

La formación del discurso filosófico de Unamuno

CIRILO FLÓREZ MIGUEL
Universidad de Salamanca

EL PUNTO DE PARTIDA

Tomando como punto de partida lo que Unamuno dice en sus *Recuerdos de niñez y mocedad* la primera inclinación intelectual de Unamuno fue por la filosofía. Como él mismo escribe

«me gustaba más la filosofía, la poesía de lo abstracto, que no la poesía de lo concreto»¹.

Y en esa primera inclinación intelectual, el primer contacto con la filosofía fue por mediación de Balmes y su *Filosofía fundamental*. Pero su amor a la poesía de lo abstracto (Filosofía) no se detuvo en la filosofía del sentido común de Balmes, sino que ya desde el principio, en torno a 1880 cuando estudia bachillerato, elabora su primer sistema filosófico que considera como *Nuevo*. Este «sistema filosófico» es anterior a 1886 y podemos tomarle como punto de partida en la formación del discurso filosófico de Unamuno, cuando éste está estudiando bachillerato (en torno a 1880) y guiado por su entusiasmo metafísico compró

«un cuadernillo de real y en él empecé a desarrollar un Nuevo sistema filosófico, muy simétrico, muy erizado de fórmulas, y todo lo laberíntico, cabalístico, y embrollado que se me alcanzaba. Y resultaba, sin embargo, demasiado claro»².

De 1880 a 1884 Unamuno hace sus estudios de Filosofía y Letras en la Universidad de Madrid, época que constituye el segundo momento en el proceso de formación del discurso filosófico de Unamuno. En este segundo momento de la configuración del discurso filosófico de Unamuno es importante su ruptura con la fe y su intento de raciona-

1. Unamuno, Miguel, *Obras completas*. Escelicer, Madrid, 1966, VIII, 114.

A esta edición de las Obras completas se refieren todas las citas de los textos de Unamuno en este artículo.

2. *Ibidem*, 145.

Este primer «sistema filosófico» forma parte de los escritos inéditos de Unamuno, que en este momento están siendo estudiados. Sin avanzar ningún resultado, sí que quiero decir que es una muestra clara del esfuerzo de Unamuno por configurar un sistema categorial, que desde los mismos comienzos de su discurso filosófico muestra el carácter personal de la filosofía de Unamuno. Es además el punto de partida que permitirá ver el constante esfuerzo de Unamuno por elaborar una filosofía propia desde la cual interpretar el mundo.

lización de sus creencias, que se lleva a cabo articulando en una concepción personal tres tipos de discurso filosófico: el krausista que era dominante en el ambiente intelectual del fin de siglo en España. El idealista, sobre todo en la figura de Hegel y su Lógica y el positivista representado por figuras como las de Spencer y Wundt.

De 1884 a 1891 Unamuno vuelve a vivir en Bilbao y como él mismo escribe ésta es la época más decisiva de su vida, en la que se presenta a distintas oposiciones hasta que saca la de griego de la Universidad de Salamanca en 1891. Los dossiers de sus distintas oposiciones marcan muy bien el ritmo de formación del pensamiento de Unamuno en esos años decisivos. Estos años de Bilbao son años de preparación de oposiciones. Este trabajo de «formación profesional» de Unamuno está también reflejado en una serie de cuadernos y apuntes que forman parte del material inédito y que junto a sus dossiers de oposiciones son la base fundamental para fijar el discurso filosófico de Unamuno en estos años de formación y ver en qué medida ha evolucionado desde su primer «sistema filosófico».

CATEDRÁTICO EN SALAMANCA

En octubre de 1891 se instala Unamuno en Salamanca como catedrático de griego de su Universidad. Empieza así la carrera de Unamuno como hombre público, imagen que Unamuno comenzará a forjarse a partir de su momento de acceso a la cátedra. Unamuno va a ejercer su vocación de hombre público como escritor. La tarea de escritor es su verdadera y constante tarea a partir del momento en el que inicia su tarea pública. Ya durante su estancia en Bilbao había escrito algunos artículos periodísticos; pero a partir de su instalación en Salamanca inicia Unamuno su gran tarea como escritor de artículos periodísticos. Y el primer paso en esta tarea unamuniana va a ser como escritor político o si se quiere como escritor de artículos políticos. Recién estrenada su cátedra de griego Unamuno se lanza a la arena pública con artículos que nos muestran un Unamuno liberal, republicano y socialista. Los dos primeros años de su estancia en Salamanca Unamuno se configura como un liberal que va a ir evolucionando hacia una posición claramente socialista que tomará forma a partir de su colaboración en *La lucha de clases* desde el mismo año de 1894, año de fundación del periódico mencionado; y que culminará en su afiliación al partido socialista español. En una carta a Múgica de 20 de marzo de 1892 dice haber decaído su preocupación por la filosofía, ser socialista y hacer propaganda socialista desde un periódico de Salamanca.

El 24 de junio de 1892 la Real Academia Española convoca un concurso sobre el poema de Mío Cid, convocatoria que Múgica anuncia a Unamuno en julio y que va a hacer que el curso 1892-93 Unamuno dedique su actividad a la filología. El 28 de mayo de 1893 entregó su trabajo en la Academia y se dispuso a esperar el fallo que no conocería hasta el año 1895.

Estas dos actividades: la actividad como escritor de artículos políticos y la actividad como investigador de la lengua en su historia dan una idea muy clara de la encrucijada en la que se encuentra Unamuno cuando inicia su carrera académica en la Salamanca de finales del año de 1891. Unamuno duda entre seguir la senda del político, por la que va a entrar al afiliarse en 1894 al partido socialista; o bien seguir la senda académica de la investigación histórica de la lengua. La duda acerca del camino a seguir en su vocación

de hombre público se refleja en su crisis de 1895-96 que prelude la que será la gran crisis de 1897.

Como investigador de historia de la lengua, actividad a la que ha dedicado el curso de 1892-93 como ya hemos dicho, llega Unamuno a una síntesis de pensamiento que podemos considerar como concreción y maduración de su conferencia de 1887 en Bilbao sobre el *Espíritu de la raza vasca*. Como ya había dicho allí el lenguaje es el espíritu de la raza y el hombre piensa con palabras. Pero ese espíritu de la raza y de los pueblos que es el lenguaje tiene un fondo subconsciente que es la lengua y su conciencia clara que es la literatura.

«La literatura viene a ser respecto a la lengua hablada en el espíritu de los pueblos lo que la conciencia respecto al fondo subconsciente en el espíritu individual humano»³.

Esto le va a llevar a Unamuno a buscar como punto de partida de la filosofía el lenguaje, oponiéndose así a la filosofía moderna.

La filosofía moderna parte del yo como fundamento y núcleo de la filosofía; y los distintos filósofos modernos se encargan de tematizar de una u otra forma ese núcleo central hasta que el planteamiento kantiano en sus paralogismos invalide dicho punto de partida y obligue a los filósofos a buscar nuevos puntos de partida, como va a ocurrir desde las primeras décadas del siglo XIX, como consecuencia sobre todo del impulso del romanticismo. Uno de los intentos más claros de la búsqueda de un nuevo punto de partida de la filosofía lo encontramos en Humboldt y en su interpretación del lenguaje como un organismo a partir de cuyo proceso de formación se constituye a su vez el pensamiento. De ahí que podamos afirmar que el punto de partida de la filosofía no se encuentra en el yo abstracto, que los filósofos modernos colocaron como núcleo, sino en un yo concreto que tiene su asiento en el lenguaje y en la sociedad.

Unamuno, que inicia sus primeros pasos en la filosofía de manos de la filología, va a seguir a Humboldt en este punto y va a colocar el lenguaje como punto de partida de la filosofía. Un lenguaje que él no entiende como un instrumento del que se sirven los hombres, sino como un acto dotado de energía, de potencia creadora, que se explicita temporalmente dando lugar a las distintas lenguas de los pueblos y a sus literaturas correspondientes, que son la conciencia reflexiva que los distintos pueblos llevan a cabo sobre la realidad. En esa concepción del lenguaje como punto de partida de la filosofía puede encajarse la teoría unamuniana de la poesía, que puede ponerse en relación con ideas del romanticismo, que luego discutirán Schopenhauer y Nietzsche y que Heidegger acabará asumiendo en el contexto de la filosofía del siglo XX.

El lenguaje, como punto de partida de la filosofía, posibilita la unión de lo real y lo ideal, del sentimiento y la conciencia y de otras muchas alternativas que podrían citarse; y posibilita, a su vez, un planteamiento ontológico de la filosofía y no meramente epistemológico, como fue el caso de toda la filosofía moderna. El ser del lenguaje arraiga en el pueblo y expresa el modo de vivir la realidad que dicho pueblo tiene. Estas ideas son las que Unamuno va a desarrollar en el que podemos considerar como su primer libro: *En torno al casticismo*.

EL PRIMER LIBRO

A los cuatro años de su llegada a Salamanca publica Unamuno cinco largos artículos que más tarde agrupará en lo que será su primer gran libro al que dará el nombre de *Entorno al casticismo*.

El texto es una reflexión sobre la sociedad española y puede ser interpretado como el primer gran libro de Unamuno en el que expone el núcleo de su pensamiento filosófico tal como ha venido configurándose hasta ese momento.

En lo profundo de la sociedad española está lo que Unamuno llama la tradición eterna que configura el núcleo original que a través de un largo proceso irá manifestándose en la pluralidad de sus diferencias. Ese núcleo vivo y su evolución le van a permitir a Unamuno establecer su distinción entre historia, que es el movimiento que se manifiesta en la superficie; e intrahistoria que es el fondo vivo del que viene a ser el elemento que permite al hombre acceder al fondo original que se manifiesta en la historia.

En ese fondo original que constituye la tradición eterna nos encontramos con el tipo original que coincide con el hombre mismo o ideal de humanidad, que luego se especificará en una multiplicidad de formas históricas, de representaciones que dependen de los distintos ambientes. Cuando captamos la originalidad de los tipos eternos, trascendemos nuestra individualidad y nos sumergimos en el espíritu universal de la humanidad, en «el hombre que duerme dentro de nosotros». El fondo de todos nosotros es la humanidad, que es el dentro hacia el que tiene que trascender todo saber para llegar a captar el ser que somos. A ese dentro tiene que llegar tanto la ciencia como el arte, aunque éste llega más fácilmente. Ese dentro es la raíz originaria y común tanto de los individuos como de las clases históricas de los pueblos. Es un fondo común cosmopolita y universal al que se puede acceder tanto por la línea de la ficción como por la de la historia.

El camino de acceso a ese fondo común no es el camino de la intuición directa, sino el camino hermenéutico de la interpretación de las obras que un pueblo ha hecho. Unamuno piensa que la vida no se capta directamente por intuición, sino a través de un trabajo hermenéutico de las obras que encontramos en la historia.

Un pueblo surge por voluntad de pacto dándose un ideal de sociedad; y en este caso surge fuerte de su querer que aúna las voluntades humanas en un contrato. Pero muchas veces este ideal no es fácil de conseguir y es la propia historia la que va configurando a los pueblos, la que les va dando un ideal que va quedando sedimentado en la lengua y que es el ideal que el pensamiento tiene que elevar a conciencia. El camino que Unamuno va a seguir va a ser el de bucear en la lengua y en la literatura clásica castellana para descubrir en su pureza el espíritu del pueblo español.

La acción de Castilla se configuró como el principio unificador de la unidad del pueblo español y cuando su acción estuvo concluida vino el pensamiento a expresar en conceptos lo que el pueblo había realizado con su acción.

«La idea castellana, que de encarnar en la acción pasó a revelarse en el verbo literario, engendró nuestra literatura castiza clásica»⁴.

La distinción unamuniana entre lo castizo y lo clásico puede servir de referencia para comprender su planteamiento de la disputa entre antiguos y modernos.

4. I, 807.

Parte Unamuno en su interpretación del espíritu castellano del paisaje que ha configurado dicotómicamente al alma castellana escindiendo en radicalidad los sentidos y la inteligencia como muestra muy bien la escuela realista de pintura de un Zurbarán o un Ribera, en la que las figuras no forman un todo con el fondo.

Para superar esa escisión propone Unamuno su teoría del nimbo que interpreta como la entraña intraconsciente de la realidad. En esa entraña se funden lo real y lo ideal, los sentidos y la inteligencia. La idea unamuniana del nimbo es una teoría de lo inconsciente muy distinta de la que andando el tiempo será la teoría freudiana. Se trata de un inconsciente que él denomina intraconsciente, que no hay que interpretar tópicamente al estilo freudiano; sino dinámicamente como un abismo profundo o fondo que es el que se expande en todo el sistema de las representaciones. Esta categoría unamuniana del nimbo es la clave de todas sus otras distinciones tal como él mismo dice. Esa categoría es la raíz del espíritu, que se patentiza en la imaginación entendida como facultad creadora, que se alimenta de la vida que es la roca en la que se encuentran químicamente combinados los hechos y los conceptos, cuyo conocimiento se logra por comprensión viva y genética y no por la intuición rápida.

Unamuno interpreta el nimbo como el protoplasma del que surge el organismo que se individualiza luego en el ambiente mediante un proceso de despliegue orgánico.

Estas ideas las aplica Unamuno al teatro como expresión de la casta histórica, que se queda en la superficie de las representaciones y no capta la verdadera sustancia del pueblo español. Esa sustancia es captada, en cambio, por la mística del siglo de oro y por el humanismo de Fray Luis de León, que son las dos expresiones máximas a que ha llegado la filosofía del pueblo español. El espíritu castellano en su mística y en su humanismo aún el ideal del universo y de la humanidad en una fusión perfecta del saber, el querer y el sentir. Fusión que se cumple en el conocimiento introspectivo de sí mismo, en cuyo fondo «las potencias se funden y asientan, en que se conoce, quiere y siente con toda el alma». En ese fondo se descubre al homo, que incluye en sí el vir y la mulier. En el homo se aúnan la fe y las obras, Marta y María.

«Con esta fe, fides, fidelidad, obras que son amores, y las obras, actos de sumisión, no de inspiración interior, actos que al degenerar acabaron por ser clasificados cual ejemplares mineralógicos en los “métodos de amar a Dios”»⁵.

Frente al «deber ser» kantiano la mística y el humanismo del siglo de oro español busca «la razón de ser» de lo que es. Esa razón de ser de lo que es se expresa admirablemente en el humanismo armónico de Fray Luis de León.

«El Cristo del maestro León es el LOGOS, la RAZON, la humanidad ideal, el Concierto»⁶.

5. I, 845.

6. I, 848.

Este «primer libro» de Unamuno es también la primera síntesis de su pensamiento, que está articulada en torno a la categoría de «ideal de la humanidad», que es una teoría krausista y nos obliga a plantear la pregunta de cuál pudo ser la relación de Unamuno con el «krausismo salmantino» en sus primeros años como catedrático de la Universidad de Salamanca. Dejando planteada la pregunta y sin entrar en su contestación, sí que parece claro, no obstante, que el krausismo tiene un importante peso en esta primera síntesis del «ideal humano» de Unamuno.

EL HUMANISMO UNAMUNIANO

El año 1896 Unamuno continúa con su actividad como escritor de artículos políticos, como educador del pueblo, que es la tarea que Unamuno va asumiendo lentamente como su tarea intelectual, como su destino histórico. A medida que Unamuno, prolífico escritor de artículos políticos, va desempeñando su tarea de educador va formándose en él su concepción del hombre. En este año de 1896 y como resultado de su intensa actividad educadora Unamuno ha llegado a una síntesis antropológica que expone de una forma clara y coherente en los cuatro artículos que ese año publica en la *Ciencia social* de Barcelona. En ellos está muy bien sintetizada la maduración de Unamuno como filósofo en torno a la idea del hombre y a una determinada concepción del humanismo. El pensamiento de Unamuno desde su llegada a Salamanca como catedrático de la Universidad ha ido configurándose como un pensamiento antropológico. De ahí que el núcleo de su filosofía haya que irle a buscar a la idea de hombre que Unamuno, en consonancia con una tradición decimonónica de la filosofía, va a colocar como el núcleo mismo de la filosofía. Hemos visto que *En torno al casticismo* la articulación entre lo ideal y lo real se lograba en la mística castellana del siglo de oro y en concreto en el humanismo de Fray Luis de León, en cuya razón hecha humanidad confluía toda la universal solidaridad hecha armonía. El sujeto condensa en sí el ambiente a través de su acción creadora y es esa acción creadora del sujeto la que transforma el universo y engendra el mundo humano. La antropología de Unamuno sintetiza muy bien su concepción filosófica nuclear. Y Unamuno tiene clara conciencia de ello como da a entender al final del último de los artículos, titulado *Civilización y cultura*, en el que dice lo que sigue:

«Todo lo que de una manera turbia y meramente sugestiva dejo escrito intentaré aplicarlo al examen de no pocas caras de nuestro presente estado de desintegración social, estado en que tanta fresca integración se anuncia, al examen de la oposición entre la ley externa, legal, y la interna y viva, de gracia, la de nuestra conciencia, la del simbolismo, la del heroísmo y el culto a los héroes, la de tantas otras cuestiones.

...Si fueran, como dicen, liberales, creerían que es el liberal un nuevo tipo humano que ha de formar un nuevo mundo sobre la desintegración del viejo. Pero no creen nada; carecen de la verdadera fe, la fe en la fe misma, la fe pura.

Robinsones llenos de fe, de esperanza y de amor, dejemos el viejo suelo que nos osifica el alma, y llevando en ésta el viejo mundo concentrado, su civilización hecha cultura, busquemos las islas vírgenes y desiertas todavía, preñadas de porvenir y castas con la castidad del silencio de la historia, las islas de la libertad, radicante en la santa energía creadora; energía orientada siempre al porvenir; único reino del ideal»⁷.

7. I, 997.

Este año de 1896 es muy importante en el proceso de formación de la filosofía de Unamuno. Es el año en el que escribe su autobiografía *Nuevo Mundo*, que en carta a Leopoldo Gutiérrez Abascal, dice que piensa publicar. En dicha autobiografía Unamuno ejemplifica «literariamente» lo que dice en este texto arriba citado: «creerían que es el liberal un nuevo tipo humano que ha de formar un nuevo mundo sobre la desintegración del viejo». Es el momento en el que Unamuno ha entrado en contacto con el «anarquismo transcendental, filosófico y antidinámico» de Stirner y Nietzsche entre otros, al que considera un movimiento «literario y filosófico más que económico». Es el momento en que Unamuno abandona el «viejo mundo» de sus primeros «sistemas filosóficos» y se embarca hacia el «nuevo mundo» de «islas de libertad». Esta metáfora unamuniana la

Esta cita de Unamuno que concluye el artículo mencionado sintetiza muy bien dos cosas. En primer lugar la conciencia unamuniana de haber llegado a una concepción propia que luego aplicará a diversos temas, que irán configurando sus obras posteriores. Y en segundo lugar su conciencia de individuo único (Robinson) lleno de fe que abandona «el viejo suelo que osifica el alma». Léase, el que fuera su inicio en la filosofía. Y se va a la búsqueda y exploración de «las islas de la libertad» cargadas de porvenir. Léase, su nueva concepción filosófica que ya desde ahora va a constituir la entraña de todo su quehacer como escritor. ¿Cuál es esa nueva concepción filosófica a la que Unamuno ha llegado en 1896? Es una teoría antropológica que sintetiza el humanismo del joven Unamuno.

Todos los hombres tenemos en común la humanidad que es «el suelo de nuestro ser». De ese suelo de nuestro ser brota el árbol de la humanidad, cuyo elemento eterno es la semilla en la que está concentrado el pasado y el porvenir.

«La semilla contiene en sí el árbol pasado y el futuro, es lo eterno del árbol. Semilla somos los hombres del árbol de la humanidad. El hombre, el verdadero hombre, el que es un hombre, todo un hombre, lleva en sí, heroico Robinson, el mundo todo que le rodea, con su cultura civiliza cuanto maneja»⁸.

El fondo eterno del árbol de la humanidad es el hombre, el hombre entendido como individuo concreto. Como tal individuo concreto el hombre lleva consigo la humanidad toda, el mundo todo que le rodea. El individuo es una realidad concreta porque sintetiza en sí a la totalidad gracias a un proceso de concentración orgánica. Por eso afirma Unamuno que

«Lo que algunos llaman individualismo surge de un desprecio absoluto precisamente de la raíz y base de toda individualidad, del carácter específico del hombre, de lo que nos es a todos común, de la humanidad»⁹.

La individualidad verdadera germina en lo específico del hombre, en la humanidad. Esta es la tierra común, la madre tierra en la que germinan los individuos con sus diferencias. El socialismo humanista de Unamuno, que ha ido madurando desde su llegada a Salamanca como catedrático, cristaliza en esos artículos de 1896 en una antropología que va a ser la base de toda su obra posterior. En su originariedad el hombre no es un ser solitario y privado, sino profundamente comunitario. El socialismo agrario y fisiocrático del primer Unamuno le proporciona la metáfora básica de su antropología: la de la tierra como la madre común de cuyo vientre surgirán los individuos con sus diferencias. Pero la tierra no germina si no se la trabaja. De ahí que para Unamuno el trabajo sea la actividad más peculiar del hombre como ser creador. En este sentido Unamuno critica la interpretación economicista que Marx da del trabajo del hombre reduciéndolo a mero

podemos interpretar como el abandono de la concepción de la filosofía como «sistema» y la práctica de una nueva filosofía que transmita literaria y hermenéuticamente la experiencia profunda del filósofo. Es lo que se desprende del siguiente texto del *Nuevo Mundo*: «Mi empeño, tal vez no alcanzado, ha sido no referir los pasajeros sucesos de su vida sino en cuanto dieron origen, fomento o asiento a los estables hechos de su alma. Lo eterno de ésta es lo que quisiera fijar aquí».

8. I, 994.

9. I, 973.

valor de cambio. Para Unamuno, en cambio, el trabajo es la gran actividad creadora del hombre.

«No hay para el trabajo humano otra medida que el valor de la obra que se lleva a cabo, y tal obra rara vez es producto mensurable»¹⁰.

La peculiaridad creadora del trabajo humano es lo que diferencia al hombre del animal. Mientras que el animal tiende a adaptarse al medio, el hombre, en cambio, adapta el medio a sí mismo humanizándolo.

«El hombre es animal también hijo del ambiente que le rodea, pero obra sobre él, lo modifica y cambia y así se crea un ámbito interior, lo mismo que en su conciencia se opone al mundo. El hombre no sólo se adapta al ámbito, sino que se lo adapta, y va así haciendo suya la tierra, primero con la fuerza, con la inteligencia después. El hombre, poseído por la tierra, empieza a poseerla y no sólo con su trabajo, sino con su comprensión además. Comprendiendo al mundo, reduciéndolo a viva representación ideal, no sólo se crea un mundo en sí mismo reflejo del exterior, sino que con aquél domina a éste. La ciencia domina a la fuerza, vieja verdad que nunca será bastante meditada»¹¹.

El trabajo del hombre sobre la tierra transforma a ésta en obra humana y hace que el hombre llegue a ser dueño de la tierra y de sí mismo. Este proceso de adueñarse del medio y transformarlo en mundo y de adueñarse al mismo tiempo el hombre de sí mismo lo expone muy bien Unamuno explicando la génesis del yo.

«Lo mío precede al yo; hácese éste a luz propia como poseedor, se ve luego como productor y acaba por verse como verdadero yo cuando logra ajustar directamente su producción a su consumo»¹².

Eso que la filosofía moderna llama «yo puro» y que puso como punto de partida de la misma, es para Unamuno un proceso de «condensación orgánica». Tenemos en primer lugar el «mí» de la tierra común, tenemos luego el «mí» de los productos del trabajo (mis obras), para llegar finalmente al «yo» como la abstracción suprema de la actividad del hombre. Como dice muy bien Unamuno «del posesivo sale el personal». El hombre llega a descubrir la unicidad de su yo como resultado del juego interactivo entre el yo y el mundo. Originariamente el hombre es un juego de interacciones con su mundo; es un ser intermedio, interactivo entre el yo y el mundo. El hombre y el mundo no son dos realidades independientes, sino interdependientes. El juego de sus interacciones es el que engendra al mundo y al yo, que son las dos diferencias de una raíz común.

«Importa mucho sentir en vivo, con honda comprensión, esta comunión entre nuestra conciencia y el mundo y cómo éste es obra nuestra como nosotros de él. El no comprenderlo bien lleva a concepciones parciales, como es en mucha parte la que se llama concepción materialista de la historia, en que se convierte al hombre en mero juguete de las fuerzas económicas»¹³.

10. I, 973.

11. I, 979-980.

12. I, 992.

13. I, 993.

La antropología que Unamuno ha ido madurando en sus primeros años en Salamanca se ha ido separando de la concepción determinista de Marx y adecuándose a la concepción utópica de los socialismos que Marx había criticado. Para Unamuno, el hombre no es un ser determinado por el mundo en el que vive, sino un ser que transforma ese mundo con su acción técnica.

«Hay, sin embargo, que hacer observar que si algo distingue al hombre del animal es que el hombre es inmensamente más capaz de crearse un ámbito, de hacerse un ambiente propio, que no otra cosa significa el empleo de útiles e instrumentos. La labor del progreso consiste en ir estableciendo diferenciación en el ámbito, refiriéndose a él la división del trabajo, para quedarnos nosotros con el poder integrador. Es casi incuestionable que la sociedad progresa más que el individuo, que es el ámbito social el que más adelanta, que excede en más nuestra ciencia a la de los griegos que nuestra capacidad mental a la suya. Nacemos en una sociedad que nos suministra medios más perfectos, disponemos para toda clase de cálculos de diferentes clases de tablas de logaritmos»¹⁴.

La peculiaridad del humanismo socialista del primer Unamuno es su fe en el poder creador y transformador del hombre. Es en este sentido en el que hay que interpretar su misma idea de la fe que en este momento está configurándose como una de las ideas fundamentales de la filosofía de Unamuno.

«Si fueran, como dicen, liberales, creerían que es el liberal un nuevo tipo humano que ha de formar un nuevo mundo sobre la desintegración del viejo. Pero no creen nada; carecen de la verdadera fe, la fe en la fe misma, la fe pura»¹⁵.

Unamuno, en cambio, es un verdadero liberal que cree profundamente en el hombre y en su poder creador. El ve la historia humana como el resultado del trabajo creador del hombre con vistas a crearse su propia habitación y eso es precisamente para él la cultura, que va desasiendo al hombre de la tierra y va edificando el mundo humano de la patria, de la sociedad, de la humanidad.

«El supremo producto histórico es el hombre, es el gran hecho de la historia. Y la gloria del hombre es el ideal y en éste el ideal patriótico, la gran patria humana, bajo el cielo común a todos, a la mirada del Sol común, padre de la vida, en el seno de la Tierra común, madre de ella hecha verdadera posesión humana»¹⁶.

El trabajo creador del hombre sobre la tierra con vistas a edificarse su propia habitación, Unamuno lo interpreta como un proceso de concentración orgánica que podemos explicitar en tres esferas y según un doble movimiento de diferenciación y de integración. La primera esfera del proceso es la esfera de la civilización en la que tiene lugar la transformación teórica del medio. En esta primera esfera predomina la diferenciación, que es fruto del desarrollo técnico y permite hablar de un constante progreso de las civilizaciones desde los tiempos antiguos hasta nuestros días. Este progreso técnico de diferenciación de los útiles posibilita una mayor «indiferenciación del hombre» que le permitirá un mejor ejercicio de su más peculiar tarea que es la de la integración.

14. I, 975.

15. I, 997.

16. I, 983.

«El ejemplo precedente no lo he traído más que para mostrar cómo la diferenciación del instrumento útil, del ámbito adaptado a nosotros, permite una especie de indiferenciación del hombre, le deja a éste más ancho campo para integrarse y ser lo que debe ser, un poder integrador. Y esto que pasa con la maquinaria pasa también con la ciencia y el arte, que son una especie de máquinas espirituales. Conforme las ciencias progresan es más la labor que ellas cumplen en nuestra mente que la que nosotros cumplimos en ellas; llegan a calcular las matemáticas en el que las conoce»¹⁷.

Toda civilización se condensa en cultura, que tiene su locus en el lenguaje y la literatura y que es la conciencia que un pueblo tiene de sus propias obras. Cuando un pueblo ha llevado a cabo su obra civilizadora viene su literatura, su filosofía diríamos en lenguaje hegeliano, a testimoniar conceptualmente el ser de ese pueblo. Esto lo ha explicado muy bien Unamuno en *En torno al casticismo*.

Pero el proceso de «concentración orgánica» que es la historia no concluye en la esfera de la cultura en la que el lenguaje y la literatura manifiestan el espíritu de los pueblos, sino en la esfera de la individualidad concreta que es donde la concentración orgánica llega a su máxima complejidad.

«Un hombre nuevo, un hombre verdaderamente nuevo, es la renovación de todos los hombres, porque todos cobran su espíritu, es un escalón más en el penoso ascenso de la humanidad a la sobre-humanidad. Todas las civilizaciones sólo sirven para producir culturas, y que las culturas produzcan hombres. El cultivo del hombre es el fin de la civilización, el hombre es el supremo producto de la humanidad, el hecho eterno de la historia. ¡Qué hermosura el ver surgir de los detritus de una civilización un hombre nuevo! Da el árbol moribundo su suprema semilla, se hunde, y podrida su madera sirve con los rastrojos de su follaje de mantillo fomentador del árbol nuevo. Un hombre nuevo es una nueva civilización»¹⁸.

El resultado de todo proceso histórico con sus tres esferas de civilización, cultura e individualización es el de producir un nuevo hombre y éste es el sentido en que Unamuno interpreta el super-hombre de Nietzsche o el héroe de Carlyle como puede verse en su artículo sobre *La dignidad humana*. El hecho eterno y permanente de todo el proceso histórico es el hombre, el hombre concreto. El verdadero proceso histórico es un proceso de individualización. La historia tiende a producir individuos únicos, átomos simples en los que la concentración llega a su máxima complejidad. Como más tarde dirá en *La ideocracia* y como ya había dicho en *En torno al casticismo*, la única idea propulsora del progreso es la idea de hombre, porque es una idea viva. Y

«lo único que tiene el fin en sí mismo, lo verdaderamente autoteleológico, es la vida, cuyo fin es la mayor y más intensa y completa vida posible»¹⁹.

17. I, 975.

18. I, 996.

Esta concepción unamuniana de la individualidad como síntesis suprema de la humanidad es una idea que está también expresada en el párrafo 337 de *La Gaya ciencia* de Nietzsche, a quien Unamuno está leyendo por esta época, como sabemos por su carta a Leopoldo Gutiérrez Abascal. Es un dato que considero importante para ver cómo se configura la antropología de la individualidad concreta de Unamuno en torno a este año de 1886.

19. I, 976.

El hombre pleno, íntegro y concreto es el fin del proceso histórico y ese hombre es el máximo poder de concentración. Unamuno no entiende la historia ni cíclica ni linealmente, sino como un proceso de expansión y concentración que tiene al hombre total e íntegro como resultado. El progreso

«es una serie de expansiones y concentraciones cualitativas, es un enriquecerse el ambiente social en complejidad para condensarse luego esa complejidad organizándose, descendiendo a las honduras eternas de la humanidad y facilitando así un nuevo progreso; es un sucederse de semillas y árboles, cada semilla mejor que la precedente, más rico cada árbol que el que le precedió. Por expansiones y concentraciones, por diferenciaciones e integraciones, va penetrando la Naturaleza en el Espíritu, según éste penetra en aquélla. Las civilizaciones son matrices de culturas y luego éstas, libertades de aquéllas, que de placentas se convierten en quistes, dan origen a civilizaciones nuevas»²⁰.

La *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905) que es el primer texto de la madurez de Unamuno interpretará precisamente al individuo Don Quijote como el héroe o superhombre que ejemplifica admirablemente el «hombre nuevo», como la esencia del humanismo en el que se ha sintetizado la antropología del joven Unamuno. Pero antes de llegar a ese punto detengámonos en otras etapas de nuestro recorrido.

En su «ensayo iconológico» sobre el Quijote publicado en noviembre de 1896 con el título de *El caballero de la triste figura*, Unamuno sintetiza su concepción de una antropología de la individualidad concreta. Don Quijote es la individualización del alma colectiva castellana, es el héroe del pueblo castellano, su prototipo, su nodo espiritual, su símbolo, entendiendo esta última palabra en el más vivo y profundo sentido etimológico de la misma como «concreción y resumen vivo de realidades».

La interpretación unamuniana de la «figura» de Don Quijote tiene una doble dimensión. En primer lugar, la de ser un símbolo del hombre concreto y en segundo lugar la dimensión de vida de ese símbolo. En esa doble dimensión se articula perfectamente la antropología de la individualidad concreta de Unamuno. El individuo Don Quijote es un símbolo, es la expresión sensible (figura) del máximo de concentración a que ha llegado el pueblo español y por eso es la mejor expresión de la filosofía española. Para comprender en todo su alcance la teoría unamuniana del simbolismo tenemos que diferenciar entre las categorías de tipo, alegoría y símbolo.

La categoría de tipo es una categoría empírica y científica que puede obtenerse por abstracción naturalista de una pirámide de datos como hace Zola con sus personajes. Este proceso de abstracción naturalista está muy bien ejemplificado en el proceso de fundición de las fotografías compuestas en el que se refuerzan los rasgos comunes frente a los diferenciales. Es una idea que Unamuno ya trató con detenimiento en *En torno al casticismo*²¹. El proceso científico de la abstracción, tal como Unamuno lo entiende, no es un proceso de remoción y exclusión, sino un proceso de fundición. El tipo se logra como una fundición de imágenes y su resultado es una individualidad concreta que es la síntesis de muchos rasgos análogos. Esta categoría dispone de una ciencia que la estudia: la fisiognomía.

20. I, 994.

21. I, 815.

La alegoría es la figuración sensible de una idea abstracta como se ve muy bien en el drama de conceptos de los autos sacramentales del teatro barroco español, cosa que Unamuno ha mostrado muy bien en *En torno al casticismo*. En estas dos categorías, el conocimiento se realiza como verosimilitud.

El símbolo es «concreción y resumen vivo de realidades», que llega a formarse como resultado de un proceso químico de integración, que es algo mucho más radical que la fundición de la que surgía el tipo. El proceso histórico es un proceso de concentración orgánica que llega a su culminación en el individuo que se caracteriza por su poder de integración de las diferencias. De manera que podemos afirmar que el método unamuniano es un método integracionista. Y el punto máximo al que puede llegar el poder de integración es el símbolo, que es una individualidad operante. Porque quien obra existe y existir es vivir. El símbolo encarna en el héroe que puede ser realidad o ficción.

«El héroe, presentido en preñez augusta, es muchas veces harto sublime para vestir carne mortal, o sobrado estrecho el ámbito que haya de recibirle, brota entonces ideal, legendario o novelesco, no de vientre de mujer, sino de fantasía de varón»²².

En el símbolo el hombre llega a la verdad, que es el grado máximo de conocimiento a que se puede llegar. Podemos decir, como conclusión de estas ideas, que la antropología unamuniana de la individualidad concreta es una antropología simbólica.

EL AÑO DE LA CRISIS

El año 1897 Unamuno va a sufrir una profunda crisis que está relatada en su *Diario íntimo*, cuyo grueso fundamental está redactado entre abril y mayo del año mencionado. La crisis unamuniana de 1897 es una crisis de fe en el sentido literal del término. Una crisis que puede ser interpretada como vuelta a la niñez, a los años anteriores a sus estudios de filosofía. A aquellos años en los que era ferviente cristiano, antes de que «pensando en los demás» dejara de creer en Dios. Es un intento de vuelta a la niñez, olvidando sus doce años de intelectualismo (1885-1897)²³. La crisis unamuniana de 1897 podemos interpretarla como el combate entre la fe de la niñez y el intelectualismo de la juventud. El resultado de este combate no va a ser el triunfo de uno u otro de los extremos, sino la síntesis de ambos en lo que será el pensamiento maduro de Unamuno, que va a comenzar a perfilarse en su conferencia *En torno a Nicodemo* (1899) y va a quedar perfilado en sus tres ensayos de 1900. La antropología simbólica de Unamuno va a experimentar una importante transformación como consecuencia de su crisis de 1897. Hasta ese momento Unamuno consideraba como el fondo profundo del yo la idea de humanidad, que era la tierra madre en la que germinaban las diferencias de los individuos concretos. A partir de esa crisis va a abandonar la idea de humanidad y en su lugar va a colocar la idea de espíritu, interpretada como una antropologización de la idea teológica de *Espíritu Santo* que ha estado muy presente en la crisis religiosa de 1897. El fondo del individuo concreto es el espíritu, que el cristianismo había llamado alma. Y la tarea de Unamuno a partir de este momento se va a orientar hacia la salvación del espí-

22. I, 917.

23. VIII, 841.

ritu que está amenazado de nihilización por la muerte. ¿Qué sentido tiene el individuo concreto que al final de su camino se encuentra con la muerte? Es a partir de este momento de la crisis cuando la idea de la muerte va a pasar a jugar un papel fundamental en la antropología simbólica de Unamuno. Hasta este momento la vida de Unamuno estaba orientada por el «ideal de la humanidad» que se iba realizando con el progreso en la historia. A partir de este momento Unamuno va a abandonar ese «ideal de la humanidad» y con él la idea de progreso y va a orientar su antropología simbólica hacia el conocimiento de la enfermedad del hombre: la muerte.

«Hay que pensar en ello, porque siendo el principio del remedio conocer la enfermedad y la muerte la enfermedad del hombre, conocerla es el principio de remediarla. Cuando esa idea de la muerte, que hoy paraliza mis trabajos y me sume en tristeza e impotencia, sea la misma que me impulse a trabajar por la eternidad de mi alma, no por inmortalizar mi nombre entre los mortales, entonces estaré curado»²⁴.

La experiencia de la muerte es la que ha despertado a Unamuno del sueño dogmático del positivismo de su filosofía primera.

«Pero es que todo eso está en el mismo campo que el más sano positivismo; todo ello es objetivarse y pensar en la humanidad.

Hay que volver a sí y proponerse el verdadero problema: ¿Qué será de mí? ¿Vuelve a la nada al morir? Todo lo demás es sacrificar el alma al nombre, nuestra realidad a nuestra apariencia»²⁵.

La experiencia de la muerte como el despertador del sueño dogmático la ve ahora Unamuno en el último capítulo del *Quijote*, que en este momento interpreta como el despertar de su locura releyendo interpretativamente una idea que ya había expuesto en *En torno al casticismo* y en *La vida es sueño*.

«Pocas cosas más hondamente religiosa que la muerte de Don Quijote, y el despertar en él, a la proximidad de ella, Alonso Quijano el Bueno»²⁶.

La experiencia de la muerte le enfrenta con la idea de la vida eterna que a partir de este momento va a ser el eje de su vida y su conducta. Esa idea de la vida eterna es la que va a orientar la antropología simbólica de Unamuno hacia la experiencia profunda del ser.

«Hay algo más que conocerse, que obrarse (o llevar a cabo su obra) y que amarse y es, serse»²⁷.

ANTROPOLOGÍA Y CREACIÓN

He aquí el nuevo programa de la antropología simbólica de Unamuno, que éste expondrá por primera vez en *Nicodemo el fariseo* (1899) en el que el existir como efecti-

24. VIII, 807.

25. VIII, 834.

26. VIII, 863.

27. VIII, 871.

vidad, con su correspondiente teoría de la representación y la conciencia, se centra a partir de ese texto en la existencia concreta del individuo singular y único escindido en dos.

«Hay, Nicodemo, en nosotros todos dos hombres, el temporal y el eterno, el que adelanta o atrasa en las cambiantes apariencias y el que crece o mengua en las inmutables realidades»²⁸.

Esa escisión del individuo entre el yo superficial y el yo profundo va a caracterizar desde entonces la filosofía de Unamuno, que a través de cartas, confesiones, diarios, autobiografías, novelas, va a esforzarse por apropiarse de su vida y dar razón de ella para configurarse como un sí mismo.

«En un acto paradójico he de elegirme a mí mismo como aquel que soy y quisiera ser. La biografía se convierte en principio de individuación, pero sólo porque por medio de tal acto de elección queda trasladada a una forma de existencia caracterizada por la autorresponsabilidad»²⁹.

La nueva orientación de la filosofía de Unamuno queda perfectamente diseñada en los tres ensayos de 1900 anteriormente citados. Su lema va a ser ¡Adentro! a fin de descubrir el hombre interior y el yo profundo.

«Tu vida es ante tu propia conciencia la revelación continua, en el tiempo, de tu eternidad, el desarrollo de tu símbolo; vas descubriéndote conforme obras»³⁰.

El descubrimiento de sí mismo se cumple en la acción y en el obrar; y su apropiación se lleva a cabo en la escritura que se sirve de las ideas. Estas son representación de la realidad y medios de cambio, como el dinero, cuyo valor depende de la realidad que representa. La distinción unamuniana entre realidad y representación se concreta en su ensayo sobre *La Ideocracia*, en la distinción entre el hombre concreto como vida y realidad y las ideas como formas de representación y valores de cambio. El hombre concre-

28. VII, 373.

29. Habermas, J., *Pensamiento postmetafísico*. Trad. M. Jiménez, Taurus, Madrid, 1990, 203.

Nicodemo el fariseo marca la nueva vertiente hacia la que van a discurrir las aguas de la filosofía de Unamuno. Es la vertiente de la filosofía poética, tal como esta filosofía ha ido configurándose desde el romanticismo alemán. La filosofía poética, surgida del romanticismo alemán, se propone dos tareas. La primera es la de superar el dualismo establecido por la modernidad entre lo ideal y lo real; y la segunda recuperar el papel de la fantasía que la modernidad había olvidado en beneficio del poder analítico del entendimiento. La nueva filosofía poética de Unamuno ya no aspirará a construir «sistemas filosóficos», sino que se configurará como una teoría expresiva de la experiencia profunda del filósofo. De ahí que los principales géneros de expresión de la misma sean las cartas, los diarios, las memorias, las novelas, las autobiografías, ... etc. Todo este tipo de discursos en los que el filósofo (poeta) expresa su alma profunda, y a través de ella expresa el alma de la humanidad. Como dice en su ensayo de 1905 titulado *Soledad*: «Nadie tiene más acusada personalidad que aquel que atesora más generalidad en sí, el que lleva en su interior más de los otros. El genio, se ha dicho y conviene repetirlo a menudo, es una muchedumbre; es la muchedumbre individualizada, es un pueblo hecho persona. El que tiene más de propio es, en el fondo, el que tiene más de todos; es aquel en quien mejor se une y concierta lo de los demás».

30. I, 948.

to y su forma de vida es la realidad que da valor a las ideas. Las ideas no tienen valor en sí mismas, sino en el autor que las confiere crédito o en la realidad que las proporciona su sustancia y contenido. La preocupación de la filosofía de Unamuno no son las ideas, que son apariencias, sino el hombre que las sustenta y que las da vida y valor.

«¡Ah! ¡Si, sacudiéndonos todos de la letal tiranía de las ideas viviésemos de fe, de verdadera fe, de fe viva!»³¹.

Esa verdadera fe, esa fe viva de que habla Unamuno, es creadora, y podemos relacionarla con la imaginación o fantasía en cuanto facultad de creación. Así como la razón combina y analiza, la fe crea. A partir del *Diario Intimo*, Unamuno contrapone la razón o entendimiento como facultad de las ideas, de la representación, a la fe como la facultad de la vida, que capta directamente la vida misma, la sustancia de la realidad y luego la expresa poéticamente por medio de la fantasía o imaginativa que según Huarte de San Juan, que Unamuno viene leyendo desde 1886, es una facultad generativa. En este contexto hay que interpretar estas palabras que Unamuno escribe en la *Ideocracia*:

«Y para algo más que para percibir ideas tenemos la mente, el ojo del espíritu; la tenemos para beber la luz, luz espiritual, verdad, vida, reflejadas en esta o en la otra idea, que todas las reflejan, aún las más negras»³².

La mente, como ojo del espíritu, ve directamente la vida, sin necesidad de intermediarios que la reflejen como es el caso de las ideas. Y su visión de la vida puede luego ser expresada, gracias a la fantasía, en poemas que nos dicen lo que las cosas son en su verdad. Eso es lo que hacen los primeros discípulos de Jesús. Ellos le han visto directamente, han vivido su enseñanza. Por eso

«vivían vida de fe; vivían por la esperanza en el porvenir, esperando el reino de la vida eterna; vivíanla. Daba cada cual a su esperanza la forma imaginativa o intelectual que mejor le cuadraba, si bien dentro todos del tono común de sus comunes esperanzas –tono, y no doctrina–, variando así los conceptos que de Jesús y de su obra se formarían»³³.

La visión de la vida que nos da la fe tiene su ámbito de expresión más adecuada en la poesía que, como enseña Huarte de San Juan, es arte que requiere nada menos que una tercera diferencia de ingenio, que es el grado máximo al que puede llegar la inteligencia humana del que Huarte escribe lo siguiente:

«Llámala Platón *ingenium excellens cum mania*. Con esta hablan los poetas dichos y sentencias tan levantados que, si no es por divina revelación, dice Platón, no es posible alcanzar»³⁴.

Huarte, frente a Platón, no atribuye los dichos y sentencias de los poetas a divina revelación, sino al temperamento del hombre. De ahí que, según la teoría de Huarte, asu-

31. I, 960.

32. I, 960.

33. I, 963-64.

34. Huarte de San Juan, J., *Examen de ingenios*. Ed. de E. Torre, ed. Nacional, Madrid, 1977, 433.

mida por Unamuno, el poeta por su propia constitución, por su naturaleza y temperamento es capaz de profetizar y decir dichos indecibles y asombrosos, que muestran su extraordinaria capacidad creadora, que está ligada a la facultad imaginativa, que se nutre de calor en su grado máximo.

«La diferencia de imaginativa a quien pertenece la poesía es la que pide tres grados de calor»³⁵.

Dentro de las artes del lenguaje: dialéctica, retórica y poética, la poética representa la suprema cima a que puede llegar el ingenio en su capacidad generadora con el uso del lenguaje. Este va a ser el camino hacia el que se va a orientar la filosofía de Unamuno, que, partiendo de la lingüística, ha entrado luego por la vía de la Filosofía, hasta lograr su síntesis original en la filosofía estética de la razón poética como se apunta ya en estas palabras de *La ideocracia*:

«Cuando amigos officiosos me aconsejan que haga Lingüística y concrete mi labor, es cuando con mayor ahínco me pongo a repasar mis pobres poesías, a verter en ellas su preciosa libertad, la dulce inconcreción de mi espíritu, entonces es cuando con mayor deleite me baño en nubes de misterio»³⁶.

La filosofía poética de Unamuno tiene como referencia fundamental el espíritu, que se asienta en el yo profundo, a diferencia de la inteligencia, que se asienta en el yo superficial.

«La cosa es que no des tu espíritu, que lo ahogues porque les molestas con él. Has de darles tu inteligencia tan sólo, lo que no es tuyo, has de darles el escarchado del ambiente social sobre ti, sin ir a hurgarles el rincón de la inquietud eterna»³⁷.

Desde la nueva perspectiva de una filosofía del espíritu, lo importante son las formas de expresión del mismo que tienen como saber fundamental una estética o estilística y no una lógica como ocurría en la primera filosofía de Unamuno. La tarea de la filosofía poética no es la explicación de las categorías como era la de la «filosofía lógica» sino las formas de expresión del espíritu. Unamuno ha pasado de una filosofía de la representación a una filosofía de la expresión, que en sus años de madurez irá perfilando y precisando constantemente.

«Espíritu es lo que hace falta, porque el espíritu, la realidad, hace ideas o apariencias y éstas no hacen espíritu, como la tierra y el trabajo hacen dinero, y el dinero por sí no hace, dígame lo que se quiera, ni tierra ni trabajo. Y si da el dinero interés, es porque hay quien sobre la tierra o sobre productos de ella trabaje, como si lo dan las ideas, es porque alguien sobre espíritu labra»³⁸.

Estas palabras, inspiradas en una interpretación económica muy conocida, fijan muy bien la que va a ser la orientación de la filosofía de Unamuno. Las fuentes económicas

35. *Ibidem*, 169.

36. I, 957.

37. I, 951.

38. I, 957.

de la producción son la tierra y el trabajo, mientras que el dinero es una representación de esos valores. En el campo de la filosofía, la fuente de la producción es el espíritu y las ideas no son sino un reflejo y representación de la luz del sol que es el espíritu. Se trata, pues de ahondar en el espíritu y expresar su realidad. Pero para ello no nos sirve la razón sino la imaginación, que es la verdadera facultad productiva. De ella va a servirse Unamuno para dar forma a su filosofía, que cada vez más y más va a ir configurándose como una filosofía poética.

«De la ciencia de su tiempo, falsa según nuestra nomenclatura, tomaron Platón y Hegel [las ideas], y con ellas tejieron los más grandes poemas, los más verdaderos, del más puro mundo del espíritu»³⁹.

CAMINO DE LA MADUREZ

La crisis religiosa de 1897, que ha durado al menos tres años, ha puesto a prueba la antropología de Unamuno, que sale reforzada y precisada de esa crisis en la que lo sometido a prueba ha sido el intelectualismo del primer Unamuno; tanto su intelectualismo social (socialismo), como su intelectualismo religioso (fe de creencias). Frente a su doble intelectualismo, la evolución del joven Unamuno ha ido a desembocar en una antropología espiritualista, que viene gestándose a lo largo de la crisis, se configura en sus tres ensayos de 1900 y va a adquirir forma acabada en sus ensayos de 1903 y 1904 con los que se cierra la época que se conoce con el rótulo del primer Unamuno.

En esta época de principios de siglo ha tenido lugar otro acontecimiento que es decisivo para la orientación de la vida de Unamuno y de su vocación de educador. Estoy refiriéndome a su nombramiento como rector de la Universidad de Salamanca en 1900, gracias al cual el individuo Unamuno va a disponer de una plataforma individual, equidistante de grupos políticos y religiosos, que le va a posibilitar ejercer su misión de hombre público sin renunciar, por causa de algún tipo de dogma, a su personalidad propia. Unamuno va a llegar a configurarse como «el rector» de la Universidad de Salamanca.

La antropología humanista del joven Unamuno se opone a la idea de sistema y todos sus ismos: idealismo, positivismo, fenomenismo, etc. y se afirma como una antropología del hombre concreto centrada en la existencia y en el deseo de ser de la misma, apoyándose en cuatro proposiciones de la *Ética* de Spinoza, que a partir de este momento pasarán a ser una referencia fundamental de la antropología unamuniana. Esas cuatro proposiciones sintetizan el núcleo de la antropología unamuniana:

«cada cosa, en cuanto es, se esfuerza por perseverar en su ser mismo; que el esfuerzo con que intenta cada cosa perseverar en su ser no es más que su esencia actual misma (conatus, quo unaquodque res in suo esse perseverare conatur, nihil est proeter ipsius rei actuaalem essentiam); que ese esfuerzo envuelve tiempo indefinido y no infinito, y que el espíritu intenta perseverar por duración indefinida y tiene conciencia de este su esfuerzo. No cabe expresar con más precisión el ansia de inmortalidad que consume al alma»⁴⁰.

39. I, 958.

40. I, 1090.

Esa oposición a la idea de sistema supone colocar al hombre como espíritu de sede de las ideas. La verdadera realidad efectiva no son las ideas, sino el hombre concreto en el que se asientan las ideas. Y esto que se dice de las ideas puede decirse también de las cosas. La antropología de Unamuno se opone tanto al idealismo hegeliano, como al sentimentalismo spenceriano, como al materialismo de Marx.

«Marx recalcó mucho aquello de que hay que sustituir al gobierno de los hombres el de las cosas, mas aparte de que los hombres son también cosas, las cosas a que Marx se refería no pueden gobernarse sino por medio de los hombres. El pretender suprimir las autoridades de unos hombres sobre otros es la más generosa a las veces, pero la más absurda siempre, de las ilusiones»⁴¹.

Todos los defensores de doctrinas y sistemas: Hegel (idealismo), Spencer (positivismo), Marx (materialismo) son considerados por Unamuno de intelectuales y pasan por ser los objetos directos de su crítica de todo intelectualismo. Los intelectuales, ejemplificados en Nicodemo, son la bestia negra de la antropología unamuniana. Unamuno distingue tres tipos de hombres: los carnales, los intelectuales y los espirituales. Su crítica se dirige a los intelectuales, los hombres de la psique, de la razón, de la lógica, del sentido común; y su contrario es el de los espirituales, que son los soñadores, los místicos, los que discurren con el corazón, los genios, los poetas. Los espirituales son aquellos para los que el deseo es lo primero y la realización viene después. Y el deseo no surge de la inteligencia, sino de la voluntad. Por eso la antropología de Unamuno va a sustituir el dicho escolástico: *nihil volitum quim praecognitum*, por el de *nihil cognitum quim praevolitum*, que podemos considerar como el emblema de su antropología. Una antropología sustantiva que se opone a las teorías fenomenistas de los intelectuales y que encuentra su expresión más acabada en esta época de la juventud de Unamuno en el artículo de 1904 que lleva por título: *Plenitud de plenitudes y todo plenitud*.

La interpretación de este artículo puede servirnos muy bien para sintetizar la concepción antropológica a que ha llegado Unamuno en el momento de su madurez como filósofo, en ese momento en el que llega al final de lo que hemos denominado el primer Unamuno. La contraposición que este artículo establece entre «el espíritu de disolución» y «el espíritu de creación» es la quintaesencia de todas sus contraposiciones: intelectual-espiritual; apariencial-sustancial; temporal-eterno. Es una contraposición que podemos ejemplificar en dos mitos. El mito de Narciso, que sería el representante del intelectualismo, de lo apariencial y del nihilismo de la reflexión; y el mito de Anteo, que sería el representante del espiritualismo, de lo sustancial, de la realidad del querer. Narciso representa la reflexión que se nihiliza, mientras que Anteo representa el sentimiento que se sustancializa en su contacto con la madre tierra. Narciso es el mito de la visión y del fenomenismo, mientras que Anteo es el mito del tacto y de lo sustantivo. Ambos mitos pueden servirnos como representantes para la interpretación del ensayo desde la perspectiva de la confrontación entre modernidad y tradición, ciudad y campo.

El intelectualismo reflexivo de Narciso representa la filosofía considerada como sistema, como lógica a la que Unamuno contrapone, en este momento en el que ha llegado a su madurez filosófica, la filosofía como poema⁴².

41. I, 1103.

42. I, 1178.

El verdadero filósofo es el poeta filósofo que es el que llega hasta la sustancialidad del Universo y la expresa en sus poemas. Pero el poeta filósofo no debe dejarse seducir por el espíritu de disolución, sino que ha de encarnar el espíritu de creación y cantar el plenitud de plenitudes y todo plenitud. La nueva filosofía que Unamuno pone en marcha se opone al vanidad de vanidades del mundo antiguo y medieval, lo mismo que a la teoría del espectáculo de la modernidad. El hombre no es una nada que se va disolviendo en el devenir, ni un mero sueño o fenómeno que brilla momentáneamente en el teatro del mundo, ese gran espectáculo que según el intelectualista Renan Dios se da a sí mismo. El hombre es conatus, voluntad de existir, anhelo de plenitud, que surge del sentimiento de nuestra sustancialidad y su perpetuación. Ese conatus está representado por la lucha constante de Anteo, que cuando siente desfallecer sus fuerzas se abraza de nuevo a la madre tierra de la sustancialidad de su espíritu y siente de nuevo cómo se renuevan sus fuerzas desfallecidas. Esta contraposición entre el intelectualismo nihilizador de Narciso y el voluntarismo creador de Anteo se corresponde también con la contraposición unamuniana entre la ciudad y el campo. La ciudad es el espacio del espectáculo, de la seducción del fenomenismo; mientras que el campo es el lugar de la tierra germinadora en la que lo que importa no es el fenomenismo seductor, sino las entrañas en las que todo reposa de una u otra forma y que un día acabarán brotando, cuando todo despierte «en la redención del Universo».

La antropología unamuniana, tal como se configura en estos momentos de llegada a la madurez, se fundamenta en una contraposición fuerte entre la vida entendida como sueño, ya sea al estilo de Homero, de Shakespeare o de Calderón, y la vida entendida como creación. Frente a la filosofía de sonámbulos de los intelectualistas Unamuno definiendo una filosofía de creadores, que tiene su clara encarnación en el poeta-filósofo, que a partir de ese momento va a ser la gran vocación de Unamuno. El mundo no es un espectáculo en el que se desvanecen las sombras que somos los hombres. El mundo es un campo de batalla en el que los hombres luchan por su existencia. Entendiendo esa lucha no en el sentido darwiniano de lucha por la existencia, sino en el sentido agónico del Cristo en la cruz, o en el sentido de Don Quijote como el Cristo español, o en el sentido de Anteo en su lucha contra Hércules.

La antropología unamuniana es una antropología creadora, que pone en su núcleo al hombre concreto como conatus, como creador. La lucha por la existencia, tal como Unamuno la entiende, es una lucha por la sobreabundancia, es una lucha por la creación, que a partir de este momento estará en toda la obra unamuniana en sus diferentes géneros de expresión. La tarea de la filosofía unamuniana una vez llegada a la madurez es la de elaborar una teoría de la experiencia con su correspondiente teoría de la expresión. Ya no se trata de hacer una teoría de las categorías como pretendía en su *Filosofía lógica* de 1886, sino de una teoría de la experiencia, que tiene en su base la idea del sentimiento y que se realiza como una filosofía de la expresión, que será la forma de filosofía que Unamuno desplegará en su pensamiento maduro.

El discurso filosófico de Unamuno, tal como ha ido formándose hasta configurarse maduro, tiene una cresta y dos vertientes. La cresta en la que se asienta es la del existir como efectividad que en su *Filosofía Lógica* de 1886 caracterizaba de la siguiente manera:

«Existir es obrar. Existir es tener realidad independiente de nuestras ideas, realidad tal como el sentido común atribuye a los hechos, es decir, obrar sobre nuestros sentidos. Que el hecho existe es axiomático, o no tiene sentido el verbo existir».

En su primera filosofía, Unamuno interpretaba la efectividad del existir desde el exterior mismo de la existencia y consideraba que la tarea de la filosofía era la de explicar las categorías construyendo un «sistema filosófico», como en su momento hizo el idealismo (Hegel), el positivismo (Spencer), o el marxismo (Marx).

En su filosofía madura, Unamuno va a cambiar de vertiente y va a elaborar una filosofía de la expresión, dando relevancia a las manifestaciones biográficas de su propia experiencia. Se inclina, de esta manera, por una filosofía poética que tiene como antecedentes al romanticismo alemán, y filósofos como Kierkegaard y Nietzsche. En esta vertiente de la filosofía poética, Unamuno llegará a ser uno de los grandes maestros como mostraré en un próximo trabajo.