo-idealista que sustenta la mayoría de estos primeros ejercicios de 'auto-adiestramiento'.

La incierta cronología de algunos cuadernillos no nos permite ser más precisos, aunque, en todo caso, no convendría hacer afirmaciones perentorias ni siquiera disponiendo de todas las fechas exactas de composición. La impresión es que este Unamuno inédito siga siempre distintas vías paralelas de reflexión, cambiando tantas veces su postura según la opción que en cada momento juzgue más alentadora. Al fin y al cabo, Unamuno, aquí, está buscándose, es decir, está buscando su voz, su personaje, su estilo e incluso sus ideas. Nunca hay que olvidar el carácter experimental de estos cuadernillos.

Acaso en el más antiguo de los conservados, escrito posiblemente en 1880, encontramos una serie de consideraciones reunidas bajo el título de *La moderna Babel*[11], donde aparece esta apasionada y sarcástica censura de unos no bien definidos «liberales lingüísticos» (es muy posible que se trate de una alusión a los tratadistas krausistas):

> ¿Hemos de estar sujetos a una autoridad lingüística, llámese uso, etimología o Academia? / ¿No son ellos hombres como nosotros, y falibles por consecuencia?/ ¡Eso de tener que sujetarse a hablar el idioma tal cual otros lo disponen, podría hacerse en otros tiempos y con otras sociedades, la nuestra está por fortuna harto civilizada para admitir la tiranía! ¡Adelante liberales lingüísticos! Destruyamos ese tirano que ora se llama uso, ora Academia, y usando cada cual de sus derechos naturales, llame a cada cosa como mejor le parezca! / ¡Confundamos, confundamos! qué la distinción es ya cosa trasnochada y rancia, qué el llamar a cada cosa por su nombre se hundió para siempre con la tiranía.[12]

9. CUAD 8/19, titulado «Notas de Filosofía».

10. Sobre las críticas de la *Romantik* al racionalismo postcartesiano, cfr. GIVONE, Sergio. *La questione romantica*. Roma-Bari: Laterza, 1992, 102 p. Muy interesante resulta también ARGULLOL, Rafael. El romanticismo como diagnóstico del hombre moderno. En *Romanticismo/romanticismos*. Barcelona: PPU, 1988, pp. 205-213. El romanticismo es el diagnóstico del hombre moderno —para Argullol— porque es «el contrapunto, la cara oculta del racionalismo» (*art. cit.*, p. 206), algo inseparable y contrapuesto (inseparablemente contrapuesto) al racionalismo.

11. CUAD 1/1. Laureano Robles ha publicado *La moderna Babel* —junto al resto del CUAD 1/1— en su edición de UNAMUNO, Miguel de. *Escritos inéditos sobre Euskadi*. Bilbao: Ayuntamiento/Área de Cultura y Turismo, 1998, pp. 61-64.

12. CUAD 1/1, pp. 47-48. Los tratadistas moderados y tradicionales atacaron las nuevas filosofías, y en particular el krausismo, haciendo hincapié en el «babelismo» de sus jergas técnicas: cfr. VAZQUEZ-ROMERO, José Manuel. *Tradicionales y moderados ante la difusión de la filosofía krausista en España*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1998, pp. 129-144.

© Ediciones Universidad de Salamanca

Al cabo de dos páginas encontramos esta otra afirmación, que, por la mismas dificultades a la hora de establecer su contexto de referencia, resulta no menos sibilina:

> Sigan Uds. siendo libres entre razonar o no, que yo seguiré siendo esclavo del raciocinio. // Sigan Uds. confundiendo la Religión y la Política, que yo seguiré siendo en Religión neo y ultramontano, en Política demócrata. // Sigan Uds. llamando el pan, vino y al vino, pan que para eso son Uds. liberales, que yo seguiré llamando al pan, pan y al vino vino.[13]

El caliginoso racionalismo que alimenta estas palabras fervorosas sufre una primera transformación en otra libreta probablemente de pocos años posterior, en cuyo frontispicio se lee «Cuaderno XVII». Tal vez este cuaderno represente un observatorio privilegiado para comprender la crisis religiosa que supuestamente Unamuno vivió a los veinte años, y que algunos críticos han bautizado 'crisis de retroceso'[14], y que Sánchez Barbudo, en cambio, de manera algo despectiva, ha llamado 'crisis chateaubrianesca'[15]. Siempre, con respecto a este episodio biográfico, se ha insistido en el papel que juegan en este efímero regreso a la ortodoxia católica la madre y, sobre todo, la novia y futura consorte de Unamuno, Concepción Lizárraga. Algunos párrafos de este cuadernillo parecen respaldar esta suposición:

> ¡Y pensar que por una necia vanidad y un amor propio fuera de medida la he de dar un infierno en esta vida...! ¡Ah! ¡Si yo pudiese fingir! Con qué tristeza la veía yo alegre porque me cree ya postrado ante esos misterios. Es cosa que me espanta el ver como alimentan esas fórmulas a muchas almas...[16]

> ¡Pobrecilla mía! ¡qué yo no pueda volverme planta para vegetar a tu sombra! Ella tiembla pensando en mi condenación eterna y en el fuego sin fin que me ha de consumir; yo también tiemblo cuando pienso en el infierno de esta vida. ¿Qué vale más, la felicidad interna o la gloria externa? ¡Ay! es que están de tal modo unidas que para mí sin la una no puede darse la otra, y sin embargo son incompatibles. ¿Quién me dará la paz del alma si mi alma ha nacido para la guerra?[17]

Pero, cándidamente, tenemos que confesar que el valor estrictamente autobiográfico de estas notas nos interesa bien poco. En verdad, lo que sí nos llama la atención, es la manera como Unamuno empieza aquí el 'relato' de su crisis. La tentación de la ficción («¡Si yo pudiese fingir!»), el dualismo «felicidad

13. CUAD 1/1, p. 50.
14. Habla de «crisis de retroceso» al catolicismo, en particular, OROMÍ, Miguel. *El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno*. Madrid: Espasa-Calpe, 1943, p. 55.
15. SÁNCHEZ BARBUDO, Antonio. Formación del pensamiento unamuniano – Una crisis «chateaubrianesca» a los veinte años. *Revista Hispánica Moderna*, 1949, vol. XV, pp. 99-106.
16. CUAD 7/112, p. 15.
17. CUAD 7/112, p. 16.

© Ediciones Universidad de Salamanca

interna»/ «gloria externa», la necesidad desesperada de «paz» espiritual junto a la conciencia de haber «nacido para la guerra», son elementos estructurales de sus personajes 'en crisis' que volveremos a encontrar en las obras sucesivas.

De todas formas, hay al menos una diferencia fundamental y reveladora que patentiza toda la enorme distancia que separa estos fragmentos del sentimiento trágico de la vida. Éste deriva de la lucha insoslayable entre fe y razón, es decir, del hecho que las verdades 'cardiacas' (ante todo el anhelo de inmortalidad) siempre desbordan las verdades lógicas. Mientras que aquí, en los párrafos citados, la lucha de la lógica es tan sólo con la *passio* amorosa, o mejor, con un afecto muy concreto y circunscrito. La razón, en este Unamuno inédito, ha ganado ya su batalla contra la fe, y lo único que parece limitar su jurisdicción es el amor —o son los escrúpulos— de una novia que quisiera que su prometido fuera creyente como ella. La situación descrita recuerda uno de los tantos cuadros 'realistas' de la inquieta clase media de la Restauración que nos ha legado Galdós.

> ¡Qué tristemente camina mi espíritu entre la lógica y la pasión, que han tomado mi pobre alma por campo de batalla! / En mí no luchan la razón y la fe, hace tiempo que ésta fue vencida por aquélla, luchan el amor y la lógica, lucha mil veces más terrible y de resultados inciertos.[18]

Por supuesto, es muy complicado averiguar qué razón interpela este enamorado, aunque, tal vez, se pueda suponer que ya pensara más en la *ratio* positivista que en la idealista, visto que hace sobre todo hincapié en su incapacidad de aceptar cualquier imposición dogmática:

> Renunciar a la dicha de su amor me es doloroso pero me es también mucho renunciar a mis proyectos, al empuje de mi razón, a mi ambición. Trabaja en el campo católico, me han dicho. Para trabajos sin fe vale más no hacerlo, y yo no puedo trabajar en un campo cerrado en que la razón se ahoga, la personalidad desaparece y el mísero trabajador se reduce a repetir monótonamente las rutinarias fórmulas sin novedad ni vida.[19]

Lo único que se saca en claro, es que en estas anotaciones no se pone en tela de juicio ningún filosofar racionalista. Aquí estamos en las antípodas del sentimiento trágico, como más adelante revela la forma en que se afronta, en esta libreta, el problema del ultratumba: por un momento el *pathos* (la angustia de morir) parece capaz de sobreponerse a las ordenadas construcciones de la *ratio*; sin embargo, sólo se trata de un momento, de un efímero espejismo, ya que a continuación se proclama que la razón (positivista) debe seguir su curso haciendo *tabula rasa* de todas las creencias religiosas. Para quitar el dolor, nada mejor que amputar la parte enferma. Así se alcanza una

18. CUAD 7/112, pp. 16-17.
19. CUAD 7/112, p. 17.

© Ediciones Universidad de Salamanca

solución de corte darwinista, acaso un poco superficial, que reduce la angustia a un problema de inadaptación al medio.

> La razón dirá todo cuanto quiera pero ¿qué fuerte y recio nos habla el sentimiento cuando pensamos en la muerte? (sic) [...] ¡Ay del día en que el género humano deje de creer en una vida de ultratumba! Aunque la verdad es que perdido el miedo a la muerte que según aseguran algunos nada tiene de dolorosa, y perdida la creencia en otra vida el hombre buscará en ésta su felicidad verdadera. Para esto es menester que la humanidad deje de ser un niño regido por el miedo del porvenir. Cuando tenga madurez y seso procurará adaptarse al medio en que vive y el realismo hará alegre y llevadero este sueño de un día.[20]

No nos hagamos ilusiones, este deseo de hacer *tabula rasa* del cristianismo para descubrir los valores intrínsecos de la vida humana no tiene nada de nietzscheano, ya que no pone en tela de juicio el cuadro axiológico y la capacidad hermenéutica de la razón, según aclaran afirmaciones como ésta: «Piensan todavía que he de volver al catolicismo. ¿Volver al catolicismo después de haber gustado mi propia razón?»[21]

Las sucesivas libretas *Notas de filosofía* y *Filosofía lógica* pretenden fundamentar con más rigor este racionalismo sincrético, a medio camino entre el idealismo y el positivismo. En las *Notas* se define la fe como «una necesidad psicológica, una exigencia natural y preracional», a la cual la razón sólo «da forma, nada más»[22]. Es importante esta insistencia en el carácter originario, preracional, de las creencias. Aquí, naturalmente, se habla tan sólo de creencias religiosas, y no de creencias *tout court*. Pero en la conclusión de las *Notas* se contraponen las creencias culturales (incluyendo en esta categoría las religiosas) a las creencias sensoriales: éstas son innegables y apodícticas, mientras que aquéllas se fundamentan únicamente sobre el deseo o la esperanza, es decir, sobre una base meramente psicológica, ilusoria (el objetivismo propugnado pertenece al modelo positivista).

> El deseo finge a todos los hombres creencias, que no por eso adquieren más valor. // La audacia de los oradores intrusos en la lógica ha llegado hasta dar como prueba de la existencia de una infinita vida de ultratumba el deseo innato de felicidad que todos abrigamos. Esta es la lógica oratoria en toda su desnuda (sic), discurrir con el deseo, no con la razón; partir de la constitución psíquica o subjetiva del hombre, no de la constitución objetiva de las cosas, mantener la fuente de la ilusión.[23]

20. CUAD 7/112, p. 30.
21. CUAD 7/112, p. 35.
22. CUAD 8/19, p. 50. Y poco antes había escrito: «La fe en Dios, aun la racional, es fe y nada más; precede al raciocinio. Hay la fe en el hecho, y la fe en que todo hecho tiene un porqué. Aun en los gentiles las pruebas de la existencia de Dios se establecían para asentar un objeto de fe. No precedieron las pruebas a la creencia en Dios, sino ésta a aquélla. Así es que al que no tiene fe, ni racional, ni científica, ni religiosa en Dios no puede demostrársele su existencia.», CUAD 8/19, p. 49.
23. CUAD 8/19, p. 62.

© Ediciones Universidad de Salamanca

También en *Filosofía lógica*, un poco posterior, se defiende la validez axiomática de lo que 'se cree' percibir con los sentidos. En el segundo capítulo de este cuadernillo, titulado «El punto de partida» (correspondiente, *grosso modo*, al primero de las *Notas*), se lee lo siguiente:

> Hay que partir de algo evidente [...] ¿Pero hay un punto de partida evidente? Se trata de buscar algo que no admita duda, en que todos crean [...]. El punto de partida son los hechos, la representación que dice Schopenhauer. En los hechos nadie duda, podrán decir que son ilusión, pero la ilusión es algo, es ilusión cuando menos [...]. Nuestro Vives sentó esta verdad, verdad de sentido común: «Naturaliter dicuntur judicari quae ab omnibus eodem modo est semper ut quae usurpantur a sensibus. Quod naturaliter est, non potest esse ex falso» (Vives. De prima philosophia. lib. I)[24] Esto es: «Se dice natural lo que siempre es juzgado por todos del mismo modo, como lo percibido por los sentidos. Lo que es natural no puede ser falso.»[25]

Bien mirado, este fragmento presenta una extraña mezcla. Tal vez su extrañeza se condense sobre todo en esta frase: «se trata de buscar algo que no admita duda, en que todos crean», que combina la exigencia cartesiana de búsqueda de un *primum verum* absolutamente cierto, con un ensayo sólo bosquejado de rehabilitación teorética del *sensus communis* humanístico (hay que encontrar un punto de partida «en que todos crean»). Descartes, como es sabido, rehusó el *sensus communis* justamente por la imposibilidad de garantizar la absoluta verdad de sus principios gnoseológicos.

Aquí, en cambio, lo indudable es lo creído por todos. La creencia 'sensorial' aceptada socialmente no se puede poner seriamente en cuestión, ni siquiera el racionalismo puede hacerlo, puesto que la creencia es siempre pre-racional, es un dato, un «hecho axiomático» que abre el mismo horizonte dentro del cual opera la *ratio*:

> El hecho es axiomático, evidente por sí mismo. Es un axioma que delante mío hay un tintero, que lo veo, y que lo veo como lo veo...[26]
> Sostengo y sostendré con el sentido común la *percepción directa de las cosas* por los sentidos...[27]
> ¿Cuál es el criterio para asegurar que las cosas son en sí como me aparecen, que la realidad externa corresponde a su idea? He aquí la pregunta vana, inútil y necia que ha despeñado tanta filosofía. Existir es obrar sobre los sentidos, por eso todo lo que percibimos existe...[28]

Pedro Cerezo Galán coloca el Unamuno de *Filosofía lógica* dentro de las coordenadas del 'realismo naturalista' hispánico:

24. Cfr. CUAD 3/27, p. 37, donde afirma haber tomado esta cita de un texto de Menéndez Pelayo.
25. CUAD 8/12, pp. 19-21.
26. CUAD 8/12, p. 21.
27. CUAD 8/12, p. 28.
28. CUAD 8/12, p. 30.

© Ediciones Universidad de Salamanca

> Como se ve, Unamuno se adscribe sin reservas al realismo naturalista de la tradición española. [...] Cita en su apoyo a Luis Vives, pero igualmente hubiera podido remitir al testimonio de Balmes sobre 'la necesidad íntima que te fuerza a creer' que la cosa es tal como la representas, creencia que no goza de menos constricción que el criterio racionalista de la evidencia. La apelación al sentido común y su certeza inmediata es, como se sabe, una nota característica de la epistemología balmesiana.[29]

En realidad, la tradición, justamente ejemplificada con Vives, que vuelve a aflorar en aquel significativo párrafo de *Filosofía lógica*, es la del filosofar humanístico[30]. Poco importa que Unamuno no fuera plenamente consciente de esto, su obra ha seguido la dirección, el sentido, del modelo filosófico humanístico, pasando de la reivindicación del carácter originario (pre-racional) de las creencias sensoriales a una cada vez más vasta operación de rescate teorético de las creencias culturales —al fin y al cabo no menos originarias, no menos 'dadas'—, haciendo naturalmente hincapié, sobre todo, en las creencias religiosas.

Continuando con nuestra fragmentaria aproximación a estos escritos inéditos, hallamos en otra libreta, que Unamuno tituló «Cuaderno XXVI», una nueva ficha para nuestro mosaico. Se trata de esta perentoria afirmación vitalista: «La única verdad verdadera es la vida, los sistemas son todos mentira mezclada con verdad...».[31] Como al cabo de tres páginas se encuentra la fecha de 3 de enero de 1888, esta frase tuvo que escribirse a año y pico de distancia de la conclusión de *Filosofía lógica*. Es importante, en este caso, cierta precisión cronológica, porque éste es el primer indicio de un cambio significativo: a fin de cuentas, *Filosofía lógica* es la única concesión que Unamuno hizo, en su vida, a la pasión del XIX por los sistemas filosóficos.

29. CEREZO GALÁN, Pedro, Las Máscaras, pp. 144-145. En alguna ocasión Unamuno dijo del realismo español «que apenas pasó del realismo vulgar o prefilosófico» y que «si creó una literatura, no creó una verdadera filosofía», UNAMUNO, Miguel de. Prólogo de la obra *Orígenes del conocimiento (El hambre)* de R. Turró. *Obras Completas*, Madrid: Escelicier, 1967-71, T. VIII, 1089. (En adelante UNAMUNO, Miguel de, Prólogo a Turró).

30. El redescubrimiento, en este siglo, del talante filosófico del Humanismo tiene un nombre propio, el del profesor Ernesto Grassi. Dentro de su vasta y poliglota bibliografía cabe destacar las siguientes obras: GRASSI, Ernesto. *Macht des Bildes: Ohnmacht der rationalen Sprache. Zur Rettung des Rhetorischen*. 2 ed. München: Fink., 1979, 231 p.; *Die Macht der Phantasie. Zur Geschichte abendländischen Denkens*. 2 ed. Frankfurt/M: Syndikat, 1984. 267 p.; *Rhetoric as Philosophy. The Humanist Tradition*. University Park and London: The Pennsylvania State University, 1980, 122 p.; *Heidegger and the Question of Renaissance Humanism. Four Studies*. Binghamton/New York: State University of New York at Binghamton, 1983, 103 p.; *La preminenza della parola metaforica. Heidegger, Meister Eckhart, Novalis*. Modena: Mucchi, 1987, 77 p.; en castellano, como aproximación general a sus estudios sobre el Humanismo, puede consultarse: GRASSI, Ernesto. *La filosofía del Humanismo*. Barcelona: Anthropos, 1993. 207 p. (En adelante: GRASSI, Ernesto, La filosofía). Sobre el filosofar humanístico de Vives es imprescindible consultar HIDALGO-SERNA, Emilio. *Linguaggio e pensiero originario*. Milano: Guerini e Associati, 1990, 168 p..

31. CUAD 7/108, p. 27.

© Ediciones Universidad de Salamanca

Otro cuadernillo de complicada datación, resulta, en este examen somero, aún más interesante, porque recoge, como se puede leer en la primera página, «notas e impresiones escritas en distinto tiempo y con distinto humor, unas aquí en Bilbao, otras en Madrid»[32]. Es decir, se presenta como una sinopsis, mejor, como una antología de las más significativas confesiones, lucubraciones y observaciones del joven Unamuno. Pero, ¿con qué criterio fueron seleccionadas estas notas? Es probable que este cuadernillo se escribiera para Concepción Lizárraga: el deseo de desvelar las propias intimidades, y, a la vez, la esperanza de agradar a la novia, parecen representar los dos principales parámetros de elección. Sin embargo, el valor de esta sorprendente antología no se puede agotar en un horizonte biográfico tan angosto, ya que Unamuno, en esta libreta, empieza a desarrollar y tejer aquella 'historia íntima' que luego reaparece en *Nuevo Mundo*, en *La Esfinge*, en los *Recuerdos de niñez y mocedad*, etc., etc. Es revelador, amén de profético, lo que declara en la primera página: «¡Si yo escribiera unas memorias de mi vida cuánto habría de aprender!»[33] Obviamente, no podemos detenernos ahora en analizar las características de esta historia íntima centrada en el 'relato de la crisis', así que nos limitaremos a subrayar el abolengo romántico de las críticas 'teóricas' que en este cuadernillo se dirigen al racionalismo, si bien es verdad que este antirracionalismo, en muchos pasajes, se torna —como anunciado— 'sentimental', y casi —podríamos decir— *larmoyant*.

En la primera página hallamos esta apología del *pathos*, ensalzado en menoscabo del conocimiento intelectual: «Muchos ponderan mi talento. Lo que yo sé lo saben muchos y muchos, más saben más de lo que yo sé; pero ninguno tiene más corazón que yo tengo ni saben sentir más de lo que yo siento.»[34] Prosiguiendo en esta dirección, es casi inevitable que se llegue a proclamar que el único saber efectivo es el «saber querer»[35], privilegio natural de la mujer[36]. Es patente la superficialidad de este rescate de lo patético, que se contrapone de manera rígida y mecánica al intelectualismo racionalista sin que se intente insertar realmente en el ámbito de una discusión filosófica. El *pathos* sirve para quejarse de la sequedad del racionalismo, no para proyectar *otra* filosofía anticartesiana (como en cambio sucede en la obra filosófica de madurez, donde —por ejemplo— se llama polémicamente al hombre «animal

32. CUAD 3/25, frontispicio.
33. CUAD 3/25, p. 1.
34. CUAD 3/25, p. 1.
35. «¡Qué triste es la compañía de los libros! El libro calla, nada dice, es frío y seco, hay que forzarle para que os muestre sus secretos y sólo deja el vacío tras de él. / ¡Saber, saber mucho, saber más, cada vez más! Este ha sido mi sueño, éste es todavía. Pero ¿qué me dará tanto saber? ¡No! Querer, querer mucho, querer más, cada vez más y saber lo que se quiere. La ciencia más grande es la del querer y sabe más quien mejor sabe querer.», CUAD 3/25, pp. 4-5.
36. «...se creen sabios porque saben cuatro leyes mal entendidas, porque les han puesto nombre a las estrellas [...] y le llaman tonta a la mujer, que sabe querer y es cosa más difícil que todas nuestras filosofías.», CUAD 3/25, p. 9.

© Ediciones Universidad de Salamanca

sentimental»[37] o se insiste en que la razón es sólo un fruto del *pathos* y de la fantasía[38]). La divisa de este Unamuno inédito se reduce a esta mísera fórmula: «no querer saber tanto, y saber querer mucho»[39].

Desde luego, no faltan frases afortunadas bajo esta capa de sentimentalismo un tanto artificioso. Por ejemplo escribe: «A mí me pasa algo parecido a lo que le pasaba a aquél que sentía dolor de tripas en los pies, sólo que yo lo que siento es dolor de cabeza en el corazón.»[40] Pero se trata de aciertos aislados, y siempre se echa de menos la ausencia de un horizonte filosófico más definido, más abierto, que refleje menos pasivamente el eclecticismo y la incertidumbre de la Restauración. De nuevo hay que avisar de lo peligroso que puede resultar una valoración excesivamente generosa de todo lo que parezca presagiar al Unamuno maduro. Hallamos aquí, por ejemplo, también una denuncia de la vanagloria terrena por su incapacidad de dar una respuesta auténtica a la «única cuestión», al problema de la aniquilación de la conciencia[41] (tema redundante en la obra unamuniana); sin embargo, en este cuadernillo, no se opone al espejismo de la fama un deseo de paz espiritual[42], sino tan sólo la esperanza de poder tener algún día una compañera 'viva' al lado, en lugar de tantos libros muertos[43].

En una nueva libreta posiblemente más tardía, que en sus páginas conclusivas revela un incipiente acercamiento al socialismo, encontramos esta contundente declaración anti-progresista y anti-dogmática que hace más nítida la crítica romántica al finalismo racionalista:

> Pues verá Ud. cuando hayan (sic) muchos que comprendan que todo esto que hoy llamamos ilustración, progreso, luces, etc. es mierda pura, fórmula y etiqueta y que el mundo tiene tantas explicaciones como individuos... entonces no habrá por donde coger a los maestros, depositarios de la explicación oficial...[44]

37. «El hombre, dicen, es un animal racional. No sé por qué no se haya dicho que es un animal afectivo o sentimental.», UNAMUNO, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Alianza, 1991, p. 22. (En adelante UNAMUNO, Miguel de, Del sentimiento).

38. «Y es que ese sentido social, hijo del amor, padre del lenguaje y de la razón y del mundo ideal que de él surge, no es en el fondo otra cosa que lo que llamamos fantasía o imaginación. De la fantasía brota la razón.», UNAMUNO, Miguel de, Del sentimiento, p. 43. Del amor (*pathos*) brota la fantasía, de ésta el *logos* (razón y lenguaje).

39. CUAD 3/25, p. 11.

40. CUAD 3/25, p. 51.

41. «¡Maldita ambición, mil veces maldita! '¿Para qué quieres todo eso después de muerto?' Esta pregunta que oí cierta tarde que era yo feliz la llevo dentro del pecho y a todas horas la vuelvo a oír, clara, distinta y sonora. // Siempre he sido muy dado a pensar en la muerte y es porque vivo entre aficiones muertas, entre libros que parecen cadáveres y con ideas que parecen esqueletos», CUAD 3/25, p. 52.

42. Recuérdese que el primer borrador del drama *La Esfinge* se titulaba «Gloria o paz» (se conserva en la CMU: caja 5/35).

43. Cfr. CUAD 3/25, p. 53.

44. CUAD 3/26, p. 42.

© Ediciones Universidad de Salamanca

Ahora bien, ¿qué quiere decir «que el mundo tiene tantas explicaciones como individuos»? Desde luego, se podrían barajar diversas claves para interpretar esta aserción: desde el relativismo spenceriano hasta la representación schopenhaueriana o el nihilismo hermenéutico de Nietzsche. Sin embargo, en este párrafo, lo único cierto es el blanco y no el lugar exacto de donde procede el dardo. El blanco, como se decía, es el racionalismo puro, con su pretensión de explicación única y universal y su teleologismo histórico. Desde luego, este Unamuno ya ve claramente el *impasse* racionalista, aunque para nosostros resulte complicado determinar a través de que prisma en concreto contempla la crisis de la Restauración y la interpreta.

En otro párrafo de un cuaderno casi seguramente posterior a la etapa socialista, titulado «Onomástica (Con un vocabulario etimológico de los nombres propios más usados)», se lee esta otra crítica de la subjetividad trascendental sobre la cual ha fundado su deleznable edificio el racionalismo postkantiano:

> Los yoístas y filósofos del yo que son como el barón de Münchhausen que quería sacarse del pozo tirándose de las orejas. Yo soy lo que soy a los ojos de los demás, una apariencia bajo un nombre, un frasco con su etiqueta.[45]

Una crítica de nuevo muy 'romántica', que auspicia, como la anterior, una actitud pasiva o reactiva ante el nihilismo. Una actitud 'a la Jacobi', podríamos decir[46], subterráneamente animada por la esperanza de substraerse al reto nihilista agarrándose al espejismo de algún proyecto de 're-apropiación' de valores más verdaderos que puedan sustituir los desgastados[47] (en 1897 los 'nuevos' valores serán la niñez, la fe infantil, etc.). Sin embargo, es muy dudoso que esta actitud reactiva, romántica, pueda manifestar el sentido —la parábola completa— de la crisis unamuniana, ya que ésta se va cerrando de algún modo, a nuestro juicio, sólo en los primeros años del XX y precisamente con el escla-

45. Colocación: CMU, caja 3/11. Título completo: «Onomástica (Con un vocabulario etimológico de los nombres propios más usados)». El párrafo citado se encuentra en la p. 2. Se ha publicado recientemente en UNAMUNO, Miguel. *Escritos inéditos sobre Euskadi*, cit., pp. 171-183.

46. «Asumiendo el punto de vista de la subjetividad trascendental, llevando a cumplimiento el proyecto kantiano, Fichte dibujaría un horizonte perfectamente coherente desde la perspectiva lógico-filosófica, pero destructivo con respecto al sentido común y a la religión. El nihilismo adquiere así, en el pensamiento de Jacobi, lo que se podría definir su caracterización madura, que permanecerá como una constante en los multiformes desarrollos de su historia: una especie de *hybris* subjetivista llega a poner en tela de juicio no sólo el universo de los valores consolidados, sino la misma natural certeza de la realidad. Transformándose en producto de la subjetividad trascendental, la realidad se reduce —según Jacobi — a algo deleznable; es una especie de cáscara de nuez detrás de la cual se oculta una omnipotencia subjetiva que se podría definir blasfema.», VERCELLONE, Federico. *Introduzione a Il Nichilismo*. Roma-Bari: Laterza, 1994, p. 3 (traducción nuestra).

47. Vattimo analiza estos intentos de 're-apropiación' contraponiéndolos a la línea del nihilismo 'cumplido' nietzscheano-heideggeriana: cfr. VATTIMO, Gianni. *La fine della modernità*. 2ª ed. Milano: Garzanti, 1998, pp. 31-37.

© Ediciones Universidad de Salamanca

recimiento de la imposibilidad de regreso a una plena autenticidad (la crisis se convierte entonces en un inexcusable y hasta necesario *modus vivendi*)[48].

Aún más interesante resulta otra libreta titulada «Filosofía II», que es también la última que examinaremos. No se presenta aquí el bosquejo de un nuevo sistema comparable con *Filosofía lógica*, sino el proyecto de un «Nuevo discurso del método». Unamuno siente la necesidad de confrontarse con Descartes, con el fundador del racionalismo moderno, y lo hace en el terreno que le es más congenial, el de la 'autobiografía' (recuérdese lo que hemos leído más arriba: «¡Si yo escribiera unas memorias de mi vida cuánto habría de aprender!»). Y para dilucidar desde el primer momento la distancia que le separa del filosofar cartesiano, escribe:

> La duda metódica de Descartes, cerrar los ojos e hilar el pensamiento. / Leyendo el discurso del método y reflexionando en el tiempo perdido en mi enseñanza, evocando mis años de carrera, se me ocurrieron estas notas. / La ignorancia. El principio de la sabiduría es saber ignorar. Saber ignorar y abrir los ojos. Creer a la realidad. La realidad se rectifica a sí misma. El hecho de hablar de ilusiones de los sentidos prueba que hay un criterio para distinguirlas de las realidades: pues nadie hablaría de estados ilusorios si todos lo fueran.[49]

Unamuno quiere aprender de su autobiografía, es decir, de sus errores, atacando, igual que el filósofo francés, las 'escuelas'. Pero, de nuevo, se superpone a este gesto cartesiano otro de signo opuesto. En efecto, por un lado se afirma que hay que prescindir de la autoridad de las escuelas, de las tradiciones en las que vivimos y que nos enseñan cosas cuya absoluta certeza no es posible probar; pero, por otro, se sigue sosteniendo que es preciso buscar un contacto directo con la realidad, que es preciso 'abrir los ojos' en lugar de cerrarlos cartesianamente para hilar el pensamiento. De esta forma se confía todo a los 'engañosos' sentidos, y de nuevo se elude la cuestión del *primum verum*.

Es importante este reconocimiento de la preeminencia de la evidencia sensorial respecto a la verdad lógica racional, pero no debemos esperar demasiado de este gesto que nunca desborda el modelo epistemológico positivista, sobre todo presente en la concreta y peculiar sinopsis teórica del italiano Roberto Ardigò, muy citado en este cuadernillo[50]. Aquí no se establece ya ninguna relación entre lo aprendido sensorialmente y el *sensus communis* como hemos visto en otra libreta anterior, donde se remitía a Vives: al contrario, al

48. Habíamos ya indicado esto en TANGANELLI, Paolo. Nuevo Mundo y la Crisis del 97. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 1996, 31, pp. 134-135.

49. CUAD 8/18, pp. 1-2.

50. Seguramente Unamuno pudo consultar la siguiente obra conservada en el Fondo Dorado Montero (DM-902-907) de la Universidad de Salamanca: ARDIGÒ, Roberto. *Opere filosofiche di Roberto Ardigò*. Mantova: Drachi Angelo, 1882-94, 6 vols. Del mismo autor, siempre en el Fondo Dorado Montero (DM-760), también se conserva *La ciencia de la educación*. Barcelona: Heinrich y Cía, 1903, T. I, 140 p.

© Ediciones Universidad de Salamanca

repudiar de antemano toda autoridad 'externa' se confuta cartesianamente la validez teorética del sentido común.

Hay que abrir los ojos y ver. Aunque, tal vez, antes haya que enseñar a ver, esto es, dotar de espíritu científico[51]. Porque ver, para un positivista, equivale a inferir de los conjuntos de casos particulares estudiados las leyes generales que los rigen. Lo principal es la inducción que sigue a la percepción directa de los fenómenos[52]. Ya no se puede deducir *a priori* nada, la gnoseología idealista se ha desmoronado: «La deducción es [tan sólo] la aplicación de la inducción a casos nuevos.»[53]

Este filosofar es fundamentalmente antihumanístico ya que defiende un ideal de ciencia pura contrario a la idea de *necessitas* que defiende Vives o a la originariedad del *pathos* que en otro cuadernillo parecía reclamar el mismo Unamuno, si bien de manera aún muy aproximativa. Para Vives, y para el filosofar humanista o humanístico en general, el saber es radicalmente histórico porque siempre va ligado a una concreta necesidad circunstancial: en todo momento es preciso ensayar respuestas a las apremiantes interpelaciones de las situaciones históricas, interpelaciones que se manifiestan primariamente de forma 'patética'. Unamuno, años más tarde, disertaría acerca del origen trófico de la ciencia insistiendo en el carácter circunstancial e 'indigente' del saber[54]; sin embargo, ahora escribe en este cuadernillo:

> El conocimiento puro nos libra de la servidumbre de la voluntad, engendra el placer estético, conocer para gozar y no para vivir. Vivir para gozar. El conocer para gozar, el conocer especulativo, se hace paralelo y no subordinado a la vida, tiene tanto valor sustantivo como ésta. / Todos los defectos y errores en el cultivo y enseñanza de la ciencia vienen de olvidar su carácter especulativo y subordinarla a necesidades, pasiones o intereses personales o humanos, a no hacer ciencia pura; se aprende y enseña ya para ejercer un oficio o profesión, ya para lucirlo, ya para adorno, ya para defender intereses religiosos o morales, y no para pura contemplación.[55]

51. «Espíritu científico, no ideas científicas, hay que dotar de aquél; enseñar a ver.», CUAD 8/18, p. 4.

52. Cfr. CUAD 8/18, p. 2.

53. CUAD 8/18, p. 5.

54. «El niño conoce, al empezar a conocer, lo que necesita para vivir. El conocimiento es esencialmente teleológico o finalista, aunque acabe en conocimiento puro y en conocer por conocer, por la satisfacción del conocimiento mismo.», UNAMUNO, Miguel de, Prólogo a Turró, p. 1086. El conocimiento responde siempre a una necesidad, aunque ésta sea la «del conocimiento mismo». Por eso afirma a continuación: «No hay más realidad íntima, trascendental, que la fenoménica. Nuestra más íntima realidad es que nos sentimos y nos conocemos —hay un sentimiento del conocer— siendo. Lo más trascendental es lo inmanente.», *op. cit.*, p. 1087. Por supuesto, la atención que Unamuno prestaba a la 'ciencia' de su tiempo no contradice el antirracionalismo de su filosofar. Unamuno, al fin y al cabo, valora las «ideas psicológicas» de Turró sólo porque coinciden «con las que de antiguo profies[a]» (*op. cit.*, p. 1084). *Mutatis mutandis*, es lo que hace también Schopenhauer en *Sobre la voluntad en la naturaleza*, libro que Unamuno tradujo al castellano.

55. CUAD 8/18, pp. 4-5. El antihumanismo de este cuadernillo se manifiesta también en la crítica del antropomorfismo (p. 6). Recuérdese que el antropomorfismo, entendido como la desig-

Se diría que éste es el Unamuno más racionalista de los cuadernillos. No obstante, incluso desde aquí, desde la mezcla positivista de Spencer y Ardigò que domina esta libreta, se atreve a lanzar una mirada, o mejor dos, hacia el paradigma romántico del poeta-filósofo. Primero afirma:

> La ciencia es la reconstrucción del hecho, reconstrucción mental, cuanto mejor reconstruido se le reconstruya más ligado y organizado a los demás, más como parte de un todo uno y complejo, la ciencia es más perfecta. / La reproducción del poeta o el pintor descriptivo no es en esencia diferente de la del pensador; son grados en la reproducción. De aquí que un pensador es un poeta y un poeta un pensador. / El pensador reproduce el hecho en abstracto porque no lo individualiza ni añade nada a él, el poeta para objetivarlo e individualizarlo añade a él algo suyo. Diferencia entre el arte y la ciencia.[56]

Sí, el poeta es un pensador y el pensador es un poeta, pero sólo porque ambos representan («reconstrucción mental», «reproducción») los hechos. Es decir, porque tras ellos siempre está la *Einbildungskraft* (post)kantiana, responsable de la 'arquitectónica' del mundo. Sin embargo, la identificación no puede ser completa, ya que hay «grados en la reproducción». El filósofo sabe representar en abstracto: su saber es racional, es *episteme* válida en cualquier situación. El poeta, en cambio, para concretizar el hecho tiene que agregar «algo suyo», para objetivarlo tiene que renunciar precisamente a la objetividad.

nación metafórica de lo desconocido a través de partes del cuerpo humano, representaba para Giambattista Vico una de las formas inexcusables de la «sabiduría poética» de los antiguos, sobre la cual —necesariamente— había de fundarse el saber de los modernos: Cfr. VICO, Giambattista. *La Scienza Nuova*. 6ª ed. Milano: Rizzoli, 1996 (BUR L110), pp. 281-283. Sobre el talante humanista de la filosofía de Vico, cfr. GRASSI, Ernesto. *Vico e l'Umanesimo*. Milano: Guerini e Associati, 1990, 244 p.

56. CUAD 8/18, p. 9. Sobre el modelo romántico de convergencia entre filosofía y poesía, o filosofía y arte, recordaremos estos conocidos fragmentos: «Winckelmann enseñó a observar la Antigüedad como un todo y dio ejemplo eximio de cómo se debe fundamentar un arte a través de la historia de su desarrollo. El espíritu universal y polifacético de Goethe trasmite un grato reflejo de la poesía de casi todas las naciones y épocas. Su producción es una inagotable e instructiva serie de obras, estudios, fragmentos, ensayos y bocetos de los más diversos géneros y formas. La filosofía, por otra parte, llegó en unos pocos y atrevidos pasos a la autocomprensión y a la explicación del espíritu del hombre, en cuyo interior halló el hontanar de la fantasía y el ideal de la belleza, reconociendo el ser y la existencia de la poesía a la que hasta entonces había permanecido ajena. Filosofía y poesía, supremas facultades humanas, que incluso en Atenas, en el apogeo de su vigencia, operaron separadamente, se encajaron mutuamente, para, en eterna acción recíproca, vivificarse e informarse.», SCHLEGEL, Friedrich. Diálogo sobre la poesía. En *Obras selectas,* Madrid: Fundación universitaria española, Vol. I, 1983, p. 76. «Por consiguiente, la filosofía, al igual que el arte, descansa en la facultad productiva y la diferencia entre ambas se basa sólo en la distinta dirección de la fuerza productiva. Pues en vez de dirigirse la producción, como en el arte, hacia fuera, a fin de reflejar lo inconsciente a través de productos, la producción filosófica se encamina directamente hacia dentro para reflejarlo en una intuición intelectual. El verdadero sentido para comprender este modo de filosofía es, por tanto, el *estético* y, precisamente por eso, la filosofía del arte es el verdadero *organon* de la filosofía./ Sólo hay dos caminos para salir de la realidad común: la poesía, que nos traslada a un mundo ideal, y la filosofía, que hace desaparecer totalmente ante nosotros el mundo real.», SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. *Sistema del idealismo trascendental.* Barcelona: Anthropos, 1988, p. 160.

© Ediciones Universidad de Salamanca

Sin embargo, al cabo de unas páginas, se indica que a pesar de estas diferencias, poesía y filosofía podrán algún día fusionarse y confundirse:

> Un resultado final es la fusión del arte y de la ciencia, que por distintos caminos van a encontrarse. / Goethe tenía su filosofía, pero era tan plástica, tan ondulante, tan viva, que sólo podía encarnar en obras de arte. El arte deja más verdadera parte a lo desconocido e inconocible. / No se ha reconocido aún suficientemente la importancia de lo desconocido.[57]

Lo desconocido, lo inconocible. El problema es hermenéutico. En el momento en que se reconoce que la verdad desborda los métodos racionales, se interpela el arte como vía extrametódica de aproximación/apertura a la historicidad del ser. Por este motivo, refiriéndose a Goethe, Unamuno se decanta por la posibilidad de una filosofía que, por su plasticidad, sólo puede «encarnar en obras de arte». Se trata de una filosofía que es preciso tamizar *en* la literatura, como en el caso de la filosofía española[58]. Tal vez se trate de una filosofía 'menor', tal vez la ausencia de una jerga técnica y precisa constituya una falta imperdonable[59], pero el ejemplo mismo de la labor creativa unamuniana, construida sobre el diálogo ininterrumpido de literatura y filosofía, de *mythos* y *logos*, nos muestra que la 'plasticidad' de Goethe se convirtió en su ideal teorético (y no meramente estético). Entre los abundantes testimonios que podrían corroborar esto, elegimos una conocida carta al editor Valentí Camps, fechada el 8-IV-1900, donde Unamuno afirma que es poética la raíz de su filosofía y ensalza de nuevo a Goethe por la 'asistematicidad' de su pensamiento:

> Acaso en el fondo sea mi concepción del Universo, poética más que otra cosa, y de raíz poética mi filosofía [...] A nadie admiro acaso más que a Goethe, cuya comprensión del Universo fue tan vasta que no cupo en sistema alguno...[60]

57. CUAD 8/18, pp. 30-31. Siempre a propósito de este romanticismo 'no-racionalista', huelga decir que en la p. 10 cita este verso de los *Canti* de Giacomo Leopardi: «Discoprendo solo il nulla s'accresce» (*Ad Angelo Mai*), descubriendo sólo la nada crece.

58. «—Y por lo que hace a este pueblo español, no sé que nadie haya formulado sistemáticamente su filosofía. —¡Pues la tiene! —Sin duda, todos los pueblos la tienen, manifiesta o velada. Pero si la tiene, hasta ahora no se ha revelado, que yo sepa, sino fragmentariamente, en símbolos, en cantares, en decires, en obras literarias como *La vida es sueño*, o el *Quijote*, o *Las Moradas*, y en pasajeros vislumbres de pensadores aislados.», UNAMUNO, Miguel de. Sobre la filosofía española – diálogo. En *Obras Completas*, Madrid: Escelicier, 1967-71, T. I, p. 1161. «Pues abrigo cada vez más la convicción de que nuestra filosofía, la filosofía española, está líquida y difusa en nuestra literatura, en nuestra vida, en nuestra acción, en nuestra mística, sobre todo, y no en sistemas filosóficos. Es concreta. ¿Y es que acaso no hay en Goethe, verbigracia, tanta o más filosofía que en Hegel?», UNAMUNO, Miguel de, Del sentimiento, p. 279.

59. Cfr. la carta del 4-III-1935 a Ria Schmidt-Koch en UNAMUNO, Miguel de. *Epistolario inédito*. Ed. de L. Robles, Madrid: Espasa Calpe (Austral 239), 1991, T. II, pp. 331-335.

60. TARÍN IGLESIAS, José. *Unamuno y sus amigos catalanes*. Barcelona: Peñíscola, 1966, p. 121.

© Ediciones Universidad de Salamanca

En definitiva, estos cuadernillos componen una imagen incierta: de vez en cuando asoman elementos, aspectos, afirmaciones radicalmente ajenos al tono racionalista (positivista-idealista) dominante. Estos elementos, estos aspectos, estas afirmaciones se colocan casi siempre dentro de un marco de referencia romántico, aunque, al menos en un caso, como hemos visto, haya indicios vagos de supervivencia incluso del legado filosófico humanístico (Vives)[61]. Sin embargo, este Unamuno no podía aún entender a fondo el sentido de la reivindicación del *sensus communis* del filosofar humanístico: ya que no había comprendido el papel de la *necessitas*, y por lo tanto no había asumido (todavía) la radical historicidad del ser. A sus ojos el sentido común era, entonces, sólo uno de los tantos valores desgastados de la Restauración que era necesario sustituir rápidamente ante la amenaza y el reto nihilista[62].

ÍNDICE DE LOS PRINCIPALES CUADERNOS ANTERIORES A LA AFILIACIÓN A LA AGRUPACIÓN SOCIALISTA DE BILBAO (OCTUBRE 1894)

(Se excluyen de este índice los cuadernillos que tratan exclusivamente de lingüística, de fonética, etc. Los años de composición indicados son, a menudo, muy aproximativos. Seguramente el profesor Laureano Robles, que está preparando la edición de éstos como de otros inéditos unamunianos, conseguirá despejar muchas dudas brindándonos una ordenación cronológica más precisa y fiable.)

CUAD 1/1 (1880) Colocación: CMU caja 1/1. Título: «CUADERNO PARA EL USO DE quien bien sepa usarlo». Posiblemente se escribió en 1880 porque en la p. 53 se afirma: «los neo-católicos o católicos nuevos llevan 1880 años de existencia». Se ha publicado recientemente en M. de Unamuno, *Escritos inéditos sobre Euskadi*, ed. de L. Robles, Bilbao, Ayuntamiento/Área de Cultura y Turismo, 1998, pp. 45-64.

CUAD 7/112 (Antes de enero 1886) Colocación: CMU caja 7/112. Título: «Cuaderno XVII». Seguramente se escribió antes del CUAD 3/27 que Unamuno tituló «Cuaderno XXIII». Las críticas a la enseñanza (maestros krausistas incluidos) que aquí se encuentran, se desarrollan en el CUAD 3/26.

CUAD 3/4 (1883-1884) Colocación: CMU caja 3/4. Cuaderno sin cubierta. La datación aparece en la primera página y es, probablemente, de Armando Zubizarreta. No sabemos, sin embargo, sobre qué elementos se basó.

CUAD 3/27 (1886) Colocación: CMU caja 3/27. Título: «Cuaderno XXIII». Hay dos fechas: «Guernica, 4 Enero 1886» (p. 29) y «Guernica, 5 Enero 1886» (p. 32).

61. Grassi cree posible poner en evidencia importantes conexiones entre filosofar romántico y humanista: cfr. GRASSI, Ernesto, La filosofía, pp. 190-196. También Gadamer considera el humanismo una 'anticipación' de las ciencias del espíritu románticas: Cfr. FERRARIS, Maurizio. *Storia dell'ermeneutica*. 3ª ed., Milano: Bompiani, 1992, p. 30. Pero Hidalgo-Serna, aventajado discípulo de Grassi, critica duramente la parcialidad del rescate filosófico del Humanismo que Gadamer ensaya en *Verdad y método*: cfr. HIDALGO-SERNA, Emilio. *El pensamiento ingenioso en Baltasar Gracián*. Barcelona: Anthropos, 1993, p. 174, n. 33.

62. «Aquí donde se toma en serio a Peral es imposible coñearse de Dios, de la patria, del honor, de la república y del sentido común.», CUAD 3/26, p. 19.

© Ediciones Universidad de Salamanca

CUAD 8/19 (1885-1886) Colocación: CMU caja 8/19. Título: «Notas de Filosofía». A nuestro juicio se trata del borrador de CUAD 8/12 («Filosofía Lógica»).

CUAD 8/13 (Abril 1886) Colocación: CMU caja 8/13. Título: «Programa de Psicología, Lógica y Ética». En el frontispicio se lee: «Bilbao, abril de 1886».

CUAD 8/12 (1886) Colocación: CMU caja 8/12. Título: «Filosofía lógica». En el frontispicio se lee: «Bilbao, 1886».

CUAD 7/108 (1888) Colocación: CMU caja 7/108. Título: «XXVI». En la p. 30 se lee «3 enero 1888» y en la p. 39 «27 febrero 1888».

CUAD 9/1 (1888-1890) Colocación: CMU caja 9/1. Título: «Crítica de las pruebas de la existencia de Dios/ I./ Argumento metafísico». L. Robles lo ha publicado recientemente: M. de Unamuno, «Crítica de las pruebas de la existencia de Dios», *Limbo*, Oviedo, 1999, nº 8, pp. 15-23. En la introducción a este texto Robles afirma que «está relacionado con las oposiciones que [Unamuno] hizo a las cátedras de metafísica de Barcelona y Valencia (1890).», L. Robles, «Unamuno y las pruebas de la existencia de Dios», *Limbo*, Oviedo, 1999, nº 8, p. 12.

CUAD 3/25 (Antes de 1892). Colocación: CMU caja 3/25. Cuaderno sin título que recoge notas escritas entre Bilbao y Madrid.

CUAD 3/26 (Antes de diciembre 1891). Colocación: CMU caja 3/26. Cuaderno sin título. Menciona al amigo Julio Guiard en las páginas 26, 27 y 30. Guiard murió en diciembre de 1891. Pero si las primeras 30 páginas parecen anteriores a esta fecha, las últimas tal vez no lo sean, ya que denotan un incipiente acercamiento al socialismo.

CUAD 8/18 (1891-1892) Colocación: CMU caja 8/18. Título: «Filosofía II». En la p. 4 Unamuno menciona a Guiard. En la p. 26 habla de la serie de artículos «Tiempos medios» publicados en *El Nervión* de Bilbao en 1892.

CUAD 7/111 (Antes de 1894) Colocación: CMU caja 7/111. Título: «XXXI». Trata cuestiones filosóficas y relativas a la enseñanza del latín, pero en las últimas páginas hay anotaciones que indican cierta aproximación al socialismo.

CUAD 1/107 (1894) Colocación: CMU caja 1/107. Título: «Socialismo». En la p. 62 se lee: «Con motivo de los sucesos de estos primeros días de agosto (1894)». En la p. 66 se cita el *Journal des Economistes* del 15-IX-1894. Se publicó en D. Gómez Molleda, *Unamuno socialista – Páginas inéditas de D. Miguel*, Madrid, Narcea, 1978, pp. 83-129.

CUAD 7/109 (1894-1895). Colocación: CMU caja 7/109. Título: «Salamanca». Contiene una transcripción de *Las querellas del ciego de Robliza* de L. Maldonado, que se publicaron en marzo de 1894 con un prólogo de Unamuno. Al otro lado del cuaderno se encuentra el «Vocabulario de voces palentinas, recogidas por Álvaro L. Núñez». Álvaro López Núñez envió a Unamuno, con una carta del 25-V-1895, las «papeletas del Diccionario de Provincialismos en Palencia». Este cuaderno se ha publicado recientemente en A. Llorente Maldonado, «Salamanca: manuscrito de Miguel de Unamuno», *Salamanca – Revista de Estudios*, 1998, nº 41, pp. 257-351. En el mismo número de esta revista se ha publicado también una reproducción facsímil del manuscrito, pp. 353-448.

© Ediciones Universidad de Salamanca