

BLANCO AGUINAGA

**UNAMUNO
TEORICO DEL LENGUAGE**

DOCTOR EN LETRAS

**UNAM
TESIS
FILOSOFIA Y LETRAS
1983**



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Primera edición, 1954

CARLOS BLANCO AGUINAGA

UNAMUNO,
teórico del lenguaje

Derechos reservados conforme a la ley
Copyright by El Colegio de México
Durango, 93 - México, D. F.

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico
por
Fondo de Cultura Económica
Av. de la Universidad, 975 - México 12, D. F.

EL COLEGIO DE MÉXICO
1953

MUMAMU

Logotipo del programa

BIBLIOTECA CENTRAL



Ej. 2

Este trabajo fué presentado a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México como tesis para recibir el grado de Doctor en Letras, el 11 de septiembre de 1953. El jurado, compuesto por el Dr. Julio Jiménez Rueda, Dr. Julio Torri, Dr. Amancio Bolaño e Isla, Prof. Juan M. Lope Blanch y Prof. Antonio Alatorre, acordó por unanimidad aprobar la tesis *Cum Laude*.

A Raimundo Lida.
A la memoria de Amado Alonso.

10107

TEXTOS

En nuestro trabajo indicaremos los textos de Unamuno con abreviaturas de título, tomo y página, referidas a las siguientes ediciones:

- E* *Ensayos*, Aguilar, Madrid, 1942, 2 vols.
OC *Obras completas*, Afrodísio Aguado, Madrid, 1950, 10 vols. (de los cuales sólo han aparecido 5 hasta ahora).
DyA *De esto y aquello*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 7 vols. (de los cuales sólo han aparecido 2 hasta ahora).

Las demás obras, de Unamuno y otros autores, citadas en este trabajo van al pie de página con las correspondientes indicaciones de editorial, año, tomo, página, etc.

Las siglas de revistas más frecuentemente utilizadas son las siguientes:

CuA Cuadernos Americanos.

RUBA Revista de la Universidad de Buenos Aires.

NRFH Nueva Revista de Filología Hispánica.

PRÓLOGO

¿Por qué este tema, tan limitado en apariencia, cuando la obra de Unamuno ofrece tanto aspectos, ideas y atisbos que parecen ser hoy de más vital importancia?

Hay pensadores en los que, necesariamente, una teoría de la lengua es una poética, y una poética es una teoría de la realidad. Así Unamuno. Filólogo completo —desde joven estudioso de su lengua española y su lengua vasca—, escritor total que confesaba que lo que se proponía era “hacer lengua”,¹ Unamuno vive de la palabra y para la palabra; obsesionado por ella vemos a lo largo de sus ensayos, novelas, poemas, como va tratando de desentrañarla para encontrar la realidad que bajo ella se esconde.

Niño viejo, a mi juguete,
el romance castellano,
me di a sacarle las tripas
por mejor matar los años.

Siguiendo su juego trágico paso a paso, Unamuno elabora una teoría de la lengua que cala hasta lo más hondo de su problemática. Porque si es verdad que cualquiera de los infinitos hilos de las innumerables digresiones, paréntesis y divagaciones que forman la maraña de la obra de Unamuno, nos lleva al centro del ovillo, es también verdad que uno de los hilos conductores que con mayor precisión nos remite al centro de su agonía es su teoría de la lengua. Hay en Unamuno una verdadera pasión por tender puentes de ida y vuelta entre los problemas de España y el hombre y los de la lengua. La obsesión machacante por la lengua y por el lenguaje es una

¹ Cf. “En confidencia”, en *Cuenca ibérica*, Séneca, México, D. F., 1943, pág. 141.

de las claves mejores para llegar al meollo de la obra de Unamuno.

Este tema (tan limitado y tan amplio a la vez con el que, en Unamuno, se toca todo a la larga) presupone un cierto conocimiento de la obra de Unamuno que no vamos a detallar aquí. Se darán por sabidas muchas de las ideas a que nos referiremos a lo largo de este trabajo. Sin embargo, de vez en cuando, nos veremos obligados a subrayar cuán íntimamente ligadas van estas ideas sobre la lengua a sus otras ideas. Veremos, de paso, cómo nada es casual en Unamuno, cómo todo ocurre en su obra por una admirable consecuencia interna de pensamiento y sentimiento. Veremos cuán íntimamente ligadas están las partes todas de la obra y el pensamiento de Unamuno.

En cuanto a la estructura de este trabajo, hay algo que comentar. No es cierto, como se ha dicho y repetido, y como Unamuno mismo dijo en 1905 (en *Soledad*), que haya un único tema o problema en su obra. No podemos reducir la multiplicidad de sus intereses al "qué será de mi conciencia" (cf. *Soledad* y el libro de J. Marías sobre Unamuno). Debemos ampliar esta zona, por lo menos, a dos temas de vital importancia: el "qué es" de España, tema generacional y "regeneracional", y el "qué es" de la inmortalidad. A lo largo de su obra vemos cómo Unamuno quiere tener un pie en la tierra y otro en el cielo: la tierra es el tiempo, la historia y, muy a menudo, concretamente, España; el cielo es la eternidad, la intrahistoria y, concretamente, la tragedia del hambre de inmortalidad. El Unamuno que quería "ser periodista eternamente" y que decía que el verdadero pecado original era la condenación de la idea al tiempo, se debatió constantemente entre su pasión por la fama y su pasión por la gloria. Unas veces pretendía vivir en la historia y otras aspiraba a vivir en la eternidad. "Llevo dentro de mí dos hombres", dijo muchas

veces. Y de la misma manera en que él se debate entre lo temporal y lo eterno, el cuerpo y el alma, su obra se ocupa de dos realidades fundamentales: la realidad histórica, circunstancial, que era su España, y la realidad personal y universal que era su ansia de inmortalidad.

Ahora bien, estos dos temas (España y Unamuno) se mezclan y confunden a lo largo de su obra. Pero es evidente que en un período de su obra domina el tema "histórico" de la regeneración española y en otro el tema más personal, y por lo tanto más universal, del hombre de carne y hueso. En lo que considero su primera época (digamos de 1895 a 1903) España es la obsesión central de Unamuno; pero en esta época ya vamos adivinando temas y preocupaciones que serán predominantes de 1903 en adelante, en lo que considero su segunda época: la preocupación por el problema personal del hombre de carne y hueso (que es Unamuno mismo) y la incertidumbre de la inmortalidad.² Un primer gran momento de este gran tema por el que Unamuno es más conocido es su ensayo *¡Adentro!* (1902), y el primer momento definitivo es su *Vida*

² Repito: los dos temas son, sin duda, permanentes a lo largo de su vida y de su obra. Es más, constantemente el tema de España se apoya en el de los problemas del hombre de carne y hueso; y viceversa. Tomo también en cuenta que la época de mayor actividad puramente política ("nacional", "histórica") en la vida de Unamuno corresponde a lo que aquí llamo su segundo período: sus conflictos con la dictadura de Primo de Rivera y su activa participación en los primeros momentos de vida de la República. Tal vez nunca tuvo Unamuno su alma tan metida en la historia como en estos años de 1920 a 1934. Por lo tanto, puede parecer arbitraria mi división de su vida y obra en estos dos períodos. Sin embargo, si tomamos en cuenta que en su obra hay unos años (hasta 1900 más o menos) en que su tema central es el de la "regeneración" española, y que estos años, como veremos, se caracterizan por su europeísmo, y luego otros (toda su madurez) en los que el tema central de su obra es el de la personalidad y la inmortalidad, y que en estos años más que de España, mucho más, habla Unamuno de Unamuno mismo, creo que se aclarará el sentido de esta división que hago de su obra en dos períodos. Creo que Unamuno pasa, ahondando, del tema nacional particular al tema personal universal de carne y hueso.

de *don Quijote y Sancho* de 1905. Ni qué decir que el gran momento de esta concretización y universalización de la problemática de Unamuno es *Del sentimiento trágico*, en 1912. Así, pues, podemos decir que, en general, la obra de Unamuno va de lo particular histórico (España y su circunstancia) a lo personal universal, a "la idealidad de lo real concreto" (*E.*, I, pág. 63); del hombre social a la agonía del hombre radical.

Este doble aspecto de su obra se extiende a sus ideas sobre la lengua, y, por lo tanto, al plan de este trabajo:

Una primera época en que se ocupa de la lengua como instrumento social de un cierto momento histórico. Es una época de profundo interés por la regeneración de la lengua nacional y es parte de la preocupación regeneracional de los del 98.

Una segunda época en que se desata el irracionalismo "egoísta" de Unamuno y en la cual no le preocupa tanto la lengua como el lenguaje en cuanto personal y universal. Con su angustiado preguntar por el destino del individuo surge la meditación sobre la realidad personal y sobre la realidad como poesía. Y tenemos entonces una teoría sentimental, irracional, individual, poética, universal, de la lengua. Aquí, como en el resto de su obra, pasa Unamuno de la preocupación por lo social a la pasión por lo personal.

Estas dos épocas o grandes momentos del pensamiento de Unamuno son las que marcan la división de este trabajo en dos partes: la primera en que tratamos la lengua como tema nacional, y la segunda en que tocamos problemas más universales de la poesía y el lenguaje.

Interesa notar que muchas de las ideas sobre la lengua y el lenguaje que aquí veremos suenan hoy a muy sabidas y dichas. Pero han llegado a nosotros por otras fuentes (Croce, Bergson) y no por Unamuno. Como en tantos otros aspectos de su obra se nos aparece Unamuno como precursor igno-

rado del pensamiento moderno. No nos hemos ocupado aquí —sería otro tema— de la originalidad de estas ideas de Unamuno o de los antecedentes que puedan tener en la historia del pensamiento europeo. Me he limitado, en lo posible, a Unamuno y he evitado relacionarlo con demasiadas teorías o corrientes de pensamiento. Todo lo hace él tan suyo y todo va tan íntimamente ligado al núcleo de su vida y obra que adquiere caracteres de propiedad única y original. Bástenos, pues, por ahora, con Unamuno mismo, ya que este trabajo sólo significa un esfuerzo por ayudar, desde un ángulo determinado, a la sistematización de su obra que se está llevando a cabo en nuestros días. Un pequeño esfuerzo para que se vea con mayor claridad aún la importancia de la posición que Unamuno ocupa dentro de las corrientes de ideas y temas más importantes de nuestro tiempo.

Primera Parte

PRIMERAS IDEAS SOBRE LA LENGUA. 1895-1903

Hay que volver a levantar voz y bandera enfrente y en contra del purismo casticista, de esta tendencia, que mostrándose a las claras cual mero empeño de conservar la castidad de la lengua castellana, es, en realidad, solapado instrumento de todo género de estancamiento espiritual; y lo que es peor aún, de reacción entera y verdadera.

MIGUEL DE UNAMUNO

I

EL IDEARIO ESPAÑOL Y LA GENERACIÓN DEL 98

Hay momentos en la historia de España que se prestan especialmente al estudio de lo que podríamos llamar el ideario español. Tienen estos momentos la característica de continuar una cadena —subterráneamente ininterrumpida— de comentarios y críticas sobre lo español y España. En ellos muchas veces no interesa tanto ver la mayor o menor profundidad de pensamiento como la continuidad de ciertos motivos e ideas: siempre se discute España en su presente “estancado”, su pasado y su porvenir. Son momentos de toma de conciencia nacional. Los hombres con que tropezamos a lo largo de esta corriente son los buscadores del alma de España, de su sentido histórico. A esta corriente pertenecen los hombres de la generación del 98, generación que recibe su nombre de un hecho histórico muy particular, el “Desastre”, y que lucha porque los españoles vuelvan los ojos hacia ciertos problemas que requieren solución inmediata.

Sin duda, la generación del 98 logra un despertar de la conciencia española; y si bien es cierto que se puede decir que la generación del 98 no resuelve nada, también es cierto que a través de su crítica, tan negativa tantas veces, se abren las puertas de la esperanza y los españoles se lanzan hacia el intento de comprensión de su sentido histórico.

La crítica del 98 lo toca todo: la política en general, la economía, la religiosidad española, el problema de la ciudad y del campo, la podredumbre de los gobernantes, del ejército, del pueblo, el atraso científico, el modernismo, la pornografía. En general, “el marasmo actual de España”, que dijo Unamuno; todo lo que Ganivet agrupó bajo el nombre común de “abu-

lia". No se puede, pues, discutir la importancia de la generación del 98, y no es este el lugar para discutir una vez más si la tal generación existió o no. Lo que sí me parece importante apuntar por ahora es que el grupo de hombres que tanto sufrió a España, aunque simbolizado por un hecho histórico muy particular y en apariencia único, es sólo el momento más cercano a nosotros de ese ideario español que tan confusamente florece a lo largo del siglo XIX. Como bien dice Ganivet, en España "se discute todo y se discute siempre".¹ Es significativo que los dos libros de aquel momento que hoy nos parecen más importantes, *En torno al casticismo* (1895) y el *Idearium español* (1897), hayan sido escritos, respectivamente, tres y un año antes del Desastre por dos hombres que vivieron la crisis intelectual del Madrid de los ochenta. Mucho había escrito también Maragall antes de 1898. Y Galdós. Estamos ante algo que continúa, no ante algo que nace. El caos, la sensación española de fracaso, existían antes, mucho antes, del año de Cuba y de las Filipinas. Podría alegarse que es una característica del último cuarto del siglo XIX. Pero la cosa viene de más lejos. Tal vez podríamos remontarnos a la obra de Quevedo y en particular al famoso soneto "Miré los muros de la patria mía...". Y a muchos momentos de la crítica renacentista, si fuera preciso.

No nos toca aquí discutir, como tanto se ha discutido desde el siglo XVII, si existe o no la decadencia (o "disidencia" que dice Antonio Machado) española. Baste recordar que son los mismos españoles, por lo menos desde ese siglo, los que afirman la existencia de una crisis que parece perpetua. En ciertos momentos de la historia de España, a veces momentos optimistas de aparente progreso cultural, hay ojos que ven graves defectos en la estructura social española, en el espíritu español,

¹ Ángel Ganivet, *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1943, pág. 174.

en las ciencias, en las letras. Así, podría hacerse una larga cadena de nombres simbólicos entre los que aparecerían Quevedo, Feijóo, Cadalso, los Moratín, Larra, los krausistas, la Institución Libre de Enseñanza, Costa, Galdós, Garrido, Maragall, Ganivet, la generación del 98, Ortega. Se discute todo y se discute siempre. La historia moderna de España ofrece una serie de momentos críticos —muchas veces reflejados en guerras de todo tipo— de toma de conciencia; momentos que si muchas veces no culminan en soluciones prácticas —como parece apuntar irónicamente la frase de Ganivet— tienen la gran virtud de despertar los espíritus de España a los problemas nacionales.

Y si el planteamiento no es del todo nuevo en la generación del 98, tampoco son nuevas las dos principales soluciones que se ofrecen para sacar a España de su atraso, marasmo o crisis: se tratará siempre de *europizarse* o de *africanizarse*. Bajo estas dos banderas de discordia se ha resumido el problema desde que los españoles han visto a España en su doble y contradictorio aspecto de nación moderna, hija y hermana de Europa, o de nación traspirenaica, madre de sí misma. Y es que tal parece que, así como el estudio histórico de España no puede conformarse a los moldes estrictos de la historiografía europea,² España misma no puede conformarse a los moldes de Europa. Porque España es y no es Europa. De aquí la crisis y las dos posturas extremas: por un lado, los que ven que España, desde su Edad Media, no es Europa, y, por otro, los que, a pesar de esto o contra esto, ven a España como parte geográfica y cultural de Europa y como potencia *européica* que fué y creen, por lo tanto, que es Europa y que debe serlo.

² A propósito de esto, baste pensar en las continuas discusiones sobre la Edad Media española. No acabamos de ponernos de acuerdo sobre ella porque esa época presenta en la península, junto a un espíritu medieval auténtico, rasgos materiales no típicos del feudalismo que caracteriza la Edad Media europea.

Europeizantes constantes o de un momento hay muchos. Los renacentistas y el siglo xviii en general. Luego, a veces no muy claramente, hombres como Costa, los institucionistas y los más del 98, siendo Ganivet la gran excepción. Abundan también los anti-europeos, tanto los que podríamos llamar políticamente reaccionarios (Fernando VII y sus políticos, Balmes en parte, Donoso Cortés, Menéndez y Pelayo) como los liberales (Martínez Marina y los hombres de las Cortes de Cádiz, por ejemplo). Las dos corrientes vienen de lejos³ y muchas veces confundidas en hombres que creen defender una sola posición.⁴ A veces se dan en un mismo individuo en dos aspectos de su obra o en diferentes momentos de su vida, como, por ejemplo en Feijóo y Unamuno.

Así, la generación del 98 se nos aparece como símbolo de una de las más fecundas de estas crisis; como un momento del ideario español, de la lucha entre lo moderno y lo tradicional, que por primera vez puede apoyarse para hacer su crítica en una decadencia total, pues con el Desastre acaba para España lo que por tanto tiempo fué el mito del Imperio.⁵ La genera-

³ A "la España se la ve forcejear de continuo entre el poderoso recuerdo de la edad media y el ejemplo seductor de algunos pueblos modernos", decía ya a principios del siglo xix un artículo de la revista *Museo de Familias*.

⁴ Cf. Carlos Marx, *La Revolución en España*, Ed. Páginas, Habana, 1943, pág. 47. Habla ahí Marx de las Cortes de Cádiz y, como el artículo del *Museo de Familias*, nos las presenta debatiéndose paradójicamente entre una tradición política individualista ("democrática") medieval y las ideas europeas de la revolución francesa. La España tradicional y lo moderno. Europa y África. Elementos españoles que el análisis puede separar pero que la realidad ofrece juntos.

⁵ Aunque los del 98 no insisten demasiado sobre el Desastre, se ve claramente como pesaban en España los resultados de aquella guerra. Por ejemplo, encontramos la sensación de ruina en Maragall, cuya influencia en algunos de los del 98 (Unamuno y A. Machado, por ejemplo) no ha merecido todavía suficiente atención. Es Maragall, en cierto modo, un enlace entre dos generaciones y, sin ser miembro de la generación del 98, habla constantemente de la guerra de Cuba y, en 1898, escribe uno de sus mejores poemas al fracaso de España: la *Oda a Espanya*. En él, como en pocos

ción del 98 no es, ni más ni menos, que el momento de regeneración nacional más cercano a nosotros. Es nuestra raíz del mismo modo que la suya fueron los muchos sucesos y críticas de mediados del siglo xix. Hay que dejar de creer, como tantos creen, que la generación del 98 surgió de la nada.

Y lo que ahora nos interesa en particular: ¿qué sería Unamuno —dejando a un lado sus influencias europeas adquiridas independientemente— sin el krausismo, sin el idealismo alemán que se respiraba en el Madrid de sus años universitarios? ¿Qué sería sin los patriotas catalanes que tanto influyeron en él? ¿Qué sin Galdós? ¿Qué sería, en fin, sin la España entre agitada y dormida del siglo xix?

La generación del 98 es la culminación de las profundas luchas y proyectos de los siglos xviii y xix, y "nuestro" Unamuno es tal vez el mejor representante de este momento del ideario español.

escritores de su tiempo, se ve el efecto desastroso del hundimiento (y, paradójicamente, despertar) de la conciencia española referido directamente a la simbólica guerra. Sobre las relaciones Maragall-Unamuno véase, T. Garcés, "Unamuno y Maragall", *Sur*, Buenos Aires, 1937, núm. 36, págs. 55-59. También, ahora, la correspondencia entre los dos publicada hace poco: *Epistolario entre Miguel de Unamuno y Juan Maragall*, Edimar, S. A., Barcelona, 1951.

II

EL PROBLEMA DE LA LENGUA

En el siglo XIX el español se ve cerca de Europa como no se había visto desde el Renacimiento; pero también, por su atraso material y porque ya desde mediados del siglo XVII los europeos la vienen rechazando, la España del siglo XIX se encuentra separada de Europa por una barrera histórico-cultural que no había existido en pleno Renacimiento. España es europea, y, en cierto modo, ajena a Europa: he aquí el motivo de la contradicción española que resurge violenta en el siglo XIX.

Desconociendo o haciendo caso omiso de ciertas características de la historia de España, creyó el español, sobre todo en el siglo XVIII, que España era europea; europea y moderna.⁶ La crisis se agudizó en el siglo XIX⁷ y para mediados de ese

⁶ Véase Gregorio Marañón, "Más sobre nuestro siglo XVIII", en *Revista de Occidente*, Año XIII, núm. CXLIV, junio de 1935. También, Fernando Garrido, *La España contemporánea*, Barcelona, 1865, vol. I, págs. 24-43. En estas dos obras se ve a la España del siglo XVIII, por un lado (Marañón) más atrasada que el resto de Europa y pidiendo a gritos el progreso (recordemos a Villarreal y Feijóo, los dos polos), y, por otro lado (Garrido), vemos el siglo XVIII español como principio de la regeneración española después de la decadencia del XVII (pensemos en el progreso, en la erudición y las ciencias históricas y literarias: hombres como Masdeu y Tomás Antonio Sánchez) gracias a la nueva actitud moderna y a la influencia extranjera. En los dos casos vemos al siglo XVIII español atrasado respecto a Europa y queriendo a toda costa romper la barrera de los Pirineos. Un gran ejemplo sería Feijóo, que señala el atraso y pide el cambio. La conciencia española está bien despierta en el siglo XVIII a pesar de los muchos satisfechos que con tanta dura ironía critica Cadalso.

⁷ Todo el libro citado de Garrido es una declaración de fe en lo moderno europeo y en la palabra clave del siglo XIX: PROGRESO. Todo ello apoyado en muy elaborada erudición y escrito para reincorporar España al concierto europeo de naciones. Por ejemplo: "El importante papel representado en la historia por la nación española... no impide que sea tan poco conocida como la China y el Japón... España es aún para los alemanes el país de la caba-

siglo los liberales, como siempre, los representantes de la nueva filosofía académica importada —los krausistas—, los positivistas y los socialistas, entre otros, eran partidarios de la entrada total de España en el concierto cultural moderno de las naciones europeas.

Y es que las ideas de modernidad y progreso llenan el aire del mundo occidental en el siglo XIX. El europeo del siglo XIX se siente moderno y quiere serlo. Las revoluciones en el pensamiento, en la ciencia, en la industria, que ya apuntaban desde el siglo XVIII (heredero del Renacimiento, claro está) le obligan a ser moderno. La voluntad de ser moderno no es más que el reflejo de una realidad existente. A lo largo del siglo XIX el hombre ha aceptado nuevas versiones del mundo, o ha luchado contra ellas y, a fines de siglo, de vuelta ya de muchas ideologías, el hombre se ve obligado a aceptar la realidad de un cambio. Se ha creído, por ejemplo, en el progreso y, en parte tal vez, ya no se cree en él, pero, quíerase o no, el mundo es ya otro, es "moderno". Y los españoles que ya desde atrás venían buscando un nuevo rumbo para España, los que pretendían abrirse a Europa, postulan como principio que el mundo es moderno⁸ y que a él tiene que asimilarse España. Este intento de europeización significó nueva filosofía, nueva política, nuevo espíritu científico, y, también, crisis, confusión.

llera andante, del romanticismo de Calderón y de Lope. Para los franceses todavía el África empieza en los Pirineos... En resumen, la España contemporánea, la hija de la revolución del siglo XIX, es completamente desconocida... He aquí, pues, por lo que escribo este libro... Este libro muestra los progresos de la vida política, civil y social de la península..." (págs. 5-7). De las páginas 9 a 13 habla Garrido de una España cambiada, y de su fe en la teoría del progreso "en cuanto a ley filosófica de la historia" basada en la duda, en la crítica y en el libre albedrío, pues las "naciones, como los individuos, son hijas de sus obras".

⁸ El libro de Garrido se abre ante un grabado que dice con grandes letras mayúsculas: "LIBERTAD, PROGRESO, REVOLUCIÓN, CIVILIZACIÓN MODERNA."

Y al asomarse con más intensidad que nunca a un mundo que tanto había cambiado, los españoles sintieron la necesidad de decir todo lo nuevo en forma nueva.⁹ Así como resultaba inútil que España intentara ajustarse a las nuevas corrientes manteniendo actitudes pretéritas, aparecía como imposible la tarea de expresar lo nuevo dentro de los viejos moldes de la lengua. Se siente que con el cambio de las cosas y de la intuición de ellas ha de venir el cambio de la palabra. Y casi sin esfuerzo, la lengua por sí sola va cambiando a lo largo del siglo XIX. Ante el cambio, en pleno romanticismo, oponiéndose a algunos ensayos de restauración de un clasicismo ya muerto, decía Larra que "las lenguas siguen la marcha de los progresos y las ideas; pensar fijarlas en un punto dado a fuer de escribir castizo, es intentar imposibles".¹⁰ A lo largo del siglo, con la nueva ciencia y las nuevas filosofías —idealismo y positivismo, principalmente— nacían las controversias acerca de la novedad o casticismo de ciertas expresiones. La cosa era tan grave —y lo nuevo tan obvio— que ya hasta el anti-europeizante Balmes admitía la posibilidad de nuevos modos de expresión que correspondieran a los nuevos conceptos filosóficos.¹¹ Es así como junto con la oratoria —producto del desarrollo político— y la prosa realista, a todo lo largo del siglo XIX surgen cultismos,

⁹ Desde luego, éste no es sólo un problema español ni de finales del siglo XIX. Recordemos los cambios en la ideología y expresión poéticas que ocurren a lo largo del siglo XIX en Francia: Romanticismo, parnasianismo, simbolismo. Los tres reflejan duras luchas teóricas en busca de la expresión. Recordemos las disputas poéticas en la España del siglo XVI y las grandes disputas teóricas sobre el teatro.

¹⁰ Citado por Rafael Lapesa, *Historia de la lengua española*, Madrid, 1942, pág. 174.

¹¹ Decía Balmes a propósito de los términos "yo" y "no yo": "Estas expresiones, aunque algo extrañas, son ahora de uso bastante general; cada época tiene su gusto y la filosofía de nuestro siglo vuelve a la costumbre de emplear términos técnicos. Esto da precisión pero expone a la oscuridad." Citado por Rafael Lapesa, *op. cit.*, pág. 210.

palabras técnicas de ciencia y filosofía, y entran en España toda clase de barbarismos.

Si esto es cierto a lo largo del siglo XIX y aun conservadores como Balmes admiten la validez de la renovación en la lengua, comprenderemos que para los hombres del 98 —europeizantes en su mayoría, educados en la filosofía alemana, y que al surgir influyentes reaccionan contra todo lo que significaba el marasmo casticista en pro de la "regeneración" de España— el problema de la expresión fuese de tanta importancia. La generación del 98, con lo que fue su original rebeldía dentro de la tradición crítica española, trae una intuición renovada y ésta requiere una palabra nueva. Es así como, por ejemplo, movidos por su interés en la renovación, algunos de los hombres del 98 aceptan en parte la influencia modernista y Rubén Darío es llamado renovador incluso por los más hostiles a su poesía;¹² y si no todos aceptan la visión poética de Darío, casi todos ven en él el libertador de la palabra. Así comprendemos también algunas reacciones contra Menéndez y Pelayo; así Antonio Machado y Juan Ramón buscan la sencillez de la expresión, Baroja corroe la sintaxis tradicional y Azorín se expresa con una diafinidad y ausencia de retórica castiza tales que no pocos lo llaman afrancesado.¹³

Entre 1890 y 1910 se predica violentamente el cambio del lenguaje y, en la práctica, el cambio se logra.¹⁴

¹² Aunque Darío y el 98 corren caminos tan diferentes, no se puede menospreciar el efecto que su lengua revolucionaria produjo en los espíritus de su tiempo, incluso en Unamuno quien, a pesar de las diferencias, reconoció todo el mérito de renovador de Darío. Cf. Jerónimo Mallo, "Las relaciones personales y literarias entre Darío y Unamuno", en *Revista Ib.*, vol. IX, feb. de 1945, pág. 61; también John E. Englekirk, "El hispanoamericanismo y la generación del 98", en *Revista Ib.*, vol. XI, abril de 1949, pág. 321.

¹³ Cf. María de Maeztu, *Antología siglo XX. Proistas españoles*, Austral, pág. 101.

¹⁴ El tema de la lengua, vista como representación e interpretación de los actos y actitudes de los hombres, es tan viejo como la misma historia

Así, pues, actitud de crítica moderna en la generación del 98; pasión por la renovación de España y, naturalmente, de la lengua. Y en el centro de todo ello, resumiendo la crisis española, haciendo de ella su problemática, Miguel de Unamuno.

del hombre. Con el cambio del acto viene, por fuerza, el cambio de la lengua que tiene que expresarlo. Recordemos que cuando un nuevo imperio se extendía en el siglo xvi hubo necesidad de ordenar y sistematizar la lengua para que España tuviese expresión adecuada. Y no sólo en la teoría de Nebrija e Isabel. También en la práctica. La misma actitud que permite una conquista crea una literatura. Pensemos también en lo íntimamente ligados que van al humanismo los problemas lingüísticos y hagamos memoria de las teorías de la lengua del Dante, Petrarca, Bembo y el español Herrera. La lengua sigue la marcha de las cosas. Cf. el limpio y claro libro de Amado Alonso, *Castellano, español, idioma nacional*, Losada, Buenos Aires, 1943. En un momento más cercano a nosotros el tema de la lengua surge en el siglo xviii. Junto con la necesidad del cambio y las voces que piden a gritos el progreso de España, se alcanzan las que piden una nueva lengua y una nueva literatura. Junto a Feijóo que exige un espíritu científico y, por otra parte no olvida la importancia del idioma, tenemos a Moratín que busca una nueva literatura. Y contra los europeizantes y modernos hay también en el siglo xviii tradicionalistas que critican las costumbres y la lengua afrancesada; por ejemplo Cadalso.

III

UNAMUNO, ESPAÑOL MODERNO. 1895-1902

A fines del siglo xix el término "español moderno" resume lo hasta aquí dicho: significa hombre abierto a las corrientes nuevas de Europa y preocupado por España. En última instancia significa español en crisis. Este término (que, como veremos más adelante, llegará a ser una contradicción para Unamuno, pues un español no podrá ser moderno tal como Europa entiende lo moderno) es, con ciertas reservas que apuntaremos, el que mejor define a Unamuno durante estos años en que surge ante el público de España en su actitud primera de crítica al marasmo nacional y de europeísmo. En este período, más que en ningún otro de su vida, simboliza Unamuno lo que después se llamará generación del 98.

Nacido al mundo de las ideas en el último tercio del siglo xix, el Unamuno de la fe católica activa de su infancia¹⁵ entra casi de repente, de 1880 en adelante, en un estado de crisis muy especial que llega a durar toda su vida y que matiza estos años con los gérmenes del conflicto religioso que será más tarde el núcleo de su obra.¹⁶ Católico de nacimiento, testigo infantil de la guerra carlista y de la crisis española del

¹⁵ El Unamuno que "soñaba en ser santo" (*Recuerdos de niñez y mocedad*, Obras Completas, Afrodasio Aguado, Madrid, 1951, vol. I, pág. 91) y perteneció a la Congregación de San Luis Gonzaga de los 14 a los 16 años de edad (*op. cit.*, págs. 90 y sigs.), "fué educado por su madre en la más íntima y profunda piedad cristiana y católica", dice Antonio Sánchez Barbudo, citando al mismo Unamuno; cf. "La formación del pensamiento de Unamuno", *Rev. Hisp. Moderna*, XV, núms. 1-4, enero-diciembre de 1949, págs. 99 y sigs. Véase también J. Iturriz, S. J., "Crisis religiosa de Unamuno joven. Algunos datos curiosos", *Razón y Fe*, 558-559, Madrid, jul.-agosto, pág. 110.

¹⁶ Unamuno nos cuenta cómo, a poco de llegar a Madrid, en 1880, el "mozo morriñoso" que él era entonces "quebró la seguida de sus misas

siglo XIX (tradición y liberalismo; proteccionismo y librecomercio; política vieja y política nueva; catolicismo y ciencia; fe y exégesis), hijo de la liberal Bilbao y de la, en aquel entonces, muy católica Vizcaya; estudiante en Madrid en los años del krausismo, concurrente al Ateneo y saturado de las nuevas filosofías —mezclando Hegel con Kant y los filósofos ingleses—, Unamuno, que, como veremos, es siempre el mismo en su necesidad de Dios y de comprensión de la muerte,¹⁷ en medio de grave crisis religiosa y sufriendo ya los efectos de un destructor racionalismo logicista, se incorpora a las nuevas corrientes intelectuales europeizantes españolas. Y si en sus años madrileños y los de su retiro a Bilbao encontramos poco que nos permita colocar a Unamuno en el centro de los problemas españoles,¹⁸ una vez catedrático de Salamanca, lejos de Madrid y su bullicio que tanto le molestaban y deprimían,¹⁹ en su quietud provinciana, escribe en 1895 los cinco ensayos de *En torno al casticismo*: su primer gran salida de la paz a la guerra, su declaración de fe en la cultura, en el progreso, en lo europeo moderno; y, con ello, hace su entrada definitiva

regulares" ("Los delfines de Santa Brígida", *Cuenca Ibérica*, Ed. Séneca, México, D. F., 1943, pág. 25). Sobre la crisis religiosa de Unamuno, cf. Sánchez Barbudo, *op. cit.* Según este trabajo, la crisis de Unamuno comenzó antes de sus veinte años y se declaró definitivamente entre 1891 y 1893. Su predisposición a las lecturas filosóficas, Madrid y el racionalismo imperante en los estudios de la época empujaron a Unamuno hacia lo que sería su tragedia.

¹⁷ Adelante veremos cómo nos dice que toda su exploración por las ciencias de Europa no era búsqueda de lo científico racional, sino producto de sus necesidades de saber de Dios y de la inmortalidad.

¹⁸ La obra de Unamuno anterior a *En torno al casticismo* se reduce casi a unos cuantos ensayos neo-impressionistas sobre temas vascos. Se encuentran algunos en la recopilación que está llevando a cabo Manuel García Blanco, *De esto y de aquello*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1950. Hasta el momento han aparecido los vols. I y II.

¹⁹ Se pueden encontrar innumerables pasajes en los que Unamuno habla de la angustia que le causaba Madrid. Bástenos una referencia a su ensayo *Ciudad y Campo*, *Ensayos*, Aguilar, 1942, vol. I, págs. 347-363.

en la crisis del momento, la cual, una vez más, gira en torno al problema del casticismo y el europeísmo.²⁰

España, una vez más en crisis, otra vez produciendo una generación en apariencia decisiva, se le aparece a Unamuno como un marasmo. Imperan la abulia y el dejarse vivir en los viejos moldes. Y Unamuno se plantea el problema nacional del atraso y la decadencia. Su solución, como la de tantos otros en su época, es abrise a los vientos de Europa que, como veremos, traen una serie de cosas que Unamuno aceptará siempre y otras que rechazará después: interés en nuevos problemas filosóficos y sociales, fe en el progreso, en la ciencia, en la razón.²¹

²⁰ Dice Unamuno, siempre con plena conciencia de su tiempo, que el problema del casticismo es el "centro sobre que gira el torbellino de problemas que suscita el estado mental de nuestra patria"; pues, "el río, jamás extinto, de la invasión europea... al presente está de crecida... desde hace algún tiempo se ha precipitado la europeización de España... y hasta Menéndez y Pelayo dedica lo mejor de su *Historia de las ideas estéticas en España*... a presentarnos la cultura europea contemporánea..." (*En torno al casticismo*, *Ensayos*, I, pág. 6). Por lo que se refiere a "su declaración de fe... en lo europeo moderno", tomo, desde luego, en cuenta, como se verá en seguida, que Unamuno estaba tanto en contra de los "casticistas" como de los que deseaban una total invasión europea de lo español más auténtico. (Cf. *En torno*..., cap. 1, parte I: "Lo mismo los que piden que cerremos o poco menos las fronteras y pongamos puertas al campo, que los que piden más o menos explícitamente que nos conquisten, se salen de la verdadera realidad de las cosas, de la eterna y honda realidad..." pág. 10).

²¹ Durante este período Unamuno cree en la razón, que despreciará más tarde. Pero aun en estos momentos tiene sus dudas, y su interés es más bien por la razón en cuanto "práctica", en cuanto sirve para conocer las cosas y fenómenos del mundo físico. Sus cartas de hacia 1898 (cf. Hernán Benítez, *El drama religioso de Unamuno*, *Universidad*, Buenos Aires, 1949) demuestran que ya empezaba a dudar de la razón. Sin embargo, no será sino pasado el 900 cuando condene la razón en todos sus aspectos, pues verá claramente que el ser racionalista lleva a querer que la razón pase del campo práctico de lo físico al campo intangible del misterio. Pero aun en los años de *Del sentimiento*..., aunque condena la razón sabe emplearla muy bien para el análisis el histórico, el estudio de los textos, etc. No es que Unamuno crea que la razón no "sirve" (recordemos su pragmatismo) para explicar el mundo de los fenómenos; es que este mundo llega a no interesarle, pues, en la

Fué grande el alma castellana cuando se abrió a los cuatro vientos y se derramó por el mundo; luego cerró sus valvas y aún no hemos despertado... Sólo abriendo las ventanas a vientos europeos, empapándonos en el ambiente continental, teniendo fe en que no perderemos nuestra personalidad al hacerlo, europeizándonos para hacer España y chapuzándonos en el pueblo, regeneraremos esta estepa moral (*E*, I, págs. 121 y sigs.).

¿Está todo moribundo? No; el porvenir de la sociedad española espera en la intrahistoria, y no surgirá potente hasta que lo despierten vientos o ventarrones del ambiente europeo... España está por descubrir y sólo la descubrirán españoles europeizados (*E*, I, pág. 121).

Luchaba aquí Unamuno —tantas veces extremista— contra dos extremos que significaban la muerte para España: contra los casticistas, defensores de la tradición histórica, no intrahistórica, y, al mismo tiempo, contra los que, de tanto ser europeizantes olvidaban que la europeización era para España, para una España intrahistórica que vive en silencio bajo todos los cambios de la historia. Los dos grupos desconocían que lo nacional es un espíritu que vive más adentro de los cambios y del estruendo²² y que existe una tradición nacional que late en el fondo de la historia, en la intrahistoria. La tradición no es el gesto exterior de lo español, y por lo tanto no corre peligro de morir con cambios puramente externos. Porque

La tradición es el fondo del ser del hombre mismo. Lo original no es la mueca, ni el gesto, ni la "distinción"; ni lo "original"; lo verdaderamente original, es lo originario, la humanidad en nosotros (*E*, I, pág. 22).²³

madurez, su único interés será el hombre en su relación con Dios y con la muerte. Cf. la Segunda Parte de este trabajo para más detalle sobre esto.

²² Cf. *Ibid.*, págs. 20-21 en que Unamuno condena la frase de Prim: "Destruíd en medio del estruendo". El estruendo, el ruido de la historia se opone a la paz silenciosa de la intrahistoria.

²³ Esta idea de lo tradicional "íntimo" es la que luego (en el Prólogo a

Y así como no puede morir lo tradicional por los cambios externos, no es lo tradicional la fotografía costumbrista que creen los casticistas (*loc. cit.*). La España que va a salvarse con los aires de Europa (no a ser sustituida por estos aires) es la que vive en el fondo silencioso de todo ruido.²⁴

Hay un ejército que desdena la tradición eterna, que descansa en el presente de la humanidad, que va en busca de lo castizo histórico. Los más de los que se llaman a sí mismos tradicionalistas, o sin llamarse así se creen tales, no ven la tradición eterna, sino su sombra vana en el pasado. Son gentes que por huir del ruido presente que les aturde, incapaces de sumergirse en el silencio de que es ese ruido, se recrean en ecos y sentimientos de sonidos muertos (*E*, I, pág. 23).

Y como prueba de que aun viviendo en la intra-historia se pueden recibir los aires benéficos de fuera, da Unamuno un argumento científico basado en el valor etimológico de la palabra "tradición", que viene de "traderé" y equivale a "entrega", lo que pasa de uno a otro, lo contrario de lo estático, lo opuesto a los "ecos y sentimientos de sonidos muertos" (*ibid.*, pág. 18). Y cuando más nacional, en este buen sentido, es la vida, como el arte, más clásica es, más universal, menos costumbrista. El costumbrismo no es más que la fotografía de familias de los que no son capaces de sentir la intra-historia (*ibid.*, pág. 17).

Tradición en movimiento; aires de Europa y chapuzarse en la intra-historia: estamos ante la insistente idea de Unamuno de la permanencia dentro del cambio.²⁵ El exremista

las *Tres novelas ejemplares* y un prólogo, por ej.) desarrollará como teoría de la realidad. Cf. la Segunda Parte de este trabajo.

²⁴ Aquí también, Unamuno, casi siempre fiel a lo "intra" en lo histórico o en lo individual, está insinuando la idea (o sentimiento) que tan bien se desarrolla en *Paz en la guerra* y, desde luego, en estas mismas páginas de *En torno...*

²⁵ Con la frase "la eternización de la momentaneidad", que repite mu-

Unamuno toma aquí la nebulosa posición contradictoria heracliteana.

Esta es a grandes rasgos, la actitud de Unamuno frente a España en aquellos años. El europeizarse era salvarla, no perderla. Del mismo modo que, por ejemplo para los institucionistas y Costa, para Unamuno la fórmula es doble: europeizarse, sí, pero también buscar el alma de lo español en el pueblo, chapuzarse en la intra-historia.²⁹ La contradicción que más tarde vería Unamuno en esta fórmula no quita que él mismo fuese un producto de su teoría, o mejor, su teoría, un producto de lo que él fué toda su vida: un español culto vivificado por todos los aires de Europa, e incluso, hecho por las corrientes intelectuales europeas que entonces se vivían en España. Aun en su independiente soledad, fuera de los círculos de la moda, lo vemos buscando su sabiduría en los pensadores europeos más aún que en los españoles. ¿Qué sería Unamuno sin Hegel, Kierkegaard, Spinoza, Goethe, Pascal, los teólogos protestantes, los poetas románticos ingleses, Carducci...?

Más tarde, cuando vió la contradicción inherente a su fórmula de europeización y de intra-historia, la vió bajo el muy especial aspecto de su problema religioso: entonces negó el

cho, formulaba Unamuno esta idea paradójica que, sin duda, tiene su origen en Heráclito. La idea aparece en la primera época de Unamuno (cf., por ej., *El perfecto pescador de caña*) y persiste en sus últimos años (cf. *Cómo se hace una novela*). Véanse, en *El perfecto pescador de caña*, los hermosos pasajes en que Unamuno describe el deleite que produce la contemplación del río que fluye ("aguas siempre distintas y la misma agua siempre"). En ellos, claro, hace referencia a Heráclito (cf. E., I, págs. 574-575, por ej.).

²⁹ Es bien conocida la pasión que los muy "europeos" fundadores y discípulos de la Institución Libre de Enseñanza tenían por lo español. A ellos se deben, en gran parte, los teatros del pueblo y el gran interés que se despertó en España por todo lo popular (¿intra-histórico?) español. Y no olvidemos a Costa que escribe su *Colectivismo agrario* para demostrar que España tiene una gran tradición de gobierno popular y que no necesita ir a buscar formas de gobierno o economía al extranjero. Costa, el que al mismo tiempo, predica la europeización de España.

cientificismo europeo por considerarlo superfluo para la vida del espíritu. Y con el científicismo, negó a Europa. Cuando Unamuno vió que el problema español —el suyo personal en realidad— era cuestión del espíritu y no de formas de civilización, rechazó el símbolo europeo que significaba fe en el progreso moderno y en la ciencia. Extremista casi siempre, al llegar a la madurez de su pensamiento y frente a un problema espiritual, Unamuno rechaza toda ciencia y europeísmo porque Europa y la ciencia no le *sirven* para su lucha espiritual, religiosa y española. De aquí surgirá el Unamuno anti-racionalista que vemos claramente en sus ensayos desde 1902-1903 y que empieza a insinuarse en su correspondencia desde 1898.²⁷ En esta madurez, el europeizarse para salvar a España será una fórmula tan contradictoria como lo es la de "español moderno".

Pero este cambio —originado, sin duda, por el ahondamiento en los problemas religiosos que nacen en estos años que ahora vemos— no llega a hacerse total hasta después. Por el momento, su actitud frente a los problemas *prácticos* de la regeneración española²⁸ es, como casi todo en Unamuno, cate-

²⁷ Cf. cartas a Pedro Jiménez Ilundain en Hernán Benítez, *op. cit.* Por ejemplo, la carta del 3 de enero de 1898 en la que Unamuno se queja del racionalismo y del intelectualismo. Véase también su ensayo *La vida es sueño*, de 1898, en el que el irracionalismo es ya patente. En estos años, estamos todavía ante un Unamuno titubeante.

²⁸ Unamuno y su obra caminan de los problemas que podemos llamar "externos" (historia, lengua, etc.), hacia los "internos", hacia los problemas puramente individuales. Metiéndose más y más en el hombre, llega Unamuno hasta *El sepulcro de don Quijote* habiendo partido de *En torno al casticismo*. Mientras Unamuno hable de España y su regeneración podrá seguir creyendo en los métodos de la razón. Pero cuando deje a un lado los problemas de lo circundante y trate de ver sólo al hombre en su intimidad, ya no podrá ser un hombre *moderno* en el sentido que aquí he dado a esta expresión. Cuando el problema sea puramente personal y religioso y no ya nacional e histórico, Unamuno rechazará la ciencia que no sirve para entrar en los misterios del espíritu y del sentimiento del hombre. Cf. más adelante en este trabajo.

górica: en nombre de un futuro renacimiento español, es europeizante, y en sus ensayos —si no siempre en sus cartas— habla del progreso, de la ciencia, con verdadera fe de "hombre moderno" (por ej. *E.*, I, pág. 14).

IV

TEORÍA DE LA LENGUA

En la pasión renovadora de la generación del 98 tiene un lugar importantísimo la lengua. Y en Unamuno más que en nadie. Le apasiona la lengua como filólogo y como escritor y en ella ve tanto la posibilidad de llegar a la raíz más honda de su pueblo como la materia de la que se forja un estilo. Si no el dueño de la palabra, el escritor es el que tiene plena conciencia de su importancia; y Unamuno es un escritor total que, desde el principio de su carrera, estudia y elabora la materia con que trabaja. Filólogo completo.²⁹

Ya en los cinco ensayos de *En torno al casticismo* y en dos ensayos escritos en 1901,³⁰ pasa Unamuno del tema general de España al de la lengua, tema que, debido a las polémicas sobre casticismo y purismo-surgidas en el siglo xviii, ya estaba directamente entroncado con el de la vida auténtica española. La vida auténtica que Unamuno discute desde todos los puntos de vista en su primera obra importante, *En torno al casticismo*.³¹

²⁹ En su trabajo *Don Miguel de Unamuno y la lengua española* (Discurso inaugural del curso académico 1952-53, Salamanca, 1952), don Manuel García Blanco explica claramente la pasión por la lengua que sentía Unamuno. Un Unamuno que en su juventud publicó algún artículo erudito sobre el vascuence en una revista alemana especializada; un Unamuno que se apasionaba por los dialectismos salmantinos; que pensó muy seriamente una *Vida del romance castellano: ensayo de biología lingüística*; un Unamuno que llevaba su interés por la lengua hasta la preocupación profunda del escritor, la de crearse un estilo propio y personal (sobre esto, véase "Recuerdos referentes a Unamuno" de Menéndez Pidal en *Cuadernos de la cátedra de Unamuno*, Salamanca, II, 1951, págs. 7 y sigs.).

³⁰ *La reforma del castellano* (*E.*, I, págs. 297 y sigs.) y *Sobre la lengua española* (*E.*, I, págs. 307 y sigs.).

³¹ La lengua, en este momento de la historia de España, no es tema de discusión bizantina, especialmente para Unamuno, el cual, partiendo de su

Unamuno participa de todas las razones que hemos dado para defender la renovación lingüística: si la lengua, en cierto modo, refleja el alma de un pueblo, tendrá también que airearse cuando llegan los vientos europeos. Y profundiza aún más para desentrañar la importancia de la lengua. Lo empuja su original visión del mundo, mezcla de filosofía y mito religioso. Saltemos unos años y veamos su ensayo *Poesía y oratoria* (diciembre de 1905).

Ahí nos da Unamuno el por qué de su interés por la lengua, interés que, en este sentido que veremos ahora, persistirá aún después de haber cambiado su posición europeizante. En su aspecto más amplio el interés de Unamuno es religioso o, como dice él, "teológico". Empieza Unamuno por negar, en este ensayo, la afirmación fáustica de que al principio fué la acción y afirma, remozado juego de palabras, que al principio fué la palabra, o mejor, el verbo, que es la palabra activa. Vuelve, pues, al Evangelio. No la acción, el acto, lo presente, sino el verbo en cuanto potencia engendradora, símbolo expresivo de lo divino, de lo que engendra. Siendo la palabra

preocupación religiosa y, al mismo tiempo, dándose cuenta de la importancia histórica del problema, dijo que era "cuestión teológica" (y esta vez lo de teología va en serio). Dice (*Contra el purismo, E., I, pág. 391*): "En este mismo caso del purismo o casticismo castellano puede decirse que, en último término, es una cuestión teológica la que se debate...". Y con plena conciencia de la importancia histórica del problema (que ya había analizado en *En torno...*) dice que: "lo del purismo envuelve una lucha de ideas..." (*loc. cit.*). Desde el siglo xviii, tan europeizante y anti-europeizante al mismo tiempo, toda la verdad de lo español y de su subsistencia queda a veces reducida a algo en apariencia tan poco importante como el empleo o no empleo de galicismos. Lo español "auténtico" y el purismo han marchado unidos durante largo tiempo. El intento de Unamuno de romper esta unión se reduce a ver lo tradicional en su forma intra-histórica y a concebir la lengua como forma dinámica, no estática como los puristas la conciben. Las polémicas de los siglos xviii y xix sobre la lengua llevaban un fondo tal de antagonismo que a veces llegan a ser de todos las luchas de esos siglos. Volvemos a lo mismo: estamos frente a la contradicción de la España que es y no es europea.

nuestro punto de contacto con Dios, ocupa en la vida, como en las Escrituras, el primer plano. Hay que estar alerta a ella, mantenerla en su calidad de reflejo de lo que es constantemente. Y lo que engendra; la palabra no es producto estático. Hay que salvarla del anquilosamiento; en el caso de España, hay que salvarla de todo anquilosamiento casticista. Que la palabra vaya creando siempre y que, a su vez, sea creada siempre nueva por las nuevas intuiciones. Volviendo al tema general de la europeización: lo que es nuevo, lo recién engendrado, la cosa nueva o la nueva intuición, ha de ser nombrada en forma nueva. La palabra como la vida es cambio y generación constante. La palabra es la forma de la vida y, con los cambios de ésta, debe cambiar ella; debe ser dinámica. Tiene que estar siempre lista para desposarse y engendrar. La palabra vieja no puede nombrar lo nuevo. Y no sólo es que *deba* ser dinámica; es que *es*, aunque se empeñen en negarlo los casticistas. El hombre moderno, el que conoce de la vida de las lenguas y la ha estudiado científicamente, como veremos, sabe esto. Los casticistas no hacen más que aferrarse a algo que ya ha muerto y desconocen la ciencia y la teoría de la evolución.

Teniendo en cuenta estas dos ideas —que la palabra es verbo engendradora y forma cambiante de lo que cambia— veamos ahora, en detalle, las ideas que, durante estos años, tenía Unamuno sobre la lengua.

PRAGMATISMO. FONDO Y FORMA

Para Unamuno, lenguaje es comunicación. El hombre y lo del hombre se nombran y toda nuestra lucha por acercarnos al prójimo (o a nosotros mismos) es un intento de dar forma adecuada e inteligible a un fondo siempre cambiante y vivo. Esto en la historia de la cultura y en la historia de la personalidad. Unamuno, pues, concibe la renovación del len-

lenguaje en términos pragmáticos de inteligibilidad.³² Y si el fin del lenguaje es el útil y práctico de hacer posible la comunicación de lo dinámico (cf. *E.*, I, pág. 390), estamos ya tocando el problema de la forma y el fondo, en el cual entra de lleno Unamuno al decir que "la lengua es una forma, y como tal sujeta a los cambios del fondo a que da expresión" (*E.*, I, págs. 394-395). Esto es para Unamuno lo olvidado de puro sabido, la perogrullada de la que tantas veces parte para desarrollar y profundizar sus ideas. La palabra es para comunicar nombrando y lo ideal sería tener el nombre exacto para lo que es en cada momento dado. Exacto pero generador. Los diferentes períodos de la cultura humana y de la vida de cada hombre tienen todos lenguaje diferente debido a este intento de nombrar con exactitud la vida según cambia y según las intuiciones que de ella se tienen. Esta es la lucha del hombre con la palabra: crearla adecuada a lo que nombra. Al decirnos esto, Unamuno está apenas introduciendo la idea de que

El lenguaje y el pensamiento van indisolublemente unidos, puesto que son en el fondo una sola y misma cosa. No cabe pensar sino con palabras.³³

³² Véase *Contra el purismo* (*E.*, I, pág. 398). En todo este período trata Unamuno del lenguaje en su forma más utilitaria: el lenguaje de la vida práctica y de la ciencia. En la segunda parte de este trabajo veremos su preocupación por el lenguaje poético. El progreso desde un interés al otro es paralelo al que notamos en el paso desde el interés por los problemas externos (historia, ciencia, etc.) al de los problemas íntimos del hombre. En esto, como en otros aspectos, Unamuno, según progresa su obra, va más y más hacia *Adentro!*

³³ *La cuestión del vascence*, (*E.*, I, pág. 368). Más tarde, en pleno irracionalismo, al plantearse el problema poético de la lengua, dirá que pensamos con palabras pero que no sentimos con ellas. Pero aquí se trata del lenguaje práctico-social; siempre que Unamuno habla de la dependencia pensamiento-lenguaje será porque piensa en el lenguaje como instrumento social. "El pensamiento depende del lenguaje, puesto que con palabras se piensa, y el lenguaje es una cosa social; el lenguaje es conversación. Y el pensamiento mismo es, pues, social. No hay más pensamiento claro que el pensamiento transmisible", dirá años más tarde (*E.*, II, pág. 500). Esta

Unidad de lenguaje y pensamiento; y como se trata de renovar ideas y la tradición intra-histórica española, hay que renovar la lengua. Así, entra Unamuno en los problemas prácticos de la lengua española. Problemas prácticos que le obsesionan por estos años en los que nos hablará de la lengua como tema del *momento* español. Más adelante, Unamuno irá preocupándose menos de España y más del hombre particular; entonces, veremos, su preocupación por la lengua será de otra índole, será una preocupación no "cultural", sino poética.

SOBRE LA NECESIDAD DE RENOVAR LA LENGUA ESPAÑOLA

Hemos hablado de la crisis del 98 y decíamos que Unamuno era un español moderno. Como tal, vive un mundo de problemas e ideas, traídos a España por los europeizantes y, en seguida, tropieza con el problema de poder hablar y escribir en castellano haciendo justicia a lo que ocurre en el mundo moderno. Tanto si decimos que la lengua es una forma sujeta a los cambios del fondo, como si decimos que fondo y forma son lo mismo, el querer expresar las nuevas intuiciones con la vieja lengua es violentar la realidad. Lo nuevo tiene que ser expresado en forma nueva. No es posible, cuando el fondo se agita, dejar intacta la forma. Si España cambia con los nuevos aires que le llegan de Europa, debe cambiar su lengua.

Revolucionar la lengua es la más honda revolución que puede hacerse; sin ella la revolución en las ideas no es más que aparente (*E.*, I, págs. 304-395).

Y Unamuno, revolucionado él mismo en lo más hondo de su fe por sus estudios madrileños, por su contacto con el krausismo y demás corrientes filosóficas europeas de su tiempo

diferencia que hace Unamuno entre lenguaje práctico-social y lenguaje poético (que veremos más adelante en este trabajo) no puede menos que recordarnos a Bergson.

hasta el punto de haber perdido su catolicismo,³⁴ ansía la revolución ideológica de España. Si España, una vez más, ha entroncado con Europa, si flota en el ambiente la crisis de la revolución ideológica, tiene que venir, por fuerza, la del lenguaje. No es un juego el modernizar la lengua, el europeizarla incluso, como quería Unamuno en esta época, es hacerla necesariamente adecuada a su tiempo: "meter palabras nuevas... es meter nuevos matices de ideas" (*E.*, I, pág. 310). Así, pues, si Unamuno es el símbolo de esta época de renovación y, además, es vasco y, por lo tanto, según confesión propia, no piensa en castizo castellano (*E.*, I, pág. 313), tenemos que considerar su interés por la lengua como un aspecto fundamental de su ser, y la solución que ofrece por estos años como un reflejo exacto de su situación como individuo y como representante de un momento histórico muy concreto.

Este intento de renovación en la lengua que tanto preocupó a los puristas, lo lleva Unamuno al extremo, con gran visión de su tiempo, al aceptar la necesidad del empleo de extranjerismos de todo tipo, de neologismos y barbarismos, pues era claro que aunque la introducción de vocablos nuevos produce una momentánea confusión y desorden en la lengua y el estilo, de ahí surgiría, como surgió una lengua limpia en tantos escritores. Si la forma marcha "a remolque" de su fondo (*E.*, I, pág. 392) y el fondo —la España de aquellos tiempos— era de crisis y confusión informe, había que aceptar lo informe en la lengua, lo bárbaro en choque con lo clásico fosilizado hacía ya mucho tiempo. Ya surgiría, más adelante, de la confusión el

³⁴ Véase la nota 16 anterior. Su correspondencia de 1897 a 1898 con Mundáin (Benítez, *op. cit.*) prueba claramente que Unamuno, como resultado de la crisis que Madrid produjo en su alma, perdió su catolicismo. El artículo de Sánchez Barbudo (*op. cit.*) me parece concluyente en cuanto a este problema. Es también satisfactoria la fecha que fija Sánchez Barbudo: Unamuno perdió su fe antes de los veinte años (*op. cit.* pág. 162).

orden. Se vivían momentos de gestación y, por lo tanto, había que aceptar la lengua en todo su caos de génesis.

Épocas y países clásicos son aquellos en que una perfecta correspondencia entre la civilización y la cultura produce una perfecta adecuación entre el fondo y la forma... Nuestra época actual en nuestro país no es clásica ni mucho menos (*loc. cit.*).³⁵

"No es clásica ni mucho menos": era una de las épocas de mayor confusión cultural de España. Si se hacía necesario aceptar lo nuevo aun a riesgo de producir una catástrofe cultural (pues a los del 98 no les importaba destruir llegado el caso; hay que tratar de comprender su tan traído y llevado "negativismo"), había que pensar también en la posibilidad de una lengua bárbara que al romper los moldes del estático y falso clasicismo abriese las puertas a la esperanza de una lengua adecuada a su tiempo. "Rechazar lo informe es querer ahogar el progreso de la vida" (*E.*, I, pág. 392). Y es que el origen primero de todas las cosas tiene su asiento en lo infor-

³⁵ Conviene aquí señalar la diferencia que hay, para Unamuno, entre civilización y cultura. El tema lo desarrolla en un ensayo titulado precisamente así, *Civilización y cultura* (*E.*, I, págs. 289 y sigs.) *Cultura* es la versión española del alemán *Kultur* y es cuestión del espíritu. *Civilización* es la versión materialista de la misma idea; es el reflejo material y tangible del estado de un país. La adecuación de *cultura* y *civilización* sería un problema similar al que hoy preocupa a los hombres de ciencia: la adecuación entre los conocimientos científicos del hombre común y el progreso de la ciencia, incomprendible para la mayoría. En cuanto a este problema de la adecuación clásica entre el fondo y la forma, tiene Unamuno otras razones aparte de las históricas para defender lo informe. Como ocurre con tantas otras ideas suyas, podemos reducir la solución de Unamuno a una reacción "sentimental" cuando leemos en el prólogo a *Niebla*, años más tarde: "A pesar de mis más de veinte años de profesar la enseñanza de los clásicos, el clasicismo, que se opone al romanticismo, no me ha entrado. Dicen que lo helénico es definir, separar; pues lo mío es indefinir, confundir" (*Austral*, 1942, pág. 14). En este caso podemos creer que no es tanto que lo suyo sea confundir como expresar lo confuso, tanto de España como de su espíritu.

me,³⁶ y Unamuno, como sus compañeros de generación, pretendía ser el origen primero de algo.

A los que sufrían el miedo del desorden temporal, puramente histórico y cortical, contesta así Unamuno con una teoría de la lengua que, basada en el estudio científico del castellano y el latín,³⁷ comprende el origen bárbaro y difícil de todo clasicismo.

La lengua ha de expresar el pensamiento y los hechos del tiempo. Y si la época es de crisis y la intuición —individual o colectiva— es confusa, la lengua expresará confusamente. Todo ha de ser dicho, y lo nuevo en forma nueva. "No caben, en punto a lenguaje, vinos nuevos en viejos odres" (*E.*, I, págs. 304-305). Y lo que había que comunicar era mucho; todo un mundo europeo reflejado en España en constante confusión con la crisis nacional, todo un mundo de violenta aceptación y rechazo de ideas; nuevas situaciones, nuevas filosofías, muchas veces tomadas sin discriminación; teorías a menudo informes para el español que se asomaba a ellas y que sólo se podían decir informemente. Surgía sobre Europa el caos, y la curiosa mezcla de optimismo y pesimismo de España se reflejaba en la confusión y mezcla de ideologías filosóficas, políticas y económicas. Con sólo seguir los altibajos espirituales de la vida de Unamuno en estos años y recordar el

³⁶ De aquí, por ejemplo, la defensa que hace Unamuno del estilo de Sanz del Río (*E.*, I, pág. 17 y pág. 400) en contra de Menéndez y Pelayo, quien se dedica a citar párrafos de la *Análisis* del krausista (*Heterodoxos*, EMBCE, Buenos Aires, vol. VII, págs. 415-420) para hacer reír a los tontos, que dice Unamuno. A los tontos, es decir, a los que no comprenden la necesidad de lo informe y lo confuso.

³⁷ Si hemos de creer a Menéndez Pidal, Unamuno, "como docto conocedor de la historia", en esto del estudio científico del idioma "tenía notables aciertos" aunque, a veces, su imaginación y su amor a lo popular le hacían cometer graves errores y, en particular, excederse en su defensa de los localismos (cf. "Recuerdos referentes a Unamuno" en *Cuadernos de la cátedra de Unamuno*, II, pág. 7 y sigs.). Sobre Unamuno lingüista, cf. también Manuel García Blanco, *op. cit.*

desasosiego que le producía Madrid (donde todo esto se gestaba y movía) podemos comprender la agitación y constantes cambios de posiciones que eran lo normal a fines del XIX en España.

Ante este panorama, dentro de la agitación informe, era natural que las mentes despiertas a su tiempo y al desorden interior que éste producía en ellas abogasen por el barbarismo lingüístico, por lo informe.

LO MODERNO

... hoy ningún pueblo puede vivir aislado si quiere vivir vida moderna y de cultura, ningún idioma puede llegar a ser de verdad culto sino por el comercio con otros, por el libre cambio (*E.*, I, pág. 394).

Hoy, vida moderna y de cultura: en estas pocas palabras se resume toda la actitud del Unamuno "moderno" hacia los pueblos y el lenguaje. El problema de España, como hemos dicho, era poder estar al día, querer vivir lo moderno, romper la barrera pirenaica, dejar su aislamiento; y esto requería algunos ajustes en la vieja maquinaria. Había que europeizarse a la moderna en todo, y el "viejo castellano" debía sufrir los cambios obligados por el momento histórico.

El viejo castellano, acompasado y enfático... que oscilaba entre el gongorismo y el conceptismo, dos fases de la misma dolencia... necesita refundición. Necesita para europeizarse a la moderna más ligereza y más precisión... algo de desarticulación... de una sintaxis menos involutiva, de una notación más rápida (*E.*, I, pág. 394).

Se trata, pues, de europeizarse a la moderna; y el fin de siglo en Europa es de confusión y conflicto. Brotan y mueren las ideas con más rapidez que nunca. La armonía ha desaparecido y ya no es posible la pausada elaboración del lenguaje. Y

sin embargo, a pesar de tantos esfuerzos revolucionarios, España sigue viviendo con acompañada y enfática retórica. Para Unamuno (y tantos otros: Baroja, Azorín, por ej.) la solución está en europeizarse "a la moderna". Como en la vida en la palabra: "más ligereza... algo de desarticulación... una notación más rápida". Como la conciencia el habla.³⁸

Junto al caos que ya se adivina en las filosofías irracionales de la época, la ciencia va perfeccionando sus métodos y adquiere cada vez mayor precisión técnica. Para estar en todo con su tiempo la lengua necesitará, pues, mayor precisión también. Rapidez, precisión y desarticulación: tres palabras que nos dan el tono de la época. Porque las tres importan: el preciso pero reposado gongorismo³⁹ y la "sintaxis oratoria de amplios períodos de subordinación" (*E.*, I, pág. 303) no cumplen ya la función para la que estaban destinados. No sólo es poco preciso el español, sino que "la sintaxis española es un decir en carreta cuando va el pensamiento en locomotora" (*ibid.*, pág. 311).

EL LIBERALISMO

Hay otro aspecto de lo moderno que está presente en toda la obra de esta primera época de Unamuno y que también se relaciona con el problema de la renovación de la lengua: el liberalismo, que fluye a través de todos los cambios del XIX.

Volvamos al párrafo de Unamuno citado arriba (pág. 43). Dice ahí Unamuno que cualquier idioma que quiera de verdad ser culto y moderno debe tener "comercio con otros, por el

³⁸ En carta a Menéndez Pidal ("Recuerdos...", *loc. cit.*) Unamuno se refiere al estilo que él buscaba para sí mismo en términos semejantes. Habla ahí también de una "notación más rápida".

³⁹ Hay que decir aquí que, en esta primera época, Unamuno no distinguía entre el gongorismo y otras formas del barroco literario. Más adelante separó claramente el gongorismo del conceptismo que llegó a admirar en Quevedo.

libre cambio". Estas palabras nos recuerdan inmediatamente la actitud "política" de Unamuno en los años que tratamos, su tendencia liberal —en un momento hasta socialista—⁴⁰ producto tal vez de su origen bilbaíno y de sus lecturas de filósofos ingleses.

El liberalismo que matiza todo el siglo XIX —aunque desde mediados de siglo en lucha con socialismos utópicos y con el comunismo—, hijo de Locke y de John Stuart Mill, se caracteriza por su doctrina económica de libre cambio. El progreso y la independencia humana se logran por el intercambio libre de todo, de ideas y de productos. Es el optimismo, el individualismo, la libertad que no infringe libertades ajenas y es el cúmulo de teorías evolucionistas. El liberalismo es una de las piedras de toque del siglo XIX. Y Unamuno (que en cierta ocasión dijo que más valía leer a Mill, que a otros) participa en estos años de la actitud moderna liberal que venía de Europa. Se trata de vivir vida moderna y de cultura —incluso, a veces, de civilización— y muchas veces reduce Unamuno esta vida a términos económicos liberales entre los que sobresalen la palabra "comercio" y, sobre todo, "libre cambio".⁴¹

Llevada esta actitud liberal al tema de la lengua, libre cambio significa importación y exportación de vocablos y destrucción de barreras de proteccionismo casticista; significa libre importación de barbarismos.

Por otra parte, "modernismo" y libre cambio son darwinis-

⁴⁰ Recordemos que Unamuno fué miembro activo del partido socialista bilbaíno y que en *La lucha de clases* escribió durante muchos años. Aun después de haber dejado de colaborar asiduamente, siguió escribiendo los editoriales del primero de mayo por algún tiempo.

⁴¹ Hablo aquí de liberalismo porque es curioso notar como en este período se repiten constantemente en los ensayos de Unamuno ciertos términos de economía liberal inglesa. Si se quiere recordar al Unamuno liberal y libre cambista, véase las págs. 274-275 de *La crisis del patriotismo* (*E.*, I). Ahí vemos al Unamuno individualista que se queja del proteccionismo, el mismo Unamuno que insistía en decir "dejad hacer y dejad pasar" (*E.*, I, pág. 10).

mo y "survival of the fittest":⁴² la lengua o se apega a su tiempo o muere.

CIENCIA

El tiempo de Unamuno es, entre tantas otras cosas, tiempo de ciencia.⁴³ Por estos años Unamuno era todavía spenceriano y creyente en la ciencia de fin de siglo, basada en ciertas leyes de necesidad y predicadora del "progreso" natural. Y no es que Unamuno creyese, como tantos en su tiempo y aún hoy, que la ciencia era la solución a todos los problemas planteados durante siglos. Muy al contrario. En sus propias palabras, por demás expresivas: "la ciencia no es un espíritu santo" (*E.*, I, pág. 11). Vemos en los ensayos de *En torno al casticismo* que para Unamuno la ciencia era simplemente el método racional adecuado para lograr un conocimiento dinámico —y, para él, en cierto modo relativo—⁴⁴ de lo material tangible. Cuando Unamuno aborreció la ciencia fué, precisamente, cuando se dió cuenta de que ésta pretendía ir más allá de este relativismo práctico; cuando vió que pretendía resolver problemas —misterios— que él consideraba del dominio del espíritu.⁴⁵

También —no lo olvidemos—, era Unamuno filólogo, escritor movido por un resorte evolucionista, observador atento del engendramiento, evolución y muerte de las lenguas. Por esto —filólogo, observador científico—, basándose en el ejemplo del latín estudiado científicamente, predica la necesidad de cambio en el lenguaje, pues es claro para el filólogo que

⁴² Como buen liberal, era Unamuno evolucionista y darwinista. Cf. más adelante en este trabajo la sección "Dinamismo".

⁴³ Hablo aquí de la ciencia de fines del XIX, ciencia de optimismo casi absoluto y de leyes de necesidad, no de la de nuestros días, basada en la aceptación de la contingencia.

⁴⁴ *E.*, I, pág. 12. Dice ahí que la ciencia "es algo vivo, en vías de formación siempre, con su fondo formado y eterno y su proceso de cambio".

⁴⁵ Véase la conclusión de esta Primera Parte y la Segunda Parte de este trabajo.

Gracias al desarrollo del neologismo, del barbarismo y del solecismo en el bajo latín, pudieron brotar los romances; del antiguo latín clásico jamás habrían surgido (*E.*, I, pág. 396).

Y es que Unamuno no predica la doctrina de lo moderno por que sí; no hace más que consignar científicamente los hechos que demuestran que el mundo evoluciona y que con él cambia la lengua. Esta es, una vez más, la verdad de Pero Grullo, lo olvidado de puro sabido. Así, pues, para borrar toda clase de prejuicios acerca de la lengua y sus cambios, basta "con algo de filología verdaderamente científica" (*E.*, I, pág. 396). ¡Cómo insiste Unamuno en lo del estudio científico de la lengua durante estos años! "Hay que estudiar científicamente el idioma", dice (*E.*, I, pág. 317); porque "cuando empiece en España a conocerse científicamente la lingüística" (*E.*, I, pág. 303) se sabrá para qué sirve la gramática y cuál es la utilidad de las renovaciones de la lengua, porque de toda la "menguada e infecunda comprensión" que sufre la lengua "no ha de curarnos más que el estudio real y verdaderamente científico del idioma" (*E.*, I, págs. 309-310).

Y el estudio del idioma no tiene sólo este fin más o menos formal, sino que debe llevarnos a verdaderas revelaciones psicológicas:

La lingüística ha de ser uno de los instrumentos más eficaces, el más eficaz acaso, de la investigación psicológica, allí donde cesa el concurso de la fisiología; en la lingüística ha de buscarse una de las primeras fuentes del estudio del *Allgeist*, del espíritu colectivo, del alma de los pueblos y del desarrollo superior psíquico del hombre... Pues si los movimientos físicos del cuerpo son cuerpo de las sensaciones, los vocablos son cuerpo de las ideas... El conocimiento científico de una lengua, en su génesis y vida, hace que nos demos conciencia de lo inconciente en nosotros (*E.*, I, pág. 134).

Además, "la instrucción filológica sirve para vigorizar la mente de los jóvenes y contribuye a dotarles de uno de los dones más raros, del *sentido científico*" (*loc. cit.*). Esta voluntad de que los jóvenes adquieran "sentido científico" apunta hacia un Unamuno bastante olvidado ya, y olvidado injustamente, porque el científicismo que aquí asoma es uno de los aspectos más importantes de la actitud moderna de que venimos hablando.⁴⁶ Es, por lo tanto, uno de los aspectos más importantes de la crítica del 98 que pretendía regenerar a España europeizándola. No podemos ya concebir al Unamuno de estos años sin este interés por la ciencia y, en particular por la ciencia lingüística.

Tanta fe tiene Unamuno en la ciencia por estos años que llega a soñar con un lenguaje científico absolutamente preciso y abstracto. Llega a desear un lenguaje de fórmulas que exprese con absoluta exactitud lo que es y la intuición de lo que es. Esta queja suya nos lo dice todo: "El arte no puede desligarse de la lengua tanto como la ciencia, ¡ojalá pudiera!"⁴⁷ Todavía no llegamos al Unamuno apologista del misterio.

DINAMISMO

Y si lo moderno en uno de sus aspectos es ciencia, ésta es

⁴⁶ Es también importante esta actitud porque ayuda a comprender la terrible crisis racionalista-religiosa por la que Unamuno pasaba en aquellos años y que dejará huella definitiva en su obra.

⁴⁷ *E.*, I, pág. 16. A la luz de lo dicho comprendemos el elogio que hace tanto de Hegel como de la ciencia positiva, elogio que no comprenderíamos teniendo sólo a la vista la obra de su madurez: "¡Qué hermoso fué aquel gigantesco esfuerzo de Hegel, el último titán, para escalar el cielo!... ¡Qué hermoso y qué fecundo! De las ruinas de aquella torre, aspiración a la ciencia absoluta, se han sacado cimientos para la ciencia positiva y sólida..." (*E.*, I, pág. 15). Este Unamuno que así admira a Hegel, que llama "sólida" a la ciencia positiva y que desea para el arte un lenguaje exacto y abstracto como el de la ciencia (*E.*, I, pág. 14), ¡qué lejos está del Unamuno que años después repudia toda ciencia y desea para sí un lenguaje que "insinúe" vagamente (cf. la Segunda Parte de este trabajo)!

liberal, darwinista,⁴⁸ evolucionista, dinámica. Aun en sus momentos de más absoluta fe en las leyes constantes, la ciencia fué dinámica, y, tal vez, hasta relativista implícitamente. Así, pues, partiendo del científicismo que le obsesiona en estos años, Unamuno se acerca al idioma con actitud evolucionista y condena toda teoría que conduzca al estancamiento, al marasmo casticista; deja a un lado toda esperanza de unidad y de armonía perpetuas para entregarse a la vida que fluye siempre. Su queja fundamental por estos años será contra los que ven el lenguaje como forma estática y muerta.

Todavía, aunque quebrantada, manda por ahí demasiado cierta concepción estática del idioma; contéplasele por muchos, en su estado oficial de hoy, sujeto a preceptos reglamentarios, y no en su proceso vital, no en la viva relación de su presente a su pasado, hasta el más remoto, único recurso de comprenderlo y de llegar a sentir en su empuje el porvenir (*E.*, I, pág. 307).

Unamuno se opone a toda teoría o Academia que para dar "brillo" al idioma quiera "fijarlo".⁴⁹ "Los gramáticos que to-

⁴⁸ Era Unamuno gran admirador de Darwin y el *Origen de las especies* es uno de los libros más anotados en su biblioteca (cf. Quintín Pérez, S. J., *El pensamiento religioso de Unamuno frente al de la Iglesia*, Santander, Sal Terrae, 1947, pág. 284). Todavía en 1909 decía Unamuno de Darwin (el "prudentísimo y sapientísimo" Darwin) que fué "un espíritu sereno, ponderado, prudente, nada dogmático y nada sectario, un verdadero genio científico" (*E.*, II, pág. 451). Estas palabras explican un poco la clarísima influencia de Darwin en la obra de Unamuno. Más elogios y comentarios a la teoría de la evolución y la supervivencia del más fuerte en *E.*, II, págs. 480-481.

⁴⁹ Veremos con más detalle en la Segunda Parte que Unamuno siempre fué el mismo y que todas estas actitudes, muy importantes algunas, no son más que accidentes reflejados de otras actitudes y necesidades muy íntimas que son Unamuno. En estas ideas sobre la lengua dinámica lo vemos bien. El Unamuno de estos años, hombre moderno, ataca lo clásico perfecto y cerrado para defender con argumentos científicos, lo informe y lo dinámico. Pero si penetramos un poco en este hecho, veremos que todo Unamuno es un constante oponer Heráclito a Parménides, lo romántico angustiado a lo helénico satisfecho. Sólo que aquí lo hace escuchándose en la ciencia, mientras

man el lenguaje como un 'caput mortuum', como algo mecánico y no dinámico" (E., I, pág. 309) no viven la realidad de su tiempo, y por falta de conciencia dinámica no conocen la ciencia ni la historia de las lenguas. No saben que lo clásico y perfecto, lo redondo, el círculo limitador, lo fijo, ha sido primero informe dinamismo, revolución evolutiva y que, a su vez, por alguna condición natural de imperfección, lo clásico contiene el germen de futuros cambios.

EUROPEÍSMO

Ya hemos visto el sentido general que en la España "estancada" de Unamuno tenía el europeizarse. Significaba acercarse a todas las corrientes y crisis de lo moderno. La palabra "Europa" es inseparable de la palabra "moderno". Si el espíritu se ha de enriquecer con los vientos europeos, el estudio de la lengua demuestra que lo mismo ha de hacerse con ella. Entre los muchos métodos para enriquecer un idioma está la adopción de vocablos extranjeros que expresen cosas nuevas (loc. cit.).⁵⁰ Así como, para Unamuno, el aire de Europa vivifica la sangre de España, los extranjerismos dan más vida al espa-

que más adelante lo hará basándose en la razón de la sinrazón y en la necesidad que tiene el hombre de la "agonía", necesidad de tener problemas y no respuestas. Unamuno ("...lo mío es indefinir, confundir"), agitador sin soluciones, como un Sócrates español, ya desde esta época prefiere el problema angustioso a la solución dogmática en la que se duermen y mueren los hombres. Si todo dogma es muerte (cf. *Mi religión*), cualquier concepción estática de la vida es muerte. En la religión, o en la lengua. La gloria de la vida ("Dios no te dé paz y sí gloria") está en lo que ésta tiene de dinámica, de imperfecta, de lucha sin resultado. Tal vez Unamuno, a pesar de su evolucionismo (o por él) hubiese querido mantener siempre la lengua en su situación de germen evolutivo, esperando no llegar nunca a la perfección clásica.

⁵⁰ En general todo el ensayo (*Sobre la lengua española*) gira sobre la necesidad de adoptar vocablos extranjeros y de saber que cada cual tiene derecho a adoptarlos.

ñol. Unamuno, tratando de ser científico y objetivo, da varios ejemplos: *Trolley-trole*; *meeting-miñín* (que no es una reunión cualquiera); *soirée-suaré* (que no es un sarao) (E., I, pág. 311). No sólo es que al introducirse cosas nuevas vienen con ellas las palabras que las nombran (caso *trolley-trole*), sino que al introducirse palabras extranjeras a veces se matizan con un nuevo sentido que da mayor riqueza al idioma nacional (caso *meeting-miñín*). Hasta cuando se aceptan barbarismos que tengan representación exacta en castellano, no se corre peligro de que haya dos vocablos para expresar la misma cosa: "Dejad correr los dos y acabarán por decir cosas diferentes... Con la idea o el objeto viene de fuera su nombre" (loc. cit.).⁵¹ Si la palabra es para nombrar, lo nuevo ha de ser nombrado en forma nueva, y si lo nuevo viene de fuera, ¿qué más normal que con ello venga su nombre, especialmente si el español no tiene palabra adecuada para nombrarlo? Y aunque la tenga, dice Unamuno. Si el espíritu español está modificándose, la palabra tiene que "modificarse y aun afeitarse si fuera menester" (E., I, pág. 307). Por eso Unamuno, radical ésta como tantas veces, lleva la idea a su extremo y dice que una de las soluciones para renovar el viejo y cansado castellano es "inundarlo" con "exotismo europeo" (E., I, pág. 394). Por eso, también, Unamuno —que ya desde entonces despreciaba a los franceses por lo más admirado en ellos, por lo que él llamaba el espíritu "bon vivant" (cf. Benítez, *op. cit.*, cartas de 1898)— no condenaba los galicismos aunque no los aprobase siempre, sobre todo cuando expresaban ese espíritu que tanto aborrecía.

⁵¹ "Agréguese al enriquecimiento por formaciones analógicas el que se consigue con la adopción de vocablos extranjeros. Con la idea o el objeto viene de fuera su nombre; y del inglés *trolley* hacemos *trole*, porque ¿vamos a llamarle *captador de ruleta*, como quiere un señor ingeniero que no repara en que tampoco *ruleta* es voz castiza?... ¿A qué *sport* si hemos desenterrado *déporté*? Dejad correr los dos y acabarán por decir cosas diferentes. Del mismo vocablo latino decían nuestras palabras *cabo* y la francesa *chef* de que hicimos *jefe*, y ¡no hay diferencia que digamos entre ellas!"

Cuenta que no desfiendo los galicismos que algún purista podría contar en este libro; ni los desfiendo ni por ahora los censuro. Me limito a hacer observar que formas hoy corrientes fueron galicismo, o italianismo, o latinismo en algún tiempo, y... predico una lengua espontánea y viva aun a despecho de tales defectos...

dice comentando el libro de un joven escritor (*E.*, I, pág. 304). Naturalmente, Unamuno tiene un modelo que presentar a los casticistas: el inglés, lengua que admira tanto como el espíritu de los hombres que la hablan. El inglés "que toma de donde encuentra y con pronunciarlo a su modo, hágote inglés" (*E.*, I, págs. 397-398).

Si la España moderna se caracteriza por querer abrirse a lo europeo, uno de los aspectos más salientes de esta modernidad española es el interés que despiertan las traducciones al español de los libros europeos más importantes. El fenómeno es notable desde mediados del siglo XVIII hasta nuestros días.⁵² Los aires de Europa no siempre podían llegar en su lenguaje original puesto que no todos los españoles eran capaces, como Unamuno, de aprender "norso-danés" para leer a Ibsen y Kierkegaard. Sin las traducciones, el contacto con Europa tenía que ser, por fuerza, limitado. Y volvemos a lo mismo si pensamos en la dificultad de traducir algunas ideas o libros: cada cosa o idea trae consigo su palabra, su nombre y el castellano castizo no basta siempre para lo nuevo. Bien lo sabe Unamuno, el traductor.

¿Que todo puede decirse en castellano corriente y moliente a todo ruedo? No es verdad... desafío a cualquiera a que traduzca a Hegel, Schliermacher en castellano corriente y lim-

⁵² Pensamos en Sanz del Río en el siglo XIX y en la *Revista de Occidente* en nuestro tiempo. Claro que siempre han importado las traducciones en España, pero en los tiempos modernos, el fenómeno es sobre todo notable desde el siglo XVIII.

pio, sin desfigurar el pensamiento traducido ni matar su matiz propio... las lenguas son en todo rigor intraducibles pero no impenetrables; cabe comercio entre ellas (*E.*, I, pág. 397).

Y es que la defensa de los barbarismos se centra en gran parte en la cuestión de las traducciones. Se trata de airear España y su lengua. Los casticistas, al oponerse a los extranjerismos, más que a la revolución lingüística se oponen a la contaminación: a que se traduzca a Hegel o a otros, a que se conozcan nuevas filosofías, a que se pongan en peligro tantos años de historia cortical y de filosofía de Balmes. Es aquí donde vemos claramente la constante tragedia de los antagonismos españoles: no es tanto la lengua nueva como la influencia de Hegel, Nietzsche, de Kierkegaard, de la ciencia, del krausismo y del institucionalismo, de la nueva toma de conciencia, lo que combaten los puristas. Con el purismo lingüístico se atrincheran los casticistas en su total tradicionalismo cortical. La polémica sobre el casticismo, tan violenta desde el siglo XVIII, no ha sido nunca en España una discusión bizantina de eruditos sin intereses; es una lucha "teológica" y política; es una lucha a muerte que estalló varias veces a lo largo del siglo XIX y que volvió a estallar en 1936 más radicalmente que nunca.

HISPANISMO

A fines del siglo XIX y principios del XX corre por España uno de los aires nuevos que pedía Unamuno. Pero este aire —ventarrón— no viene de Europa. Se ha perdido la última colonia americana y por entre los confusos intentos de reconquista espiritual, de repente, América llega a España en la persona de Rubén Darío. En la poesía de Darío los españoles —pro o contra— empiezan a ver una América que ya no es sólo fuente de riqueza material. Y con Darío, Rodó, Sarmiento, Martí, y la oleada liberal que trae el Atlántico, se abre

para los españoles, como novedad, un mundo hermano de lengua y, creen algunos, hermano de espíritu. Los escritores españoles empiezan a pensar en América⁵³ y —detalle muy importante en el caso de Unamuno— publican en América donde, a su vez, España empieza a interesar vivamente de nuevo. Unamuno es de los más interesados en América: escribe para algunos de sus periódicos, está sorprendentemente al corriente de su literatura, tiene numerosos corresponsales en Chile, Argentina. Empujado por la conciencia que tiene de una América de espíritu afín a España, insiste en que “al decir español quiero decir que piensa en lengua castellana...” (E., I, pág. 321).

Referido este interés a sus preocupaciones lingüísticas, vemos que Unamuno empieza a pensar en un “sobrecastellano”, “lengua española o hispanoamericana” (E., I, pág. 307), y constantemente, en este período, nos habla del futuro lenguaje hispánico a través del cual podría lanzarse a los vientos del mundo una nueva conquista de espíritus hermanos.⁵⁴ Es cu-

⁵³ Véase John E. Englekirk, “El hispanoamericanismo y la generación del 98, ya citado.

⁵⁴ E., I, pág. 307. No conviene esconder aquí lo que creo es una fundamental motivación egoísta de este interés de Unamuno por Hispanoamérica. Unamuno (que se llamaba a sí mismo proletario porque tenía mucha prole) se ganaba la vida con los artículos que escribía y su mejor fuente de ingresos era *La Nación* de Buenos Aires, de la cual, según dice, “comía” (*La Nación* publicó el primer artículo de Unamuno el primero de enero de 1900 y éste cobró por él 150 pesetas, “triple de lo que *El Imparcial* me retribuía”). Cf. Benítez, *op. cit.*, pág. 310. Antes de eso publicaba en *El Sol del Domingo* de Buenos Aires y la casa Pensér, también de Buenos Aires, iba a publicar cosas suyas en un almanaque. Por estos detalles vemos que, en sus propias palabras, “empezaba a tener nombre y mercado en América y a sonar por ahí” (*op. cit.*, pág. 306). Este móvil económico era suficiente para que Unamuno cuidara su “mercado” americano. Pero hay, además, el egoísmo menos económico y más humano de la búsqueda de la fama. Sus cartas a Huidobro, de 1893 a 1901, se refieren constantemente a América como el lugar donde más fama se adquiriendo ya que, al parecer, España le era reacia (*op. cit.*, págs. 266-269—habla ahí de que “sobre todo me va bien lo que yo

tonces cuando Unamuno hace consistir su antipurismo lingüístico en la búsqueda de un lenguaje hispánico:

Referida la tesis del antipurismo a sus términos más sencillos, se reduce a esto: hay que hacer la lengua hispánica internacional con el castellano; o si éste se nos muestra reacio, sobre él o contra él (E., I, pág. 393).

Como ejemplo de este posible lenguaje hispánico, Unamuno nos ofrece el *Martín Fierro*, que tanto admiró siempre y cuya lengua le parecía muy vieja, de hondas raíces españolas, y a la vez muy nueva, muy aireada.

Si Unamuno es tan individualista siempre, enemigo de todo proteccionismo y creyente en el dejar hacer y dejar pasar liberales, y cree además que español es todo aquel que piensa en lengua española, no nos extrañe que pregunte “¿por qué se ha de arrogar Castilla el cacicato lingüístico?”⁵⁵ Por enemigo de toda coerción casticista llega así Unamuno a defender contra los puristas el español de Venezuela o de Paraguay (E., I, pág. 403), porque aunque el “limpiatijaydaesplendórico” diccionario (*DyA*, II, pág. 204) no lo reconozca, ese español es para Unamuno un verdadero desarrollo inrahistórico de la lengua madre, un sobrecastellano.

El futuro lenguaje hispánico no puede ni debe ser una futura expansión del castizo castellano, sino una integración de hablas diferenciadas sobre su base, respetando su índole, o sin respetarla, si hace al caso (E., I, pág. 394).

En la base de todo esto encontramos uno de los principios más importantes de toda la vida de Unamuno: la idea de que vida no es estabilidad, sino capacidad de engendrar; no es al acto

llamo mi conquista de América”—, 310, 321, 339, y en general toda su correspondencia de estos años, salpicada de referencias a su creciente fama en América).

⁵⁵ *Sobre la lengua española*, E., I, pág. 311. Para más ataques al cacicato de Castilla véase también *La reforma del castellano*, E., I, pág. 303.

cerrado, sino la capacidad para más acto; libertad hacia el futuro siempre; no la palabra, sino el verbo engendradora; no lo perfecto, sino lo imperfecto que lucha por la perfección aun a sabiendas de que nunca la logrará, y sin desearlo en el fondo.⁵⁶ Así, en este caso, el español debe tender a lo hispánico y, en todo caso, debe estar siempre en movimiento de cambio porque a toda lengua —como a todo hombre— “si ha de vivir vida exuberante le es forzoso ser, más bien que rica, fecunda” (*E.*, I, pág. 308).

SOBRE LA LENGUA DEL PUEBLO

Hemos visto (*En torno al casticismo*) cómo Unamuno ofrecía una solución doble a la crisis española: abrirse a los vientos de Europa y, al mismo tiempo, chapuzarse en pueblo. Esta doble actitud suya —él mismo se abrió a los cuatro vientos y se chapuzó en el espíritu de España—, es parte fundamental de sus ideas sobre la lengua. Partiendo siempre del hecho de que la palabra es una con el pensamiento, con lo que la palabra dice, Unamuno predicó la europeización del castellano para

⁵⁶ Es fundamental para la comprensión de Unamuno el darse cuenta de que si bien todo en él es un querer ser totalmente, este querer ser lleva en sí la esperanza de no lograrse nunca, porque lo que Unamuno quiere no es ser, sino estar, como lo demuestra su deseo de una inmortalidad con carne y personalidad y conciencia agónica y con lucha (estar sin lanza es estar sin escudo, como dice en su soneto *Mi cielo*; es decir, estar muerto). No quiere la perfección de la eternidad, sino una inmortalidad de tiempo para siempre (ser todo pero ser yo, como dice en *Del sentimiento*...); porque perfección es muerte (como muerte es todo dogma o purismo o marasmo). La esencia del hombre es ser imperfecto, limitado, y luchar contra esa imperfección pero con la esperanza de no acabar con ella (cf. *Mi religión*); porque acabar con la lucha, con la agonía, con lo informe, con la capacidad de engendrar, es matar al hombre (o a la lengua, en este caso), el cual, por definición, es incompleto y anhelante, luchador imperfecto. Y Unamuno no quería dejar de ser hombre, aquel concretísimo hombre de carne y hueso que era. “Cuidado con la perfección”, le decía *A un literato joven* (*E.*, I, pág. 406).

que tuviese una amplitud capaz de expresar las intuiciones nuevas que iban a vigorizar la eterna intra-historia de España. Y como se trata de la intra-historia (no del ruido de los grandes momentos históricos), a la vez que aboga por los barbarismos, Unamuno no olvida la necesidad de conocer la lengua hablada por el pueblo, por los que viven en la paz de que es la guerra. Fiel creyente en el pueblo de España, Unamuno, que más tarde diría que él quería escribir como hombre, conversacionalmente, y no como escritor (*E.*, I, pág. 455), no podía dejar de fijar su atención en el hecho de que “hay una bastante abierta disidencia entre nuestra lengua hablada y nuestra lengua escrita” (*E.*, I, pág. 309). Esta idea —en la que, veremoss, se basa su teoría del estilo— le lleva inmediatamente a protestar contra los casticistas cuyo casticismo está todo encerrado en el Diccionario de la Lengua, el cual no conoce ni sabe de la lengua de los hombres que hablan pero no escriben (*E.*, I, págs. 303-304). Los casticistas, que desentieran palabras de los clásicos, que buscan en la sombra de la historia, no saben, ni les interesa, que “más de la mitad de la lengua castellana está enterrada viva. Tengo cosechados centenares de dicciones corrientes en toda esta región salmantina que nuestro Diccionario no registra” (*E.*, I, pág. 308).

Aquí tenemos un aspecto más de la crisis moderna, originada tal vez, en el romanticismo y liberalismo, cuando junto con la cultura de minorías y el individualismo se desarrollaba la teoría de la tradición nacional y del popularismo. El pueblo de hoy, la intra-historia, es el receptáculo de la tradición. Su lengua es viva y en ella se refleja el espíritu nacional. En ella y no en los diccionarios hay que buscar el sentido profundo de lo auténticamente castizo; no en los clásicos, que fueron clásicos porque supieron ver en su pueblo las profundidades de la intra-historia sin detenerse en la accidentalidad de la historia.

Así como Unamuno dirá más tarde, románticamente, que la literatura la hace el pueblo engendrándola en un autor,⁵⁷ señala ahora que la lengua es de y para el pueblo. Algunos hombres de la época de Unamuno comprendieron bien esto (A. Machado, Maragall, por ejemplo); las generaciones posteriores también supieron verlo y España tuvo, en un gran momento de su historia literaria, la fusión de lo individual culto y de lo popular en algunos de los mejores poetas de los veintes.⁵⁸

En efecto, si el pueblo es la verdadera historia o, repitamos el término de Unamuno, la intra-historia, y se trata de llegar a ésta en todos sus aspectos, para lograr la regeneración de España, no podemos pasar por alto su lengua. No hay que olvidar que el pueblo ha hecho la lengua de la que se han servido los clásicos, esos clásicos en que apoyan su absurdo los puristas. El estudio científico del lenguaje nos lo demuestra. Y así, deben hacerse dos cosas para comprender una lengua:

Hay que fijarse, por un lado, en el instinto lingüístico del pueblo, y, por otro, hay que estudiar científicamente el desarrollo de la lengua (E., I, pág. 317).

Vemos, pues, cómo se juntan los dos aspectos de la doctrina que predica Unamuno en las páginas de *En torno al casticismo*: por una parte, el estudio científico de la lengua que, dentro de la actitud moderna europeizante, nos anima a emplear sin miedo los extranjerismos: por otra, el conocimiento vivo de la lengua popular que, a veces, presupone y, otras veces, da como

⁵⁷ Véase *La regeneración del teatro español* (1896); *Los naturales y los espirituales* (1905); *Los escritores y el pueblo* (1908) (E., I).

⁵⁸ Pensamos que es desde la generación del 98 (ya recibido el ejemplo de los institucionalistas) cuando se empieza a ver con profundidad, en nuestros tiempos, el sentido de lo popular español. Recordamos a Pedrell y Falla, a Menéndez Pidal, al folklorista alemán Kurt Schindler, a los Machado (especialmente a Antonio, tal vez guiado por la memoria de su padre y su tío), a García Lorca, Alberti y tantos otros.

resultado un conocimiento de la intra-historia, que es lo que busca Unamuno.

Se trata, como decíamos antes, de europeizarse y, al mismo tiempo, chapuzarse en pueblo; modernizarse para vivir lo español auténtico. Y es que, en efecto, si el pueblo con sus peculiaridades fonéticas, con sus analogías, con sus solecismos, ha hecho la lengua, cualquier estudio lingüístico vivo ha de tener en cuenta al pueblo y debe averiguar el modo en que funciona su instinto lingüístico. El verdadero casticismo no puede olvidar esto, pues a través de ese instinto popular tal vez se revele el misterio del espíritu nacional (como el estudio de la lengua personal revela la psicología íntima del individuo, cf. arriba, pág. 47); tal vez se llegue al alma de la intra-historia que tanto se ha buscado en España en los momentos de crisis.⁵⁹

Esta idea de la lengua, sobre la que tanto insiste Unamuno por estos años, la desarrollará después en sus teorías sobre el poeta y el pueblo y sobre los espirituales y naturales (cf. la Segunda Parte de este trabajo). Este casticismo auténtico, popularismo bien entendido, esta fe en lo intra-histórico español, junto con el individualismo que ahora veremos serán, en resumen, las dos intuiciones que forjen al Unamuno más conocido, el de 1903 en adelante.

Añadiremos aquí como nota curiosa que Unamuno, quien, como hemos visto, no quería amoldar la lengua al castellano, si parece querer amoldar el espíritu español a Castilla. Es curioso el desprecio que tiene —en estos años públicamente y en su intimidad tal vez siempre— por todo lo meridional. Cuando en estos años Unamuno dice *pueblo*, casi podemos asegurar que se refiere a la interesante (e históricamente significativa)

⁵⁹ Con esto, el interés por la lengua en Unamuno queda reducido, una vez más, a problema "teológico". Es decir, la lengua aparece como uno de los objetos de estudio más importantes en el momento de evolución y crisis española de fin de siglo (sin olvidar, claro está, todos los antecedentes, desde el siglo xviii).

mezcla que él hizo de lo castellano y lo vasco. Por ello, al falso casticismo, a la vieja retórica, la acusa de meridional:

Esta sintaxis oratoria, de amplios períodos de subordinación, ¿es genuina y castizamente castellana de la tierra de Pero Mudo? Me parece que no, que viene de más abajo, de tierras de labia... [hay que] desmeridionalizarla (*E.*, I, pág. 313).

Así, pues, el llamado casticismo no es tal porque no es de tierras de Castilla.⁶⁰ Primero vasco y después salmantino, es Unamuno hombre del Norte, amigo de la sobriedad de espíritu y de lengua, por lo menos en estos años. Este desprecio por las "tierras de labia", y que para él incluía en aquel tiempo su desprecio por el gongorismo y el conceptismo, cambiará más tarde, hasta que llegue Unamuno a decir que el gongorismo y el conceptismo (sobre todo el segundo) son genuinos productos de la angustia imaginativa africana que caracteriza a España (*E.*, I, pág. 901). Pero en este momento, al decir pueblo, Unamuno se refiere a la sobriedad—dureza, incluso—vasca y castellana.⁶¹ Sólo cuando Unamuno se desorbita, cuando abra al público su intimidad, cuando quiera africanizarse y africanizar a Europa, cambiará de idea respecto a lo meridional. Cuando predique la africanización, que es cuando Unamuno empieza a ser más original y más conocido.

INDIVIDUALISMO. LA LENGUA PERSONAL

Por debajo de sus cambios de opinión, Unamuno es siempre el mismo en su incierta búsqueda sentimental y en su ago-

⁶⁰ "...lo verdaderamente castizo es lo de vieja cepa castellana", dice alguna vez (*E.*, I, pág. 33).

⁶¹ Sobre la sobriedad y dureza de los castellanos (que, entre otras cosas, tienen "un oído poco apto para apreciar matices de cadencias y semitonos", *E.*, I, págs. 47-48) cf. también el artículo de Juan Marichal "La voluntad de estilo de Unamuno y su interpretación de España", *CuA*, XII, 1953, núm. 3, págs. 110-119.

nia (cf. la Segunda Parte de este trabajo). Si bien no fué hasta *Del sentimiento trágico* (1912) cuando dijo con fuerza definitiva que la razón construye sobre irracionalidades y que toda filosofía es producto de las necesidades individuales, ya muchos aspectos de su obra de estos años apuntan hacia su madurez de pensamiento. Encontramos un claro atisbo de su visión madura cuando reduce al individualismo más radical las ideas sobre la lengua que hemos venido examinando. Éste es, tal vez, el aspecto más interesante de su teoría del lenguaje en estos años, pues al reducirlo todo a las necesidades irracionales del individuo se presenta ante nosotros con un primer impulso definitivo el Unamuno que se desarrollará desde 1902 y 1903 en adelante; se nos aparece como, tal vez, nunca antes el irracionalismo que formará el núcleo de su obra. Cuando roto el respeto a la autoridad de una gramática (*E.*, I, pág. 303) Unamuno predica la revolución lingüística y nosotros podemos reducir su 'anti-purismo a estas palabras: "ni aun la anarquía lingüística debe asustarnos" (*ibid.*, pág. 302); cuando Unamuno, siempre autoanalizándose, dice:

¿Que toda esta doctrina, o lo que sea, no es otra cosa que una justificación "a posteriori" de un defecto propio del autor de ella? Santo y bueno... ¿y qué? Así son las doctrinas y así deben ser para que tengan eficacia y calor (*E.*, I, pág. 404);

cuando nos acercamos tanto a su teoría sobre la filosofía y los filósofos tal como aparece en *Del sentimiento trágico*, estamos ya entrando en el Unamuno que ha pesado sobre la conciencia moderna al reducir toda filosofía a los irracionalistas sentimientos y necesidades del alma individual. Llegamos al Unamuno cuyo punto de partida es el hombre de carne y hueso, hombre que, fundamentalmente, quiere llegar a Dios porque lo necesita para no morir y que lo hace con, sin, o contra la razón lógica. Llegamos al fondo irracional de las necesidades de cada uno:

... Por lo cual ¡viva la libertad!, la libertad que es la conciencia de la necesidad. Escribe como te dé la real gana...⁶²

Porque "el ideal es que hablemos todos los hombres una sola y misma lengua pero que la hable cada uno a su modo", porque las lenguas, como todo, según el Unamuno de la madurez, "universalizanse más cuanto más se individualizan" (*E.*, I, pág. 314). Y quedamos en que la revolución de la lengua se hace, como la filosofía que construye sobre irracionalidades, por necesidades del individuo.

¿Que cómo se hace eso? A la buena de Dios, cada cual como mejor se las componga, salga lo que saliere, cada uno con su cadaunismo, y luego... ello dirá (*ibid.*, págs. 313-314).

Con esto estamos ya en *El sepulcro de don Quijote*, reino del cadaunismo; porque Unamuno lo acepta todo con tal de que sea vigorosa energía individual, con tal de que el individuo se resista a lo estático, llámese ello casticismo, ortodoxia o muerte. No olvidemos tampoco que nos ha dicho que él es romántico y que lo suyo no es definir, sino confundir. Y también nos ha dicho que no estamos en una época clásica "ni mucho menos". Así, como podríamos por muchos rumbos, entramos en

⁶² *Sobre la lengua, española*, *E.*, I, pág. 314. Conviene aquí explicar esta idea, lanzada a nosotros como quien no quiere la cosa, de que "la libertad es la conciencia de la necesidad". Es una idea fundamental en Unamuno. Veremos en la Segunda Parte de este trabajo cómo toda acción del hombre se lleva a cabo por actos de voluntad: pero esta voluntad, que es libertad absoluta de acción (el "me da la gana"); está siempre condicionada por una necesidad irracional, por un deseo no libre —libre en cuanto es *¡fel!* a sí mismo— de ser o no ser. (Cf. Prólogo a *Tres novelas ejemplares y un prólogo*. Ahí habla Unamuno de los cuatro tipos de hombre: el que quiere ser, el que quiere no ser, el que no quiere ser y el que no quiere no ser). Así, la libertad es la conciencia de lo irracional necesario. Esta necesidad (aunque tal como lo expresa Unamuno podría parecer hegeliana o de Spinoza) no es una moral ni una ley de la razón. Es el ansia de inmortalidad, irracional como todo lo deseado. En cuanto a la forma en que Unamuno expresa la idea, hallamos la fuente exacta en Spinoza.

la hispánica y unamesca filosofía del me da la gana porque quiero, es decir, porque lo necesito. Y si alguien dice

¿Que esto es predicar la anarquía en el lenguaje y el estío lo? Justo y cabal; exacto, absolutamente exacto; eso es y eso quiere ser. Sí, es defender el anarquismo lingüístico como el barbarismo antes.⁶³

Se trata, una vez más, de plegar la lengua a lo que se quiere decir y, en última instancia, a lo que se es en movimiento con esa libertad que reclamaba para sí Unamuno. Plegar la lengua a lo que se quiere decir, y ya no tanto al pensamiento como al sentimiento irracional.

Le ha costado a Unamuno encontrarse a sí mismo, pero a lo largo de estos años, y tratando un tema en el que tal vez no esperábamos esta conclusión, ha surgido el hombre que hará la filosofía del agonismo, del hombre concreto y sus anhelos irracionales.

Como remache, como último ataque contra el purismo (y contra Menéndez y Pelayo, de paso) hace Unamuno la apología a la heterodoxia que es vida porque es lucha en la duda:

Las lenguas, como las religiones, viven de las herejías. El ortodoxismo lleva a la muerte por osificación; el heterodoxismo es la fuente de la vida (*E.*, I, pág. 395).

Y los heterodoxos son ante todo individuos, hombres de carne y hueso cuya necesidad les lleva, por acto de voluntad, a la lucha en la duda contra la razón y la fe muerta, a la agonía irracional. Tenemos aquí el triunfo del hombre limitado cuya esencia es, precisamente, el no ser perfecto, el vivir en y de la

⁶³ *E.*, I, pág. 404. Sin embargo, toda esta libertad tiene un límite. "Sólo un límite tiene la libertad lingüística, y límite libre en cuanto es, más bien que impuesto, nacido de la necesidad de las cosas [¡otra vez libertad como necesidad!]. Este límite es la inteligibilidad de lo que se dice" (*E.*, I, pág. 398). No hay que olvidar nunca que Unamuno es un gran pragmático y discípulo de William James.

lucha sin posible triunfo. En esta limitación, en esta necesidad, se encuentra la libertad para estar siempre más vivo en movimiento, siempre más lejos de toda fe absoluta, de todo dogma, de todo ortodoxismo, que es muerte de perfección satisfecha. Unamuno resumirá, ya en su madurez, esta creencia —esperanza de la desesperanza— en la última oración del *Sentimiento*: "Dios no te dé paz y sí gloria".

V

HACIA UNA PREOCUPACIÓN POÉTICA POR LA LENGUA

Entre *En torno al casticismo* (1895) y *Contra el purismo* (1903) median ocho años durante los cuales Unamuno no deja de hablar de europeización y de estudio científico del lenguaje. Pero ya hemos visto cómo en estos últimos años aparece el germen de su futura y definitiva posición anti-cientificista, antieuropeizante, irracional e individualista. Lo difícil es precisar cuándo, o más bien cómo y por qué va ocurriendo en Unamuno el tránsito de su cientificismo a su anti-racionalismo.

La primera dificultad la encontramos en las fechas que pueden indicar un cambio de actitud, porque si bien es cierto, por ejemplo, que Unamuno no habla de españolizar a Europa hasta 1905, más o menos, es también cierto que en sus cartas (Benítez, *op. cit.*) ya desde 1898 repudia la razón y la ciencia. Al mismo tiempo que la mayoría de sus ensayos predicán con entusiasmo el estudio científico del lenguaje, habla en su correspondencia de una verdad superior a la de la razón (*op. cit.*, pág. 256) e insinúa claramente su irracionalismo al decir que la razón *no pasa* "de las meras relaciones de las cosas" (*ibid.*, pág. 259). De aquí al anti-racionalismo y anti-cientificismo de su madurez no hay más que un paso. La actitud de su correspondencia en 1898 corresponde a unas palabras suyas de 1914: "No es mi vocación la ciencia, prefiero errar con pasión a acertar sin ella" (García Blanco, *op. cit.*, pág. 36).

Es mayor aún la dificultad cuando encontramos que un ensayo como *La vida es sueño*, escrito en plena época de europeísmo modernizante (1898), encierra ya el germen del Unamuno conocido por su irracionalismo y anticientificismo. Y

es éste un ensayo fundamental que revela la intimidad más auténtica de Unamuno, pues según confesión suya (Benítez, *op. cit.*, pág. 275) le "brotó del corazón". ¿Y qué decir de los varios artículos y ensayos sobre don Quijote en los que Unamuno empieza a elaborar su teoría de la santidad de la locura que estallará violenta en la *Vida de don Quijote y Sancho* de 1905? ¿Cómo podía Unamuno, en su correspondencia y en algunos de sus ensayos más espontáneos de estos años, atacar la razón y la ciencia y defenderlas en casi todos sus ensayos de 1895 a 1902 o 1903 como instrumentos para comprender la lengua? El problema estriba en que si bien bastaría con decir que en estos años está naciendo el Unamuno que prefiere errar con pasión a acertar sin ella, la verdad es que está naciendo del centro mismo de un Unamuno amante de la ciencia, de un Unamuno que se dedicaba con seriedad al estudio y enseñanza de la lengua castellana y que hasta llegó a planear una *Historia de la lengua castellana. Ensayo de biología lingüística*. Si en un ensayo de 1898 habla con entusiasmo de la ciencia y en una carta de ese mismo año —y hasta del mismo mes— parece despreciarla, surge inevitable la pregunta de siempre: ¿es Unamuno contradictorio?

La verdad es que en estos primeros años de la obra de Unamuno hay una bastante abierta discrepancia entre sus escritos para el público y sus experiencias más personales. Es como si al público le diera sus *ideas* sobre temas objetivos y poco comprometedores espiritualmente y guardara para sus meditaciones y confidencias a sus amigos las *vivencias* más auténticas de su ser. El Unamuno que lanza al público su intimidad como un reto no lo conocemos hasta los primeros años del siglo xx. Esa falta de pudor que hacía que Unamuno contara a sus amigos sus vivencias más íntimas y que luego escribiera para el público lo que a sus amigos contaba, apenas la vislumbramos en sus ensayos anteriores a 1900. En los ensa-

ayos de este período Unamuno trata, por lo general, de lo más fácil y objetivo, y lo trata objetivamente. De vez en cuando —muy de vez en cuando: en algunos ensayos sobre don Quijote, en *La vida es sueño*, por ejemplo— se atreve a desnudar su alma al público; pero, por lo general, sus ensayos anteriores a 1900 no entran de lleno en lo que Unamuno llamaba la "esencia íntima de las cosas, su espíritu" (*ibid.*, pág. 262). Lo que haría público más tarde era todavía intimidad.

Por un lado, pues, racionalismo y fe en la ciencia porque lo que Unamuno discute en la mayoría de sus ensayos de la primera época son cosas exteriores y objetivas, en cierto modo ajenas a sí mismo —España y su decadencia, la lengua, el teatro, el militarismo, etc.⁶⁴— y para las cuales *basta* la razón que "nos da las relaciones de las cosas, su exterior".⁶⁵ Por ello admite que la ciencia "es inevitable" (*op. cit.*, pág. 381) y cree que "conviene adquirirla", pero como un medio, y nada más que un medio (*op. cit.*, pág. 374), para investigar las cosas ajenas al alma personal.

Por otra parte, en su intimidad, según se refleja en su correspondencia de estos años y en uno que otro ensayo muy personal, aparece ya Unamuno como enemigo de la razón y anticientificista, porque la ciencia es inevitable, sí, pero *sólo* nos da las relaciones de las cosas y, por ello, no toca la realidad íntima, la verdadera. Entrando ya a su madurez, dirá en 1902: "Por debajo de esa ciencia... estoy yo, yo, yo, yo, mi alma, mis anhelos, mis pasiones, mis amores". Y rematará: "Odio el racionalismo" (*ibid.*, pág. 376).

Así, pues, el cientificismo y el anticientificismo de Unamuno en estos años se mueven en dos planos distintos que se

⁶⁴ Aunque, claro está, discute estas cosas "exteriores" a su manera, yendo siempre hacia dentro. Cf. mi artículo "Interioridad y exterioridad en Unamuno", en *NRFH*, Homenaje a Amado Alonso, 1953, Vol. II, núms. 3-4, págs. 686-701.

⁶⁵ Benítez, *op. cit.*, pág. 262. En general, para este problema, véanse todas las cartas recogidas por Benítez de 1898 a 1900.

apoyan en una única definición de la ciencia: la ciencia es lo útil para darnos las relaciones de las cosas, pero sólo para eso. De ahí que defienda la ciencia como práctica para las investigaciones objetivas; y que la ataque en cuanto inútil para llegar a las cosas del alma. Y que la ataque, sobre todo, cuando pretende adentrarse en el vedado campo del misterio de la personalidad. Cuando la obra pública de Unamuno corresponda exactamente a sus vivencias interiores, cuando sus ensayos lleguen a estar en el mismo plano de sus cartas más personales, cuando traten más de estados de alma que de problemas objetivos, entonces sí se declarará Unamuno totalmente anticientificista, puesto que sus intereses y preocupaciones no tendrán nada en común con los de la ciencia.

No hay contradicción, pues, en sus dos posiciones frente a la ciencia. Sólo cuando Unamuno vió claramente que lo "europeo moderno" se caracterizaba por querer hacer que la ciencia y la razón diesen el salto de la física a la metafísica, dejó de ser europeo y moderno y amante de la ciencia. El cientificismo que Unamuno ataca en su correspondencia de estos años, el que atacó siempre, es el que pretende llegar a los misterios más íntimos de la religión y la filosofía. El que defiende en estos años, el que defendió siempre, es el método científico que sirve para el análisis de lo real práctico.

En sus cartas a Ilundain, no es hasta 1905 cuando Unamuno habla de españolizar a Europa. Así, creo que con justicia podemos hablar de un Unamuno moderno, europeizante, fiel creyente de la renovación (renovación de lo histórico, no de lo intra-histórico; del aspecto externo de esa necesidad interna que siempre es la misma: recordemos que en la renovación del lenguaje se trataba de dar a lo intrahistórico eterno un elemento adecuado de expresión). Y, desde luego, podemos hablar de un Unamuno cientificista. Por lo demás, Unamuno es siempre el mismo, como bien lo demuestra el individualis-

mo y la voluntad de la necesidad a que se reduce toda su teoría del lenguaje.

Ya en los ensayos del período aquí estudiado vemos una cierta procesión que va dentro y que saldrá a la superficie —al público— desde 1902 a 1905. El problema de España —lo objetivo externo— seguirá, desde luego, en pie, pero la solución será otra. De aquí en adelante Unamuno se lanzará por los irracionales caminos de la "africanización". El problema individual, del hombre de carne y hueso, llegará a ocupar el primer plano y Unamuno será irracionalista y enemigo de toda ciencia y lo moderno. El cambio ocurrirá motivado por la constante de la vida de Unamuno: necesidad de saber y de inmortalidad. Necesidad sentimental. El sentimiento es el motor del hombre, descubrirá Unamuno más tarde.

Los ensayos *Intelectualidad y espiritualidad* y *Sobre la europeización* son los dos momentos más importantes de este cambio de postura. Pero cabe preguntar todavía, ¿por qué el cambio? Que nos lo diga él mismo:

Vuelvo a mí mismo al cabo de los años... ¿soy europeo? ¿soy moderno? Y mi conciencia me responde: "No; no eres europeo, eso que se llama europeo..." (E., I, pág. 888).

"Eso que se llama europeo": lo que antepone la ciencia y el progreso a los irracionales problemas del espíritu. Pues sucede que

Quando era yo algo así como spenceriano me creía enamorado de la ciencia; pero después he descubierto que aquello fué un error... No estuve nunca enamorado de la ciencia, siempre busqué algo detrás de ella.⁶⁶

⁶⁶ E., I, pág. 889. Años más tarde, en el prólogo a la *Estética* de Croce, diría: "... considero como una de las mayores victorias de mi espíritu sobre sí mismo el haberme libertado de la fascinación que sobre mí ejercía a mis veinticinco años el nefasto Spencer..." (B. Croce, *Estética*, segunda edición española, Madrid, 1926, pág. 19. El prólogo está escrito en 1911).

Y como sabemos lo que buscaba, un Dios y la inmortalidad, podemos referir el principio del cambio a la crisis religiosa de 1898.⁶⁷ Lo que empezó como revelación religiosa terminó en el abandono de todo lo europeo moderno. Sin embargo, no debemos olvidar que Europa le ayudó a encontrar a España y le produjo la crisis de la que surgió su filosofía. Europa le hizo racionalista: para que chocara la razón con su fe y encontrase la esperanza en la lucha sin fe por la fe, sin deseos de encontrarla nunca, pues fe absoluta es muerte. En sus propias palabras:

... si no hubiese excursionado por los campos de algunas ciencias europeas modernas, no habría tomado el gusto que le he tomado a nuestra vieja sabiduría africana (*E.*, I, pág. 893).

Aquí ya ha cambiado todo. África toma el lugar de Europa; el sentimiento, que ya quería surgir cuando Unamuno predicaba la heterodoxia en el lenguaje, entra de lleno ahora frente a la razón para luchar con ella y producir la agonía y dar nueva vida. De aquí en adelante la personalidad de Unamuno se concretiza y lo reconocemos ya claramente, en fuertes colores, en tonos violentos de gran personalidad. Ganivet siempre fué africanizante porque había vivido Europa hasta agotarla; Unamuno se le unió cuando, a su vez, agotó el espíritu europeo, científico hasta el absurdo y racionalista.⁶⁸

⁶⁷ "Me cogió la crisis de modo violento y repentino, si bien hoy veo en mis escritos el desarrollo interior de ella. Lo que me sorprendió fué su explosión" (Carta a llundain del 3 de enero de 1898, Benítez, *op. cit.*, pág. 260). La carta tiene un pasaje interesante: cuenta Unamuno que al cogerle la crisis se echó a llorar y que su mujer, acercándose a él, le dijo: "¡Hijo mío!" Tal vez aquí esté el origen de esa tan fecunda idea suya de que toda mujer es madre para sus hijos tanto como para su hombre; la idea se desarrolla en: *Tres novelas ejemplares y un prólogo*, y en *Del sentimiento*. Por lo demás, ésta es la crisis a que alude Sánchez Barbudo (*op. cit.*) para ayudarse a fechar la pérdida del catolicismo de Unamuno.

⁶⁸ Claro que hay que comprender que tanto Ganivet como Unamuno

En cuanto al lenguaje, seguirá ocupando un lugar de importancia en su obra. Pero ya no se enfrentará Unamuno al problema de la lengua práctica. Ya no será cuestión de buscar la forma adecuada al pensamiento y al ritmo de la vida nacional. Ahora hablará Unamuno del lenguaje en cuanto poético y universal. Nos hablará de la expresión de lo espiritual íntimo. Irá hacia lo concreto por excelencia, hacia lo personal único; hacia lo inefable. El problema será ahora cómo expresar el sentimiento, lo irracional, la agonía y lo inefable que tienen su asiento detrás o debajo del pensamiento. La solución a las dificultades que plantea este tipo de lenguaje —lenguaje poético— nos la dará Unamuno en una forma algo más negativa. La palabra, y sobre todo la letra, serán instrumentos muy poco adecuados para la expresión de lo sentido. Pero, puesto que son los instrumentos del poeta y Unamuno va a hablarnos de la poesía, el lenguaje tendrá que usarse. Y surgirá la lucha entre él y lo intuitivo irracionalmente. De esta lucha por la expresión surgirá una nueva teoría de la lengua, alejada de todo lo que hemos venido diciendo; una teoría que es más bien una poética y que nos acercará al centro más importante de la obra de Unamuno.

toman por Europa una pequeña parte de la Europa de su tiempo. En esta crítica se guardan de tocar a la Europa de esos años que va a gravitar en el futuro inmediato: Ibsen, Bergson, Dilthey, etc.

de Valborg?

EL MÉTODO DE UNAMUNO EN LA PRÁCTICA Y EN LA TEORÍA

I

"NUESTRO" UNAMUNO. EL MÉTODO DE LA PASIÓN

Con el cambio de siglo empieza a surgir ante nosotros, insinuándose apenas al principio y luego ya decididamente, el hombre que algunos críticos han llamado "nuestro" Unamuno. "Nuestro", es decir, muy español —tanto que quiere españolizar a Europa—, y más conocido por la mayoría. También, tal vez, más interesante. El Unamuno que aquí he llamado "español moderno" ha quedado ya un poco perdido en la oscuridad histórica. Surge ahora el Unamuno que, agotada la excursión europeizante, y después de haber tratado de romper el *fatídico relativismo* del mundo moderno (*E.*, I, pág. 899), vuelve, por una necesidad de afirmación irracional, a lo que, siguiendo su indicación, llamaremos "africanismo", al método de la pasión que lo caracterizará de aquí en adelante. Unamuno ha cambiado radicalmente de postura por única vez en su vida; al final de la Primera Parte hemos visto las razones que da para el cambio. A tal grado es radical este cambio que muchos que eran antes defectos y vicios son proclamados ahora como fundamento de las virtudes españolas (*ibid.*, pág. 900). En cuanto a su europeísmo, si alguien dice que África empieza en los Pirineos, Unamuno, que ya no mira a Europa, contesta que tanto mejor: africanos fueron San Agustín y Tertuliano, y no hay más que analizar (*ibid.*, pág. 888). Así, en su ensayo *Sobre la europeización* (1906) Unamuno explica con claridad lo que ya era patente en sus ensayos desde 1903. En ese ensayo hace doctrina explícita de aquella oscura corriente sentimental irracionalista cuyo principio, según la correspondencia ya citada, se puede fijar vagamente por el año de 1898.

Con el cambio siguen en pie todos los problemas españoles.

Fero, en lugar de una solución "práctica", Unamuno les buscará ahora una solución irracional, apasionada, poética.¹ Unamuno, que tantas reservas había tenido para con el Quijote en algunos momentos anteriores,² se quijotiza ahora decididamente y, en lugar del progreso y la ciencia modernos, buscará la aventura irracional del espíritu y, muchas veces, la vida en el sueño, oponiéndose así a todo positivismo cientificista. Toma la tradición española en sus momentos más culminantes y junto a don Quijote coloca a Calderón. La solución a los problemas españoles, la manera de salvarse del marasmo, será ahora españolizarse más y más, agonizar, luchar irracionalmente; en los términos de su ensayo aquí citado, "africanizarse". Porque, si como dice Baroja (*E.*, I, págs. 893-894), la africanización y el constante pensar en la muerte hacen de España un país retrógrado y triste —Francia, por el contrario, es hermosa, floreciente y alegre—, tanto mejor, le contesta Unamuno. O es que

¿No vale la pena de renunciar a esa agradable vida de Francia a cambio de respirar el espíritu que puede producir un Cervantes, un Velázquez, un Greco, un Goya? Yo —arbitrariamente, por supuesto—... me quedo con el Quijote, con Velázquez, con el Greco, con Goya, sin el vino de Burdeos, ni las ostras de Arcachon, ni Racine, ni Delacroix (*E.*, I, pág. 894).

¡Desgraciados esos países europeos modernos en que no se vive pensando más que en la vida! ¡Desgraciados países los países en que no se piensa de continuo en la muerte, y no es la norma directora de la vida el pensamiento de que todos tenemos que perderla! (*ibid.*, pág. 895).

¹ Véase como ejemplo *El Sepulcro de don Quijote*, en la *Vida de don Quijote y Sancho*.

² "Hay que matar a don Quijote para que resucite Alonso Quijano el Bueno", decía en 1895 (*E.*, I, pág. 104). Véase también el artículo *Muerta don Quijote*, en *DyA*, II, pág. 78 y sigs. Sobre el por qué de este "Muerta don Quijote!" cf. mi artículo "Unamuno, Don Quijote y España", en *CuA*, 1952, nº 6, págs. 204-216.

Así, "arbitrariamente", estamos ya con "nuestro" Unamuno y la solución al marasmo de España queda clara: se entablará la lucha contra lo europeo para salvar el espíritu que medita en lo fundamental de la vida, la muerte. Arbitrariamente, por necesidad reflejada en el acto de voluntad de "me da la gana". Estamos ya con el Unamuno que de aquí en adelante repetirá sin cesar: "No quiero más método que el de la pasión" (*ibid.*, pág. 887). Estamos con el hombre que hará de don Quijote —apasionado afirmador por voluntad, hija de la necesidad irracional—, el símbolo de España y lo español.

Desde luego, después de este cambio de postura —cambio progresivo y orgánico—, el problema de la renovación lingüística seguirá en pie. Pero, naturalmente, siendo la lengua una parte de su preocupación general y siendo Unamuno siempre consecuente consigo mismo,³ sus ideas sobre la lengua ya no se apoyarán en una ciencia más o menos exacta ni en una actitud europeizante. Ni siquiera le interesará la lengua en su aspecto social "práctico": el individualismo irracional marcará la pauta para la revolución lingüística, como para todo de aquí en adelante. Pero aunque la personalidad hará la lengua ("cada uno con su cadaunismo"), hay, sin embargo, una especie de modelo de lo que es y debe ser la lengua española: si África empieza en los Pirineos, la lengua española ha de ser africana, es decir, apasionada y angustiada.

¿Y por qué, si somos berberiscos, no hemos de sentirnos y proclamarnos tales, cuando de cantar nuestras penas y nues-

³ Consecuente en el amplio sentido que estas palabras suyas indican: "...es evidente que en un pensador sano y sincero la consecuencia se reduce a la continuidad en el pensar, a que sus pensamientos surjan natural y vivamente los unos de los otros, aunque el término de la serie discrepe diametralmente del principio de ella... La continuidad es la verdadera consecuencia del espíritu..." (*E.*, I, pág. 842).

tros consuelos se trate, cantarlos conforme a la estética berberisca? (E., I, pág. 903).

Así, ya encontramos incluso una estética berberisca que, asociada en Unamuno a San Agustín y Tertuliano y a la "agonía" personal, grita a los cuatro vientos la angustia y el retorcimiento expresivo.⁴ Si el fondo es de caos (el fondo español y, sobre todo, de aquí en adelante, el fondo del individuo con su lucha entre corazón y cabeza) que la forma también lo sea. A tanto llega Unamuno en esto que él, que antes criticaba el conceptismo y el gongorismo, los defiende ahora. Basta con que los franceses hayan criticado el énfasis español para que Unamuno, en un acto antieuropeo, lo defienda (*ibid.*, págs. 900-901). Y así, tenemos la primera indicación de cuál será la lengua que Unamuno defiende; una lengua que, respondiendo a las necesidades irracionales del individuo, sea ilógica en su estructura, y hasta barroca si ello fuere necesario. Porque, reducido todo al sentimiento individual que, veremos, no sigue los dictados de la razón,

Lo que yo sé es que cuando un hombre se irrita de veras, o se entusiasma no se expresa en frases bien ceñidas, claras, lógicas, transparentes, sino que rompe en estrúmpidos enfáticos, en ditirambos hojarescos (*Ibid.*, pág. 901).

Estamos ante una claridad lógico-formal violada apasionadamente (aquí en teoría; el estilo de Unamuno llevará, en parte, esta teoría a la práctica). De esta manera surge la nueva protesta de Unamuno contra el casticismo concebido como formalismo, y, de paso, su ataque a los escritores que "hasta cuando predicán la incorrección y la indisciplina" son "tan comedidos, tan correctos" (E., II, pág. 299). Y es que sucede que el hombre está movido por la irracional y angustiosa nece-

⁴ Estética barroca que le llevó, sobre todo en sus últimos años, a gustar mucho de Quevedo. Cf. *Dya*, I, pág. 150 y sigs.

sidad de no morirse y la expresión de esta necesidad tiene por fuerza que violar, si es espontánea, toda lógica formal y purista.⁵ A esta necesidad irracional de no morirse, a este centro de su vida, reduce ahora Unamuno —ya maduro; ahora sí manejando principalmente un solo tema y una sola preocupación— el problema de la lengua, como todos los problemas.

Una vez tomada la nueva actitud, vemos que desde 1902 y 1903 Unamuno ya no cambia en lo esencial de su pensamiento. Así, podemos empezar el análisis de esta nueva actitud ante la realidad en 1905 cuando, en unos ensayos de gran importancia,⁶ Unamuno divide a los hombres en tres categorías: espirituales, intelectuales y naturales. Al hacer esta división y señalar la superioridad de los espirituales, e incluso de los naturales, sobre los intelectuales, afirmaba como nunca antes el irracionalismo que culmina en 1912 cuando, en *Del sentimiento trágico*, acepta para siempre la dialéctica dramática del corazón y la cabeza, de la fe y la razón. Insistiendo siempre sobre la mayor validez del espíritu, como veremos, llega Unamuno a una concordia agónica positiva entre los dos elementos de esta dialéctica al considerar que es precisamente su constante oposición la que hace la unidad del hombre.⁷

Y, sin embargo, a pesar de que Unamuno llega a esta fórmula dialéctica, a pesar de la clara depuración que sufre su pensamiento, no hay duda de que el héroe del drama es el corazón; y el enemigo contra el que se lucha, lo indeseable, lo que impide la realización de los deseos del espíritu, es la

⁵ Cf. E., I, pág. 902, en donde Unamuno reduce su nueva estética a las ganas de no morirse.

⁶ *Intelectualidad y espiritualidad* (E., I, pág. 501 y sigs., marzo 1904), *Los naturales y espirituales* (E., I, pág. 617 y sigs., 1905). No olvidemos que 1905 es el año de la *Vida de Don Quijote y Sancho*.

⁷ "Vamos a entrar... en un campo de contradicciones entre el sentimiento y el raciocinio, y teniendo que servirnos del uno y del otro", dice en *Del sentimiento trágico*, E., II, pág. 770.

CENTRAL
BIBLIOTECA



cabeza. Por lo tanto, el problema central del Unamuno maduro, el de la imperiosa necesidad de no morir, gira siempre alrededor del irracionalismo —defensa de los deseos del corazón— que aquí veremos. Unamuno, desde estos años, opone decididamente espíritu a intelecto, afirma el valor de la locura (*E.*, I, págs. 512-513) y, años después, todavía niega que el hombre sea fundamentalmente un ser racional:

El hombre, dicen, es un animal racional. No sé por qué no se ha dicho que es un animal afectivo o sentimental... Y así lo que en un filósofo nos debe importar es el hombre... Kant reconstruyó con el corazón lo que con la cabeza había abatido (*E.*, II, pág. 655).

Inútil es citar más sobre este punto. En cualquier página de Unamuno, sobre todo de 1900 en adelante, salta a la vista esta oposición de espíritu a intelecto y esta fe en los valores afectivos, irracionales. Desde estos años, otras ideas de Unamuno cambian y en apariencia se contradicen a lo largo de su obra; esta fe en el espíritu irracional del hombre es el fundamento de su vida, es la constante, el ser unamunescos que se refleja en todos sus actos y que nos lo explica todo, especialmente las contradicciones que tantos han visto cuando han intentado sistematizar su obra, sin querer ver que toda ella gira alrededor de la necesidad *sentimental* y de su producto primero: la voluntad irracional que conoce, pero no respeta, los caminos del intelecto.⁸

Pocas obras hay, viéndolo así, de mayor unidad que la de Unamuno. Todo lo que dice y hace surge de un mismo centro motor, de su necesidad irracional de subsistir en la muerte, y todo Unamuno en lucha es un constante anti-racionalismo que defiende su necesaria y volitiva actitud irracional.⁹ Porque

⁸ "...no convencidos por Hegel, seguimos creyendo que lo real, lo realmente real, es irracional", dirá en *Del sentimiento*, *E.*, II, págs. 656-657.

⁹ "No quiero morir, no quiero ni quiero quererlo", *ibid.*, págs. 695-

Unamuno, en un momento de su vida, pudo ser spenceriano y hacer alarde de lógica y de método científico para defender su posición y más tarde pudo dejar de serlo, exponiendo su nueva fe con la misma capacidad lógica. Porque Unamuno piensa muy bien y sabe emplear la lógica, y éstas no son contradicciones: estamos en un mundo de creencias que, para la expresión, se apoyan hasta cierto punto en la lógica necesaria de la palabra. Las contradicciones y los cambios son los accidentes de Unamuno, y su esencia es siempre la voluntad de afirmar apasionadamente algo que necesita, se contradiga o no con lo que ha dicho cinco años antes o una página antes: "Que nunca tu pasado sea tirano de tu porvenir".¹⁰ Voluntad y acción hacia lo irracional necesitado:

No te empeñes en regular tu acción por tu pensamiento; deja más bien que aquella te forme, informe, deforme y transforme éste (*E.*, I, pág. 225).

Con la transformación y la deformación del pensamiento a veces hasta tendremos la impresión de que desaparece la lógica expresiva, el instrumento que Unamuno bien sabe cómo utilizar. Y hasta surgirá la contradicción formal, tejida alrededor del *leit-motiv* central, en el esfuerzo por aclarar y definir con el pensamiento la realidad necesitada por el corazón. Pero no importa, Unamuno es el mismo en el río interior de su continuado esfuerzo. Así lo reconoce él mismo:

Entre todos los derechos íntimos que tenemos que conquistar... [está] el inalienable derecho a contradecirme, a ser cada día nuevo, sin dejar de ser el mismo siempre, a afirmar

696; "Se trata, como veis, de un valor afectivo, y contra los valores afectivos no valen razones", *ibid.*, pág. 664.

¹⁰ *Adentro*, *E.*, I, pág. 226. Sobre la contradicción y la consecuencia véase *Sobre la consecuencia, la sinceridad* (*E.*, I, págs. 829 y sigs.) Ahí nos habla Unamuno de una consecuencia exterior, meramente formal y de una consecuencia interna, sentimental, que es la que en verdad importa, aunque muchas veces parezca romper con la consecuencia externa.

cabeza. Por lo tanto, el problema central del Unamuno maduro, el de la imperiosa necesidad de no morirse, gira siempre alrededor del irracionalismo —defensa de los deseos del corazón— que aquí veremos. Unamuno, desde estos años, opone decididamente espíritu a intelecto, afirma el valor de la locura (*E.*, I, págs. 512-513) y, años después, todavía niega que el hombre sea fundamentalmente un ser racional:

El hombre, dicen, es un animal racional. No sé por qué no se ha dicho que es un animal afectivo o sentimental... Y así lo que en un filósofo nos debe importar es el hombre... Kant reconstruyó con el corazón lo que con la cabeza había abatido (*E.*, II, pág. 655).

Inútil es citar más sobre este punto. En cualquier página de Unamuno, sobre todo de 1900 en adelante, salta a la vista esta oposición de espíritu a intelecto y esta fe en los valores afectivos, irracionales. Desde estos años, otras ideas de Unamuno cambian y en apariencia se contradicen a lo largo de su obra; esta fe en el espíritu irracional del hombre es el fundamento de su vida, es la constante, el ser unamunescos que se refleja en todos sus actos y que nos lo explica todo, especialmente las contradicciones que tantos han visto cuando han intentado sistematizar su obra, sin querer ver que toda ella gira alrededor de la necesidad *sentimental* y de su producto primero: la voluntad irracional que conoce, pero no respeta, los caminos del intelecto.⁸

Pocas obras hay, viéndolo así, de mayor unidad que la de Unamuno. Todo lo que dice y hace surge de un mismo centro motor, de su necesidad irracional de subsistir en la muerte, y todo Unamuno en lucha es un constante anti-racionalismo que defiende su necesaria y volitiva actitud irracional.⁹ Porque

⁸ "...no convencidos por Hegel, seguimos creyendo que lo real, lo realmente real, es irracional", dirá en *Del sentimiento*, *E.*, II, págs. 656-657.

⁹ "No quiero morirme, no quiero ni quiero quererlo", *ibid.*, págs. 695-

Unamuno, en un momento de su vida, pudo ser spenceriano y hacer alarde de lógica y de método científico para defender su posición y más tarde pudo dejar de serlo, exponiendo su nueva fe con la misma capacidad lógica. Porque Unamuno piensa muy bien y sabe emplear la lógica, y éstas no son contradicciones: estamos en un mundo de creencias que, para la expresión, se apoyan hasta cierto punto en la lógica necesaria de la palabra. Las contradicciones y los cambios son los accidentes de Unamuno, y su esencia es siempre la voluntad de afirmar apasionadamente algo que necesita, se contradiga o no con lo que ha dicho cinco años antes o una página antes: "Que nunca tu pasado sea tirano de tu porvenir".¹⁰ Voluntad y acción hacia lo irracional necesitado:

No te empeñes en regular tu acción por tu pensamiento; deja más bien que aquella te forme, informe, deforme y transforme éste (*E.*, I, pág. 225).

Con la transformación y la deformación del pensamiento a veces hasta tendremos la impresión de que desaparece la lógica expresiva, el instrumento que Unamuno bien sabe cómo utilizar. Y hasta surgirá la contradicción formal, tejida alrededor del *leit-motiv* central, en el esfuerzo por aclarar y definir con el pensamiento la realidad necesitada por el corazón. Pero no importa, Unamuno es el mismo en el río interior de su continuado esfuerzo. Así lo reconoce él mismo:

Entre todos los derechos íntimos que tenemos que conquistar... [está] el inalienable derecho a contradecirme, a ser cada día nuevo, sin dejar de ser el mismo siempre, a afirmar

696; "Se trata, como veis, de un valor afectivo, y contra los valores afectivos no valen razones", *ibid.*, pág. 664.

¹⁰ ¡*Adentro!*, *E.*, I, pág. 226. Sobre la contradicción y la consecuencia véase *Sobre la consecuencia, la sinceridad* (*E.*, I, págs. 829 y sigs.) Ahí nos habla Unamuno de una consecuencia exterior, meramente formal y de una consecuencia interna, sentimental, que es la que en verdad importa, aunque muchas veces parezca romper con la consecuencia externa.

mis distintos aspectos, trabajando para que mi vida les integre (*E.*, I, pág. 235).

Y ahora Unamuno afirma el método de la pasión como antes afirmaba, por necesidad que nos ha explicado, un mundo moderno y europeizante. Toda posición cambiante de Unamuno se explica —si verdaderamente queremos explicarlo y no nos dejamos dormir por la letanía de que es contradictorio— dejando a un lado la razón, como la dejaba él, y buscando su fondo irracional de deseo de verdad y vida; dejando a un lado la razón y acercándonos al fluir de su sentimiento; porque toda nueva posición de Unamuno es una nueva y necesaria fe, producto de la necesidad del espíritu, del sentimiento, que recorre caminos diferentes de los del intelecto.

Estamos con la razón de la sinrazón, y la sinrazón puede siempre cambiar su objeto de fe partiendo de sus necesidades sentimentales. Si comprendemos esto veremos claramente la unidad total de la obra de Unamuno, y llegaremos a su teoría irracional del lenguaje que aquí nos interesa ahora.

Éste, pues, tiene que ser el punto de partida para cualquier estudio que se haga sobre Unamuno, sobre "nuestro" Unamuno: irracionalismo, tal como lo veremos en sus teorías sobre la realidad, la poesía y la lengua. Supremacía del sentimiento buscador de la fe. Negación de la razón como método gnoseológico, e incluso, en lo que toca al lenguaje, negación de la lógica en la comunicación: aquí veremos cómo para Unamuno la única manera que tiene el hombre para llegar a su prójimo es a través de la comunicación estética, que es irracional.

Cierto que Unamuno, para tragedia y gloria suya, es un gran racionalista y que por serlo no puede seguir confiadamente los dictados de su corazón: de aquí la lucha. La entraña de su filosofía. Por esto, en la madurez de su agonía, el impulso irracional de Unamuno acepta a la razón como enemiga y compañera. Los contrarios se aman y se odian porque

son inseparables en las entrañas mismas de los problemas. De donde su *paz en la guerra* y su amor por Heráclito: la realidad es contradictoria y los contrarios se confunden en el fondo mismo de las cosas. El odio une lo mismo que el amor¹¹ y el hombre se debate entre la eternidad y el tiempo.¹² Y es que

vamos a entrar... en un campo de contradicciones entre el sentimiento y el raciocinio, y teniendo que servirnos del uno y del otro (*E.*, II, pág. 770).

De la aceptación de esta complejidad nace y vive su filosofía, pues esta lucha, y no sólo uno de los factores de ella, es la vida. Es así como nos puede decir Unamuno que en el hombre verdadero el sentimiento es pensado y el pensamiento sentido.¹³

Pero, dentro de esta solución, no cabe duda que el factor fundamental para Unamuno, el que obliga a la lucha, es el sentimiento. Teología, razón, lógica, desde este punto de vista y desde esta época, serán para Unamuno símbolos de lo antivital.¹⁴ La lógica, y el pensamiento, no llevan a la vida; y Unamuno que quiere llegar a Dios, fuente de verdad y vida, rechaza la lógica, lucha contra ella, y acepta como guía único —cuyos pasos no siempre puede seguir— al sentimiento, lo espiritual inefable, el método de la pasión:

Lo que llamamos lógica es el método de la razón, el modo de buscar conclusiones que a la razón satisfagan. Así se hace

¹¹ Cf. *Sobre la soberbia*, *E.*, I, pág. 603. Idea muy de Unamuno que desarrolla en *Del sentimiento* y en *Abel Sánchez*.

¹² Dice Unamuno que, "el verdadero pecado original es la condenación de la idea al tiempo..." (*E.*, I, pág. 13). Digamos alma en lugar de "idea" y tendremos la profunda contradicción que es el hombre. Y en otra parte, dice, "Hay, o por lo menos debe haber en cada uno de nosotros, dos hombres, el temporal y el eterno" (*E.*, II, pág. 514).

¹³ Véase el primer capítulo de *Del sentimiento*.

¹⁴ *Ibid.*, *E.*, II, págs. 737-738. Dice ahí Unamuno: "la razón es enemiga de la vida... Todo lo vital es irracional, y todo lo racional es antivital, por, que la razón es esencialmente escéptica". Encontramos la misma idea en la pág. 684 y, en general, a lo largo de todo *Del sentimiento*.

la ciencia. Pero cuando ni se trata de hablar a la razón ni de satisfacerla, no hace falta la lógica. Y, por mi parte, raras veces, muy raras veces, me dirijo a la razón de los que me oyen o me leen...

Se ha dicho que el corazón tiene su lógica; pero es peligroso llamarle lógica al método del corazón; sería mejor llamarle *cardíaca*.

Y hay también el método de la pasión, que es la arbitrariedad, a la cual no hay que confundirla con el capricho, como con frecuencia ocurre. Una cosa es ser caprichoso, y otra, muy distinta, ser arbitrario.

La arbitrariedad, la afirmación cortante porque sí, porque lo quiero, porque lo necesito, la creación de nuestra verdad vital —verdad es lo que nos hace vivir— es el método de la pasión. La pasión afirma, y la prueba de su afirmación estriba en la fuerza con que es afirmada. No necesita otras pruebas. Cuando algún intelectual, algún europeo moderno, me viene con ratiocinios y argumentos en oposición a alguna de mis afirmaciones, me digo: "¡Razones, razones, y nada más que razones!" (*E.*, I, págs. 905-906).

Este es el irracionalismo y el anti-racionalismo de Unamuno en su forma más radical. Contra los "europeos modernos", desde su nueva postura, Unamuno nos ofrece esta versión de lo que Ganivet llamaba la española filosofía del "me da la gana". Pero no por capricho: me da la gana *porque lo necesito*. Irracionalismo total. Y así, de paso, logramos un atisbo de Unamuno y su símbolo principal, Don Quijote, el afirmador de Dulcinea por voluntad hija de la necesidad. Método de la pasión y de la sinrazón; método de la locura, de la poesía, en la obra y en la vida de Unamuno.

Por esto, a Unamuno hay que llegarle por el camino que él nos indica. Hay que fijar como centro unitario de todas sus teorías el sentimiento en agonía. Este es el motor, y su objeto de fe es la vida en toda su contradicción. En el fondo de todo ello encontramos la imperiosa necesidad de sobrevivir a la

muerte. Hay que saber que la meta ansiada por Unamuno es lo inefable e incomprensible buscado siempre por el camino poético de la pasión; hasta que, poco a poco, toda su filosofía, toda su erudición y sabiduría, se nos convierten en poesía y todas sus teorías son el camino para una nueva poética que lo incluye todo, puesto que su centro es el inmortal e irracional anhelo de inmortalidad. Por algo confundía él todas las formas literarias de la vida: historia es leyenda, leyenda es novela, novela es poesía; y *Del sentimiento trágico*, dice él, es una novela, y *Niebla*, dicen los críticos, es un ensayo. Y todo ello nos produce siempre la impresión irracional viva de lo poético.

Al tratar a Unamuno, pues, tenemos que fijar nuestra atención en su irracionalismo volitivo para llegar, como principio y fin, a su sentimiento. Porque, ahora, las ideas de Unamuno sobre la lengua que vamos a reparar van a ser parte de esta "poética", de su radical irracionalismo. El lenguaje va a ser ahora instrumento para expresar el sentimiento, no el pensamiento o el momento histórico-social, como en su época europeizante.

—Yo quiero hacer mi lengua y mis pensamientos y ellos quieren hacer sus pensamientos a una lengua común. Discutan con palabras.

—Todos discurrimos con ellas.

—Pero no con ellas sentimos (*E.*, I, pág. 548).

Posición poética por excelencia que él mismo aclara al decir repetidamente que toda auténtica filosofía es poesía, y lo demás es filosofera, lógica y sólo lógica. Posición poética que servirá de base a sus nuevas ideas sobre la lengua. Cuando Unamuno nos hable ahora del lenguaje, nos hablará del lenguaje sentimental, de la comunicación "estética", de la palabra como poesía.

II

LA REALIDAD Y SU CONOCIMIENTO

There are more things in heaven and earth, Horatio, than are dreamt of in your philosophy.

En estas "palabras del espiritual Hamlet al intelectual Horacio" que encabezan uno de sus ensayos fundamentales¹⁵ resume Unamuno claramente el concepto de la realidad que constituye la base de su filosofía y de su poética. Al analizar estas palabras de poeta veremos lo "real" oponiéndose, por un lado, a lo material cotidiano y, por otro, a lo racional.

Podemos interpretar estos versos de dos maneras, conservando la intención de Shakespeare en los dos casos. Si, primero, consideramos la palabra "filosofía" en su sentido general aceptado de método de conocimiento racional de la realidad, es claro que Hamlet nos dice que, además de la realidad conocida filosóficamente, racionalmente, existe, insospechada, una realidad extra-racional. Hay en el cielo y en la tierra más de lo que sospecha el pensamiento, podríamos traducir libremente; y así traduce Unamuno, por lo general, estas palabras haciendo gala de su desprecio por la filosofía en cuanto ésta deja de ser poesía. No es otra la idea que Unamuno desarrolla ampliamente en este ensayo en que constantemente aparecen en oposición Espíritu y Razón, Videncia y Lógica, Poesía y Ciencia, Locura y Cordura. De lleno en el extra-racionalismo que le es ya característico, Unamuno no duda ni por un momento de la existencia del mundo del espíritu y lo opone al del pensamiento, como buen anti-hegeliano discípulo de Hegel que

¹⁵ *Intelectualidad y espiritualidad*, E., I, pág. 501.

fué. No sólo existe la realidad impensable, sino que es la única real.

Hegel hizo célebre su aforismo de que todo lo racional es real y todo lo real racional; pero somos muchos los que, no convencidos por Hegel, seguimos creyendo que lo real, lo realmente real, es irracional; que la razón construye sobre irracionalidades (E., II, págs. 656-657).

Obsesionado siempre por su anhelo de inmortalidad, sabiendo de la existencia de esos "escondrijos y rinconadas de la vida del espíritu" (E., I, pág. 552) y buceando constantemente por la problemática cristiana, no tarda Unamuno en pasar de la "Realidad" y el "Espíritu" al problema de Dios, lo real por excelencia. Y así, nos dice, basándose en Pablo de Tarso, que Dios, como todo lo real vital, no puede ser conocido racionalmente:

Inútil querer conocer lo de Dios por razonamientos didácticos, por teología, por lógica: una teología es una contradicción última, porque riñen la "Theos" y la "logía". No sirven raciocinios para llegar a Dios (E., I, pág. 511).

No sirven raciocinios para llegar a Dios ni a ningún otro aspecto de la realidad vital. La realidad última —*intima*, según veremos— es totalmente irracional, imposible de pensar ni analizar. En uno de los pasajes más conocidos de *Del sentimiento* decía Unamuno lo siguiente sobre la inteligencia y la razón:

Es una cosa terrible la inteligencia. Tiende a la muerte como a la estabilidad la memoria. Lo vivo, lo que es absolutamente inestable, lo absolutamente individual, es, en rigor, ininteligible. La lógica tira a reducirlo todo a identidades y a géneros, a que no tenga cada representación más que un solo y mismo contenido en cualquier lugar, tiempo o relación en que se nos ocurra. Y no hay nada que sea lo mismo en dos momentos sucesivos de su ser... La identidad, que es la muerte, es la aspiración del intelecto. La mente, busca lo muerto, pues lo vivo se le escapa; quiere cuajar en témpa-

nos la corriente fugitiva, quiere fijarla... Para comprender algo, hay que matarlo, enrigidecerlo en la mente... Y es que en rigor la razón es enemiga de la vida (*E.*, II, pág. 737).

Todo lo vital es irracional y la razón es antivital. "La razón no llega al misterio. La razón es inhumana" (*E.*, I, pág. 985). Y, sin embargo, Unamuno no niega toda utilidad al intelecto; la razón es instrumento de ciencia; sin ella no existirían la química ni la física. Pero es que

Ni la química, ni la física, ni la fisiología, ni nada de eso, con ser tan grande y tan bueno y tan útil, es cosa propiamente del espíritu (*E.*, I, pág. 631).

Estas son palabras de Unamuno en 1905, en la plenitud de su irracionalismo. Y es que estas ciencias se refieren a la realidad tangible y mesurable racionalmente y Unamuno no tiene especial interés en esa realidad.

Vemos, pues, que la *realidad* no está en la órbita de lo racional; veremos que tampoco se encuentra en la de lo material tangible.

Nos lo dice claramente Unamuno en el *Prólogo* de sus *Tres novelas ejemplares y un prólogo* (Austral, págs. 12 y sigs.):

Verdad es que el llamado realismo, cosa puramente externa, aparental, cortical y anecdótica, se refiere al arte literario y no al poético creativo... ¿Cuál es la realidad íntima, realidad real, la realidad poética o creativa de un hombre?... La realidad no la constituyen las bambalinas ni las decoraciones, ni el traje, ni el paisaje, ni el mobiliario, ni las acotaciones, ni...

La realidad —lo diremos nosotros ya que Unamuno lo deja esta vez en puntos suspensivos— no es lo cotidiano tangible, lo material analizable. La realidad real, la poética (que es la que interesa más y más a Unamuno según avanza su obra), "es la íntima" (*loc. cit.*), "el momento huido que se queda pasan-

do, que pasa quedándose" (*O. C.*, IV, pág. 912). La realidad real trasciende, pues, lo material y llega a ser, como veremos más adelante, el espíritu del hombre. En otros momentos de este *Prólogo* la llama "realidad eterna" o "realidad poética" indistintamente. Es aquí donde la filosofía de Unamuno se convierte en poesía y la búsqueda de la realidad en búsqueda poética.

Esta realidad que vemos ya trascendiendo lo tangible y lo pensable, llega a ser, bajo el nombre de Dios, Eternidad o Espíritu, el interés central de la obra y la vida de Unamuno. Todo Unamuno es un constante oponer esta realidad a cualquiera de otro tipo y de su defensa de este mundo del espíritu surge su oposición a la teología, a todo tipo de racionalismo, al materialismo, a todo lo cortical,¹⁶ y es el germen de sus obras fundamentales: la *Vida de don Quijote y Sancho*, *Del sentimiento trágico*, *La agonía del cristianismo*, en las que defiende poéticamente el método poético de la pasión, de la locura, contra bachilleres, curas, ingenieros y todos los amigos del pensamiento puro, razonado y razonable.¹⁷

Tocamos aquí el fondo de la anti-materialista y anti-racionalista razón de la sinrazón de Unamuno: "ni el conocimiento sensitivo ni el racional pueden agotar el campo de lo trascendente" (*E.*, I, pág. 542). Y lo trascendente (que veremos es interior, cuestión de *intra-mundo* —*E.*, I, pág. 542—) es lo que interesa a Unamuno. La realidad es, pues, inmaterial e irracional. En la exposición de esta doctrina, Unamuno, es anti-materialista y anti-racionalista, como los filósofos intuicionistas, los místicos o los románticos.¹⁸

¹⁶ Cf. mi artículo ya citado, "Interioridad y exterioridad en Unamuno".

¹⁷ Cf. *El sepulcro de don Quijote*, en la *Vida de don Quijote y Sancho*.

¹⁸ Hay que tener siempre en cuenta —aunque en este trabajo no nos ocupemos de ello— las múltiples influencias que, filtradas a través de su originalidad, moldean el pensamiento de Unamuno. No son sólo ciertos hombres los que han influido en su vida y su obra (Hegel, Kierkegaard, William

LA POESÍA Y EL POETA

Ahora bien, si ésta es la realidad real y si es el interés del hombre —y sobre todo de Unamuno— el conocerla, ¿cómo llegar a ella? La respuesta de Unamuno es la siempre vaga de todos los irracionistas: sólo a través del espíritu se llega al reino del espíritu. Idea y palabras demasiado huidizas, pero que adquieren valor para nosotros por venir de una larga tradición filosófica y porque han sido siempre las palabras de los poetas.¹⁹ Porque cuando Unamuno nos ha dicho que la realidad espiritual es la realidad poética, nos está dando, muy conscientemente, el método de su conocimiento, el siempre vago y lleno de sugerencias método de la poesía. Sólo la poesía que para Unamuno es esencialmente irracional, puede llegar al espíritu. Sólo es dable conocer el espíritu a los poetas, a

los espirituales, los soñadores, los que llaman aquellos [los intelectuales] con desdén místicos, los que no toleran la tiranía de la ciencia ni aun de la lógica, los que creen que hay

Jame, Pascal, Spinoza, Carlyle, algunos poetas, etc.), sino, también, movimientos históricos de importancia de los cuales estos hombres son, a menudo, representativos. Nacido a los problemas del espíritu a fines del siglo XIX, han dejado su huella en Unamuno el idealismo hegeliano, la reacción anti-hegeliana, los poderosos movimientos románticos alemán e inglés y, también, el cientificismo de fin de siglo, como hemos visto en la Primera Parte de este trabajo. Como en los románticos su concepto de la realidad, anti-racionalista y anti-sensualista, y la importancia que concede a la imaginación y a la intuición es comparable a la de los filósofos intuicionistas de principios de nuestro siglo que tienen sus orígenes en la revolución romántica alemana e inglesa. Piénsese que lo fundamental de la filosofía y poesía románticas aunque llega a España a mediados de siglo (como a Portugal: recordemos a Antero de Quental y su grupo de por 1865) se sigue discutiendo apasionadamente en Madrid en los años en que se forma el Unamuno universitario. Por otro lado, es un hecho que conocía la obra de Bergson, aunque son pocas sus referencias al filósofo francés.

¹⁹ Pienso en la larga tradición occidental que empieza, tal vez, con el "demonio" de Sócrates y que, influida por corrientes orientales se refleja en Plotino y en los poetas místicos de todos los tiempos hasta llegar a nuestros días en forma de romanticismo, de "vitalismo", surrealismo, etc.

otro mundo dentro del nuestro y dormidas potencias misteriosas en el seno de nuestro espíritu, los que discurren con el corazón y aun muchos que no discurren (E., I, págs. 510-511).

Vemos claro el irracionismo: "y aun muchos que no discurren". Primero es creer por sentimiento, por necesidad y luego volitivamente²⁰ en la existencia del espíritu, y luego es lanzarse a él libres de la tiranía de la lógica. El conocimiento del espíritu sólo es dable por el camino místico, "toda ciencia trascendiendo". Unamuno siendo, como es, tan original, no deja por ello de formar parte de la importante corriente de nuestro tiempo —de cercano origen romántico— que ve la realidad con poesía y la poesía como método de conocimiento libre de toda lógica formal (aunque, como tanto se ha dicho, no libre de esa lógica subterránea formada por la evolución y lucha del sentimiento). La realidad es poética y sólo el poeta puede conocerla. Al espíritu sólo pueden llegar los espirituales y "espirituales y no intelectuales han sido los más de los grandes poetas" (E., I, pág. 511).

Hagamos memoria de cuales son siempre las autoridades de Unamuno: los Evangelios, la máxima expresión del espíritu, la máxima poesía (E., I, págs. 717 y sigs.); los filósofos agonistas, los que piensan con el corazón; y los poetas. No puede haber duda sobre la importancia que para Unamuno tiene la poesía y el lugar en que coloca a los poetas:

Lo más grande que hay entre los hombres es un poeta, un poeta lírico, es decir un verdadero poeta (E., I, pág. 678).

El poeta es el único conocedor de la realidad, el único sabio posible gracias a su método irracional: poesía, locura o pasión.

²⁰ Cf. cap. I de *Del sentimiento trágico*. Por ejemplo: "La filosofía responde a la necesidad de formarnos una concepción unitaria y total del mundo y de la vida, y como consecuencia de esa concepción, un sentimiento que engendre una actitud íntima y hasta una acción. Pero resulta que ese sentimiento, en vez de ser consecuencia de aquella concepción, es causa de ella" (E., II, pág. 654).

Unamuno lleva estas ideas al extremo al decir que "cuando en una obra de ciencia encuentres sabiduría, no te quepa duda alguna de que la dictó una pasión" (*E.*, I, pág. 419). Hasta en el campo del enemigo existe la poesía, y queda el irracionalismo como único método de conocimiento, de sabiduría.

En otro lugar, volviendo a tratar de la importancia del pensamiento (filosofía) para conocer la realidad vital, nos dice Unamuno que sólo en cuanto tenga algo de poesía puede ser la filosofía de importancia para el hombre:

El poeta es el que nos da todo un mundo personalizado, el mundo entero hecho hombre, el verbo hecho mundo; el filósofo sólo nos da algo de esto en cuanto tenga de poeta, pues fuera de ello no discurre él, sino que discurren en él sus razones, o mejor dicho, sus palabras. Un sistema filosófico si se le quita lo que tiene de poema, no es más que un desarrollo puramente verbal... (*E.*, I, pág. 502).

Si el filósofo no discurre él, sino que discurren en él sus razones, no nos interesa el filósofo ni la filosofía ésta sin poesía; porque lo que busca Unamuno es "mundo personalizado", y ésta es la realidad conocida y dada por el poeta, no por el "filósofo". Porque en Unamuno, junto a Dios o contra él, está el hombre de carne y hueso cuya capacidad afectiva y volitiva crean toda filosofía o acto de fe.

Nuestra filosofía, esto es, nuestro modo de comprender o de no comprender el mundo y la vida, brota de nuestro sentimiento respecto a la vida misma. Y ésta, como todo lo afectivo, tiene raíces subconscientes, inconscientes tal vez (*E.*, II, pág. 654).

A toda realidad mental o material se antepone, pues, la sentimental, la afirmación irracional necesaria para vivir la verdad vital. A la abstracción se opone el hombre con sus necesidades sentimentales. Y así, el "Espíritu", esa abstracción de la que venimos hablando, resulta ser el sentimiento individual; y su

conocimiento es producto de una necesidad irracional²¹ que se da por voluntad afectiva.

La filosofía es un producto humano de cada filósofo, y cada filósofo es un hombre de carne y hueso que se dirige a otros hombres de carne y hueso como él. Y haga lo que quiera, filósofa, no sólo con la razón, sino con la voluntad, con el sentimiento, con la carne y con los huesos, con el alma toda, y con todo el cuerpo. Filosofa el hombre (*E.*, II, pág. 679).

Aquí también lo irracional penetra en el campo del enemigo, del pensamiento puro que se supone que es la filosofía. Se filosofa, se piensa, con el corazón; y se sufre con la cabeza. Esta es la solución que da Unamuno a la dialéctica dramática que forma el centro de su obra y vida. Y cada vez más, la verdadera filosofía se nos acerca a la poesía: la filosofía es sabiduría en cuanto tiene algo de poesía, y tendrá algo de poesía siempre que sepamos hallar, bajo el sistema, al hombre entero capaz de pensar apasionadamente, irracionalmente.

Este hombre que filosofa con todo su cuerpo y alma, este verdadero filósofo, es el poeta, el que descubre la realidad última del mundo íntimo del espíritu, del mundo entero hecho hombre por visión no lógica de la necesidad y la voluntad. Así, entendemos estas palabras de Unamuno, hombre, escritor, poeta: "Yo no escribo para lectores, sino para hombres... si me lees para aprender algo has echado por mal camino" (*E.*, I, 664). Porque no se trata de enseñar nada. Unamuno, el poeta, el hombre que llega a la realidad "con razón, sin razón, o contra ella", no enseña nada, no presenta datos racionales de su descubrimiento. No puede enseñar nada, porque el espíritu es irracional y, por lo tanto, inefable; presenta vagamente, poéticamente, un mundo hecho sentimiento individual; pero no demuestra nunca nada para que el lector aprenda. El poeta sólo puede dar al lector una fugaz visión del alma para que, a

²¹ Cf. cap. 1 de *Del sentimiento*.

su vez, se descubra fugazmente el alma del lector. De su viaje al mundo del misterio el poeta no vuelve con datos de comprensión lógica, porque, por esencia, este mundo escapa al pensamiento, como veremos que nos dice Unamuno. "No diré lo que sentí/que me quedé no sabiendo/toda ciencia trascendiendo". No esperemos, pues, un descubrimiento matemático. Bástenos la revelación poética. El poeta no es ni más ni menos que el vidente, instrumento del misterio sentimental, el "loco" retratado por Horacio.

... viene el poeta, es decir el vidente, y no el coplero, y en prosa o verso exhala en palabras su espíritu y dice, como Calderón, que la vida es sueño, o, como Shakespeare, que estamos hechos de la madera de los sueños y rodeada nuestra pequeña vida por la muerte, y en estas palabras tenemos revelaciones sustanciales (*E.*, I, pág. 562).

Revelaciones sustanciales, no enseñanzas. Porque el decir que nuestra vida está rodeada por la muerte no puede ser una enseñanza. Lo sabemos. Nada de pedagogía. Sin embargo, el nuevo giro shakespeariano, como el de Calderón, como el de Jorge Manrique, son siempre versiones frescas, revelaciones del sentimiento del hombre, hijo siempre de una misma angustia. Revelaciones, pues. Sentimiento de un hombre que ha descubierto su espíritu, su angustia.

Su espíritu: porque el espíritu es individual para Unamuno. Lo particular es universal y Unamuno no es hegeliano en esto: siempre que habla de espíritu, habla del espíritu personal de cada hombre. Nótese —cita de la pág. 90— que al hablar de los espirituales dice que son los que creen que hay "otro mundo dentro del nuestro" y dormidas potencias dentro de nuestro espíritu, no fuera de nosotros en forma de espíritu universal hegeliano. Como para Bergson, para Unamuno la realidad poética es el espíritu o alma individual²² y su encuen-

²² Dice Bergson: "Ce que le poète chante, c'est un état d'âme qui fut

tro se logra al chapuzarse²³ el poeta en el alma propia, en la pureza original de su propio espíritu. La realidad es siempre íntima y única²⁴ como el espíritu y la voluntad de cada hombre, y su descubrimiento se lleva a cabo por el método poético individual y sentimental. La única realidad que importa es la concretísima intimidad. Recordemos el famoso grito de Unamuno: "¡Adentro!" Este meterse por las entrañas que va a caracterizar la obra de Unamuno, este egoísmo, esta búsqueda sentimental de lo particular, es, en última instancia, el único universal posible.²⁵

Hemos visto, pues, que para Unamuno la realidad es inmaterial, irracional e individual; que su conocimiento sólo es posible a través del método poético, pues sólo por el espíritu se puede llegar al espíritu. La realidad es el espíritu y el espíritu es el hombre en sus íntimos anhelos irracionales. Sólo se llega a él por la poesía. Pero, ¡ojol, aquí hay que aclarar: este "hombre" no es el de ninguna definición, no es ese "no-hombre" contra el que nos previene Unamuno en la primera página de su *Del sentimiento*; el "hombre" que lleva la realidad en sus entrañas es cada poeta (otra vez "cada uno con su cadaunismo"). La realidad que este poeta descubre son sus propios anhelos y voluntad, su propio sentimiento. "El poeta, si lo es de verdad, no da conceptos ni formas; se da a sí mismo" (*E.*, I, pág. 633). Lo individual es lo universal. Y, en última instancia, la realidad es Unamuno, su alma.

le sien et le sien seulement...". *Le Rire*, Presses Universitaires de France, París, 1949, pág. 142; cf. también págs. 132-138. Y dice Unamuno: "Yo no doy ideas, no doy conocimientos; doy pedazos de alma" (*E.*, II pág. 490) Aunque en Bergson poesía es conocimiento, no creo que esté tan lejos Unamuno del intuicionista francés, como no lo estaba de Croce.

²³ Sobre la importancia del verbo "chapuzarse" en Unamuno, cf. mi artículo ya citado "Interioridad y exterioridad en Unamuno."

²⁴ Ver también Bergson, *op. cit.*, págs. 136 y sigs. La obra de arte, como toda visión de la realidad se caracteriza por su individualidad. Cada obra de arte es un momento único del alma.

²⁵ "Lo singular no es particular, es universal" (*E.*, II, pág. 662).

III

EL PROBLEMA DE LA COMUNICACIÓN

Hasta aquí la primera parte del problema; la segunda, hacia la que apunta Unamuno al decirnos que el poeta es el que nos da revelaciones sustanciales, es de tanta importancia como la del conocimiento de la realidad: poesía es, sí, descubrimiento, pero descubrimiento es comunicación. Sólo es poeta el que comunica. Y el que nos dice que conoce la realidad pero que no puede ofrecérsela, nos engaña. Poesía es comunicación.

Y volvemos a la teoría del lenguaje que vimos en la Primera Parte de este trabajo: lenguaje —poesía descubridora y creadora de lenguaje— es comunicación. Sólo que si antes el lenguaje era, en la preocupación nacional y racionalista de Unamuno, para comunicar lo pensado y la realidad histórica ambiente, lo social, ahora debe servir para comunicar lo sentido, lo poético, la realidad individual íntima. Desaparece el problema de comunicar lo pensado y lo ajeno al hombre mismo —que, al fin, siempre viene dado en palabras— y surge el más grave problema de la comunicación de lo sentido inefablemente en lo más recóndito de la intimidad concreta del alma personal. Porque, si es cierto que, como dice el personaje de un diálogo de Unamuno, “todos pensamos con palabras”, es también cierto, como le contesta su antagonista, que “no con ellas sentimos” (*E.*, I, pág. 548). Y así, llegamos al problema doble, aunque único en su fondo, de la comunicación del poeta consigo mismo y con el prójimo.

Ocurre que allá, en algún fondo, se entrelazan misteriosamente el sentimiento y el pensamiento, el pensamiento y la palabra, el sentimiento y la palabra, y se van engendrando

el uno del otro en cadena circular.²⁶ Y así, aunque “no con ellas sentimos”, en cuanto surge el sentimiento más íntimo, surge ya envuelto en palabras; palabras que, como la razón, como todo lo racional, son producto de la comunidad: “el lenguaje es, como el hombre mismo en cuanto hombre, de origen social.”²⁷ Con lo descubierto surge una expresión; surge, como ayuda y como barrera, la presencia de un lenguaje ya dado. Como ayuda porque es el instrumento necesario y útil (útil como la razón y la ciencia son útiles: para lo ajeno a lo más íntimo del alma), un instrumento capaz, además, de engendrar nuevo pensamiento y sentimiento,²⁸ como barrera porque si el lenguaje es social, como la razón, al apresar mata; es un “barro” estorbo para el poeta quien, según veremos, tendrá que servirse de él pero deshaciéndolo y rehaciéndolo a base de imaginación²⁹ hasta crearse su propia expresión. Porque la realidad es única en su intimidad, y el lenguaje, para bien y para mal, es común a realidades sociales ajenas a las vivencias más personales de cada hombre.

Para expresar un sentimiento o un pensamiento que nos brota desde las raíces del alma, tenemos que expresarlo con el lenguaje del mundo, revistiéndolo del follaje del mundo, tomando del mundo, de la sociedad que nos rodea, los elementos que dan consistencia, cuerpo y verdura a ese follaje, lo mismo que la planta toma del aire los elementos con que reviste

²⁶ Véase, primero, “el pensamiento depende del lenguaje, puesto que con palabras se piensa” (*E.*, II, pág. 500) y ténganse en cuenta estos versos: “La canción vuela en busca de unas alas / que en el aire y el vuelo le sostengan, / alma sin cuerpo que suspira ansiosa / y se incorpora en carne de la letra. / Y la letra a su vez nace del vuelo / de la canción a la que ansiosa espera...” (del *Cancionero*, todavía inédito. Poema publicado en *Buenos Aires Literaria*, 3 de diciembre de 1952, pág. 25).

²⁷ Prólogo a la traducción de la *Estética* de Croce, segunda ed., Madrid, 1926, pág. 13. La misma idea se repite en muchos de sus ensayos.

²⁸ Cf. el mismo poema citado arriba y sus comentarios a la idea de la “rima generatrice” de Carducci en *E.*, II, pág. 466.

²⁹ Cf. más adelante en este trabajo.

su follaje. Pero la fuente interna, la sustancia íntima e invisible, le viene de las raíces.

El lenguaje de que me sirvo para vestir mis sentimientos y mis ideas es el lenguaje de la sociedad en que vivo, es el lenguaje de aquellos a quienes me dirijo; las imágenes mismas, los conceptos en que vierto su savia, son las imágenes y los conceptos de los que me oyen; pero la savia, esa savia vivificante que desde las raíces sube a mis frutos, esa savia que no se ve, ésa es mía (*E.*, I, págs. 817-818).

Lo terrible es que sólo es verdaderamente "lógico y transmisible" lo racional (*E.*, II, pág. 297), y lo que importa, lo íntimo y sentimental, la savia que no se ve, no se comunica nunca totalmente: "las cosas de experiencia personal e íntima no se transmiten de un hombre a otro hombre" (*E.*, II, pág. 420).

¡Miserable menester el de escribir! ¡Lastimoso apremio el de tener que hablar! Entre dos que hablan, media el lenguaje, media el mundo, media lo que no es ni uno ni otro de los interlocutores, y ese intruso los envuelve, y a la vez que los comunica los separa (*E.*, I, pág. 506).

Lo que verdaderamente merece ser comunicado, la savia profunda del sentimiento de cada hombre —germen de poesía— no se comunica nunca totalmente, porque "lo absolutamente individual y concreto, lo vivo, es indefinible",³⁰ y sólo lo definible, lo lógico, lo "sofocado al peso de categorías" (*E.*, I, pág. 62) es transmisible.

"No, no comunica uno lo que quería comunicar... La carne de que se reviste el lenguaje es comunal y externa", piensa un personaje de Unamuno (*E.*, I, pág. 503). Y parece que en estas quejas oímos la voz de los poetas de siempre, místicos o románticos sobre todo; oímos a Bécquer deseando un lenguaje que fuese de "suspiros y risas, colores y notas" para poder expresar su "Himno gigante y extraño". Porque si bien es cierto que la

³⁰ Prólogo a la *Estética* de Croce, *op. cit.*, pág. 11.

revelación se nos da, por fuerza, en palabras, también es cierto que tenemos que luchar contra ellas, pues todas llevan en sí significados adquiridos: fórmulas que destruyen la unicidad del momento poético. La lengua es, sí, geometría de nuestra vida práctica —social, histórica, racional— y la realidad es la experiencia íntima única que no puede ser expresada en fórmulas. No existen símbolos prefabricados para cada momento del alma. "Entre los labios y la voz algo se va muriendo", dice Neruda; "habla el alma, ay, y ya no es el alma", decía Schiller. Y dice Unamuno, entroncando aquí con una fuerte tradición: "el secreto, el verdadero secreto es inefable, y en cuanto lo revestimos de lenguaje, no es que deje de ser secreto, sino que lo es más aún que antes" (*E.*, I, pág. 825). Filólogo, poeta, buscador de la intimidad del alma ("¿cómo te explicas tantas misteriosas voces de silencio que nos vienen de debajo del alma, de más allá de sus raíces?" —*E.*, I, pág. 824—), Unamuno se desesperaba con el problema.

Los hombres somos impenetrables. Los espíritus, como los cuerpos sólidos, no pueden comunicarse sino por sus sobrehaces en toque y no penetrando unos en otros y menos fundiéndose... los espíritus me parecen dermatoesqueléticos, como crustáceos, con hueso fuera y la carne dentro (*E.*, I, pág. 681).

Unamuno, que, como veremos más adelante, llegará incluso a elaborar una mística de la comunión en el silencio, estuvo siempre obsesionado por esta verdad angustiosa. Ya en una carta de 1898 se quejaba de que los espíritus no pudiesen penetrar unos en otros: "¿Por qué no habíamos de entendernos directamente las almas, en íntimo toque, sin necesidad de signos?" Y es que a Unamuno, poeta, le bullían "en la cabeza mil cosas inefables, música pura, pero música silenciosa... Apenas despierto se me desvanecen los ensueños más hermosos y creo que la divina sabiduría está tan dentro de nosotros, que jamás llegaremos a ello" (Benítez, *op. cit.*, pág. 279). Tenemos

aquí el doble aspecto de la comunicación con el prójimo y con uno mismo. Y queda el problema: el hombre es crustáceo, la divina sabiduría —poesía— está tan dentro de nosotros que jamás llegaremos a ello y, sin embargo, el poeta, el que nos da revelaciones sustanciales, pretende llegar a este fondo inefable que es, en última instancia, el único que interesa. ¿Cómo llegar a ello?

Desde luego, Unamuno ya nos ha dicho *quién* es el indicado para romper la barrera entre el hombre y su alma, entre hombre y hombre. El poeta es quien puede llegar a sí mismo y al prójimo, porque "el poeta es aquel a quien se le sale la carne de la costra, a quien le rezuma el alma" (*E.*, I, pág. 681). La realidad es poesía, el instrumento es el poeta y la comunicación sólo es posible por el método poético. Se trata de la expresión de lo sentido, no de lo pensado.

...aunque intelectualmente veamos lo mismo el mundo los que dicen que nada hay de nuevo en él y los que decimos que todo es nuevo en él, lo sentimos de muy distinta manera. Si me pongo a disertar acerca de los conceptos de sustancia y accidente, y de número y fenómeno, y de existencia y apariencia con uno de los de "vanidad de vanidades", llegaremos a ponernos racionalmente de acuerdo; y, sin embargo, yo sentiré la sustancialidad de mi existencia y él la accidentalidad de su apariencia. Llegaremos a hablar el mismo lenguaje, porque éste no es ni suyo ni mío; nos entenderemos, pero no comulgaremos en un mismo sentimiento. Puedes darme el tono y la intensidad con que en ti vibra el mundo, la nota que en tu corazón resuena; pero no puedes darme el timbre con que los recibes, que es tu propio timbre. Y si me lo transmites es por emoción estética, es por obra de arte (*E.*, I, págs. 560-561).

Y es que estamos más allá —más adentro— de la razón y la materia. Estamos en el sentimiento individual y en la unicidad

de la realidad siempre nueva para cada hombre. Así, aunque la intimidad es en verdad intrasmisible, se puede establecer un vago contacto con ella a través de la poesía. La poesía no es sólo el camino hacia la realidad, sino la única posibilidad de comunicación "substancial". "¿Quién nos ha dicho que no hay más medio que la razón para comunicarnos con la realidad?" (*E.*, I, pág. 377), preguntaba Unamuno ya en 1902. Años más tarde, cuando Unamuno diga que la realidad es la íntima e irracional de cada individuo, que el hombre es algo más que un animal racional, y que la razón es cortical y anti-vital, tendremos ya un cuadro completo en el que encaja esta teoría de la comunicación poético-sentimental. Aquí, como en todo lo que es central en la obra de Unamuno, lo sentimental se opone a lo racional formal, a la filosofía en cuanto ésta carezca de elementos poéticos. Y el filósofo, si no tiene algo de poeta, no llega nunca a la profundidad del alma.

El filósofo no hace sino sacar del lenguaje lo que el pueblo todo había metido en él durante siglos... pero el filósofo no da el grito con que se pronuncian las palabras, ni el gesto que las acompaña... Ni puede el filósofo expresar lo que hay en mí cuando al abrazar con los brazos del espíritu a mi propio espíritu, siento en silencio más de lo que expreso con palabras, algo que puede expresarse vagamente exclamando: ¡Alma mía! (*E.*, I, pág. 562).

Se trata, pues, de vivencias, y para llegar a ellas y comunicarlas todo método racional es impotente. A la comunicación con uno mismo y con el prójimo sólo puede llegarse vagamente, poéticamente. Del silencio del contacto con la realidad a su comunicación media un abismo que únicamente, y esto sólo en parte, puede salvar la expresión estética. Así, el hombre tiene dos alternativas: o silencio o expresión poética.³¹ Nunca

³¹ Véase la idea de Unamuno sobre el silencio en *E.*, I, pág. 507, y más adelante en este trabajo.

raciocinios. Dice Unamuno de sus propias poesías: "Esos salmos de mis *Poesías*, con otras varias composiciones que allí hay, son mi religión, y mi religión cantada y no expuesta lógica y razonadamente" (*E.*, II, pág. 300).

Es así como la poesía llega a ocupar el primer plano en la obra de Unamuno. Toda su obra gira alrededor de este tema poético de la realidad interior, realidad en última instancia inefable. Realidad y poesía se confunden en el fondo irracional de las necesidades sentimentales de Unamuno. De aquí su constante preocupación por la lengua, por la expresión, por lo que sea poesía y por las relaciones de ésta con el pensamiento racional.

IV

TEORÍA POÉTICO-AGÓNICA DEL LENGUAJE

Volvamos al punto de partida. Estamos con la poesía y con una teoría poética del lenguaje. Se trata de comunicar el sentimiento, la realidad poética siempre individual, "la idealidad de lo real concreto" (*E.*, I, pág. 62). Recogeremos el hilo donde lo dejamos al final de la Primera Parte de este trabajo: en el cadaunismo, producto de las necesidades sentimentales de cada individuo.

Nos ha dicho Unamuno que el poeta es el que logra la comunicación, y ahora, al decirnos cómo la logra, es consistente consigo mismo. Si la razón es un estorbo, un instrumento de juego inútil para poder "hablar" ese sentimiento que late debajo de las palabras, Unamuno predicará —y practicará—, como todo poeta en acto de creación personal de lenguaje, la destrucción de la lógica acumulada por las palabras. Si la realidad es íntima y única a cada momento, cada cual deberá hacerse su propia lengua a cada paso. Como todo artista original al que se le da un caudal hecho de métodos de expresión y comunicación —y como rebelde hastiado de la España y la lengua española de fin de siglo— Unamuno predicará la destrucción de la lógica del lenguaje tradicional para llegar a la lógica propia del sentimiento fluyente. Repitamos unas palabras suyas:

—Yo quiero hacer mi lengua y mis pensamientos y ellos quieren hacer sus pensamientos a una lengua común. Discurren con palabras.

—Todos discurremos con ellas.

—Pero no con ellas sentimos (*E.*, I, pág. 548).

Lo filosófico-poético es sentimiento y su expresión requiere en cada hombre un lenguaje propio. La verdadera realidad, la ín-

tima, es irracional y tiene sus propios métodos de asociación que se van creando en cada hombre; y que al irse creando traen, a su vez, ciertas posibilidades de irracionalidad al lenguaje. "Y este lazo de asociación... introduce un elemento de azar, de capricho, que Novalis estimaba tan esencial a la poesía. Porque si la poesía no nos liberta de la lógica, maldito para lo que sirve" (E, II, pág. 466).

Esta liberación de la lógica que es la poesía tendrá por fuerza que reflejarse en el lenguaje-creación que aquí va a oponer Unamuno a la lengua racional-social.

IMAGINACIÓN. METÁFORA Y PARADOJA

Ahora bien, ¿cuál es este lenguaje poético, irracional, individual, que permite la verdadera comunicación, por vaga que ésta sea?

La respuesta de Unamuno es demasiado general: el lenguaje poético será "el mismo de todos los días", pero usado con imaginación (E., I, pág. 725). Ampliando la idea vemos que la imaginación, a la que tanta beligerancia atribuye Unamuno (cf. E., I, págs. 507-508), es en realidad lo mismo que la intuición del "vidente". Es el elemento peculiar que permite al poeta las intuiciones de una realidad trascendental que tiene su asiento en el fondo de lo real tangible y pensable. Cuando la imaginación tropieza con la lengua se expresa en transformaciones metafóricas de lo cotidiano racional. Transformaciones que no cambian, sino que dan forma a la realidad, que la hacen nueva en cada momento de visión poética. Si cada situación es única, cada objeto se crea nuevo a cada instante gracias a la magia del lenguaje metafórico que la imaginación va creando adecuado a cada momento. Unamuno cree que ya de por sí todo lenguaje es metáfora,³² pero lo es mucho más en el caso

³² "La palabra es siempre metáfora y siempre símbolo", dice en el

de la creación poética. Así, la imaginación trabaja —con los elementos que veremos: metáfora, paradoja, etc.— creando realidad, descubriéndola nueva a cada paso.

Ante lo inefable de la realidad "para cuya expresión no se ha hecho el lenguaje" —esto es, el lenguaje social, corteza muerta— sólo queda hablar en metáforas (E., I, pág. 544). La metáfora encierra la posibilidad de revelación, nos abre los ojos a la realidad con relaciones insospechadas.

Doy por una metáfora todos los silogismos con sus *ergos* correspondientes, que se pueden garrapiñar en la garrafa de la escolástica; la metáfora me enseña más y, sobre todo, encuentro calor debajo de ella, pues la imaginación sólo a fuego trabaja. La falta, que no la sobra de imaginación es lo que tan incapaces nos hace para la ciencia; no sabemos ver...³³

"Calor", "alumbrar", "ver"; se trata, pues, de romper —a fuego— la frialdad del esquema lógico del lenguaje y se trata de las "revelaciones sustanciales" de que nos hablaba Unamuno antes, cuando llamaba al poeta vidente. La metáfora es, en efecto, un instrumento de revelación. Recordemos que para Unamuno el modelo de expresión poética es el Evangelio; veamos lo que nos dice de su estructura imaginativa:

La metáfora, la parábola y la paradoja son los elementos didácticos de las enseñanzas orales del divino maestro (E., I, pág. 719).

Cuando habla de lo que no es poesía, dice Unamuno con desprecio: "Ni una metáfora, ni una parábola, ni una sola gota de poesía" (*ibid.*, pág. 718). Porque el problema de la expresión poética es el de purificar la palabra, lavarla de su lastre de significados adquiridos y presentarla pura, original siem-

prólogo ya citado a la *Estética* de Croce, pág. 17. Y en otra parte (E., I, pág. 538): "Las más de las palabras son metáforas comprimidas a presión de siglos...".

³³ *Por tierras de España y Portugal*, 1930, pág. 244.

pre en su valor de expresión personal. Estas transformaciones imaginativas pueden realizar el milagro de descubrir y comunicar el sentimiento, raíz del espíritu.

En este deshacer la realidad dada para presentarla nueva siempre a través de nuevas asociaciones o relaciones entre realidades antes no relacionadas, la paradoja juega un papel paralelo al de la metáfora: las paradojas (como los juegos de palabras) rompen las asociaciones pre-ordenadas de pensamiento y lenguaje para llegar a la unicidad de lo expresado; obligan al lector a pararse y pensar y lo empujan hacia las asociaciones personales del poeta, a su realidad que pugna por salir a la luz. Dice Unamuno comentando su *San Manuel Bueno, mártir*:

¡Conceptismo! He de confesar, ¡por Quevedo!, que en esta novelita he procurado contar las cosas a la pata la llana, pero no he podido esquivar ciertos conceptos y hasta juegos de palabras con que distraer unas veces y atraer otras la atención del lector...³⁴

"Distraer", "atraer"; sobre todo "atraer". Si bien es cierto que Unamuno a veces juega con las palabras, también es cierto que, generalmente, cuando emplea y defiende la paradoja —como cuando hace etimologías o busca por dentro de lo olvidado de puro sabido— lo hace para atraer la atención del lector —después de haber atraído la suya propia— hacia lo que él quiere decir. Se trata siempre en Unamuno de "desentrañar la realidad", de ir más adentro de los moldes creados por tanta costumbre de asociación mecánica de palabras, ideas y sentimientos. El desentrañar la realidad es buscar lo *mío* por dentro de lo rutinario social y lógico, por debajo de todo lo que resbala sobre el letargo de la costumbre aceptada sin inquietud de búsqueda. "La paradoja suele ser el modo más eficaz de transmitir la verdad a los torpes y a los distraídos" (*E.*, I,

³⁴ *San Manuel Bueno, mártir*, prólogo, 1933, págs. 24-25.

pág. 836). Y a los dogmáticos que todo lo dan y reciben sin preguntar, añadiremos nosotros. La paradoja, pues, rompe moldes y, por ello, descubre realidades o llama la atención sobre realidades olvidadas de puro sabidas. Instrumento de descubrimiento y de comunicación, pues. Y, en el caso de Unamuno, arma eficaz para sacar a la sociedad española o al hombre particular del marasmo de la tradición y la costumbre.³⁵

UNCIÓN Y RITMO

Junto con el factor imaginación, aparece en Unamuno la idea de "unción" que inmediatamente se une a la teoría del ritmo.³⁶ La unción parece ser el desnudo del alma, del corazón que dice en este caso Unamuno. Ni más ni menos que lo que llamamos sinceridad. Pero, también en el concepto de unción hay algo de goce en el valor de la palabra y en su sonido. Nos damos cuenta de esto cuando en un mismo párrafo funde Unamuno los dos conceptos, unción y ritmo. Hablando del poeta, del dueño de la palabra, dice:

Las palabras no son sagradas, no son puras, no son melodiosas, mientras no hayan pasado por el ritmo; palabra que no haya sido engarzada alguna vez con otras, en poesía, no es palabra de ley, de unción (*E.*, I, pág. 725).

³⁵ Más sobre esto en la sección de este trabajo, "La función del escritor". Véase su ensayo *A mis lectores* (*E.*, II, pág. 487 y sigs.), en el que Unamuno se califica a sí mismo como escritor "despertador" por paradójico. Ahí repite su idea de que los escritores paradójicos son los que rompen las asociaciones de la costumbre (*E.*, II, pág. 489).

³⁶ *Poesía y oratoria* (*E.*, I, págs. 721-726). Sería interesante comparar las ideas que expone Unamuno en este ensayo con las del poeta Maragall sobre el mismo tema. El parecido es extraordinario y, sin duda, Maragall, al que tanto admiraba Unamuno y al que tradujo con devoción, influyó mucho en estas ideas suyas sobre la poesía y la palabra. O tal vez los dos eran hijos del mismo romanticismo y por ello coincidían en su comprensión de la poesía.

No es Unamuno ni el primero ni el último que cree que el ritmo ayuda al milagro de la expresión. Veamos lo que dice sobre el verso y el ritmo en una hermosa imagen:

Y es así como el biello aventando la parva hace que el aire del cielo depure el grano, llevándose el tamo y cae el dorado trigo que ha de hacerse pan, así el verso, aventando el lenguaje, hace que se vaya el tamo de la palabra, que no resiste al ritmo, y quede el trigo dorado de ella (*loc. cit.*).

Pero no nos engañemos: no se trata aquí del ritmo y de la musicalidad superficiales. No habla Unamuno de la sonoridad "zorrillesca", tan despreciada por todos los del 98.³⁷ Se refiere a la "música interior, no al sonsonete y mayor o menor cadenciosidad del lenguaje" (*E.*, I, pág. 667-68), porque "algo que no es música es la poesía" (*E.*, II, pág. LVII y sigs.). Música cortical, se entiende. Lo que Unamuno nos diga de la verdadera musicalidad y del ritmo no tendrá nunca nada que ver con la "acústica" (*E.*, II, pág. 300) que tanto despreciaba y a la que tan violentamente desafió algunas veces en su propia poesía.

Pero, sobre esto, veremos más cuando hablemos del antiesteticismo de Unamuno.

SOLEDAD. DIÁLOGO. MONÓLOGO. EL GRITO

La imaginación, la metáfora, la unción, son los instrumentos de trabajo del poeta. Y el poeta tiene también un lugar de trabajo, un sitio en el cual va descubriendo la poesía en su sen-

³⁷ Como reacción característica de los del 98 contra la poesía zorrillesca (poesía de mera fórmula sonora) tenemos las ideas de Ganivet sobre el arte de "empuje" y "fuerza". Cf. sus *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1943, II, págs. 894-895 y 920-922. Cf. el artículo de Constantino Lascais Comneno, "Las ideas estéticas de Ángel Ganivet" en *Revista de Ideas Estéticas*, núm. 33, t. IX, 1951. Se podrían también encontrar ataques a la poesía de Zorrilla en Baroja, Machado y a lo largo de toda la obra de Unamuno, por ejemplo, en *Recuerdos de niñez y mocedad*.

timiento y en la comunión y diálogo silencioso con Dios y con los hombres: su soledad.³⁸

En la soledad tropieza el hombre, hasta donde esto sea posible, consigo mismo.³⁹ En ella destruye su accidente y se encuentra, a cara a cara, con su conciencia. En su soledad, en silencio, *Unamuno* se encuentra con su conciencia y la nota pensando y sintiendo. La nota conociendo y, lo que es más, queriendo conocer. Queriendo conocer por necesidad irracional. Y surge el choque, el deseo —que será hambre de inmortalidad— del hombre *entero* (corazón y cabeza) que se encara con los límites que le impone la razón; y nace, allí en el fondo solitario de Unamuno, la agonía. Nace la lucha entre los dos elementos que se encuentran frente a frente y llegan a entrecruzarse; el altercado, la polémica entre el corazón y la

³⁸ Cf. *Soledad*, *E.*, I, págs. 673 y sigs. Véase la nota siguiente en que comentamos las ideas de Unamuno sobre la "comunión" en el silencio y la soledad.

³⁹ Y no sólo tropieza consigo mismo: la soledad y el silencio permiten la comunicación ("comunión") entre los hombres que la sociedad y las palabras impiden lograr totalmente. Dice Unamuno en *Soledad*: "Me has oído mil veces decir que los más de los espíritus me parecen dermatosesqueléticos, como crustáceos, con el hueso fuera y la carne dentro" (*E.*, I, pág. 681), pues bien, "sólo la soledad nos derrite esa capa de pudor que nos aísla a los unos de los otros; sólo en la soledad nos encontramos; y al encontrarnos encontramos en nosotros a todos nuestros hermanos en soledad. Créeme que la soledad nos une tanto como la sociedad nos separa... Sólo en la soledad, rota por ella la espesa costra del pudor que nos separa a los unos de los otros y de Dios a todos, no tenemos secretos para Dios; sólo en la soledad alzamos nuestro Corazón al Corazón del Universo" (*ibid.*, pág. 674). Ésta es la mística de la comunidad espiritual en Unamuno así como la intrahistoria era su mística del alma de las cosas y del tiempo, de la eternidad; frente a la corticalidad de los sucesos, la interioridad de los hechos; y frente al bullicio del mundo y del lenguaje que acentúa la separación entre los hombres, el silencio de la soledad que nos une: "los hombres sólo se sienten de veras hermanos cuando se oyen unos a otros en el silencio de las cosas a través de la soledad" (*ibid.*, pág. 664). Nada más sobre este aspecto de las ideas de Unamuno sobre la soledad y el silencio que se desvían un tanto de lo que en este trabajo buscamos: sus ideas sobre lengua y poesía como instrumentos de comunicación no silenciosa.

cabeza, el drama de Unamuno; y surge de ello la primera forma del meditar —sufrir— solitario: el diálogo entre los contrarios. "Cuando el hombre se cree solo, conversa en voz alta, dialoga... Nuestra conversación interior es un diálogo" (*E.*, II, pág. 469). Así, en la mismidad del alma, nace la realidad agónica y surge el lenguaje en su forma dramática.

Unamuno se abandona a esta dramática del corazón y la cabeza,⁴⁰ a este diálogo de contrarios, hasta que poco a poco, saliendo de la soledad hacia la comunicación con el prójimo, va llegando a la síntesis de su palabra de profeta. Como Unamuno, todos los poetas, todos los "grandes solitarios". El antagonista y el agonista ceden paso al protagonista y el diálogo interior se produce en monólogo hacia el prójimo, en monodialogo, como Unamuno lo llamó alguna vez.⁴¹ El hombre dialoga en su intimidad y con el prójimo monologa. Lo que llamamos monólogo es ya palabra hacia fuera. Los dos contrarios —dos por lo menos— que todos llevamos dentro,⁴² no

⁴⁰ "Sólo vivimos de contradicciones y por ellas; como que la vida es tragedia, y la tragedia es perpetua lucha, sin victoria ni esperanza de ella; es contradicción" (*E.*, II, pág. 664). Y, desde luego, la forma de expresión de la tragedia es el diálogo.

⁴¹ Así, entendemos estas palabras de Unamuno: "¿Monólogos? Así han dado en decir mis... los llamaré críticos, que no escribo sino monólogos. Acaso podría llamarlos monodialogos; pero será mejor autodiálogos, o sea, diálogos consigo mismo. Y un autodiálogo no es un monólogo. El que dialoga, el que conversa consigo mismo repartiéndose en dos, en tres o en más, o en todo un pueblo, no monologa. Los dogmáticos son los que monologan y hasta cuando parecen dialogar, como los catecismos, por preguntas y respuestas" (*E.*, I, pág. 930). El diálogo, pues, es interior y surge en forma de aparente monólogo que, tan cierto es que nace como un producto de un diálogo no dogmático, muchas veces en la obra de Unamuno toma la forma externa de un diálogo. Hay muchos ensayos de Unamuno que no son más que autodiálogos en los que dos personajes que hablan no están nunca de acuerdo.

⁴² "Llevo dentro de mí dos hombres, uno activo y otro contemplativo...," dijo alguna vez Unamuno (cf. *E.*, I, pág. 462) y el artículo de Sánchez Barbudo "El misterio de la personalidad en Unamuno", en *RUBA*, VII, I, págs. 213-214, nota 10).

tienen paz, sino guerra, allá en el fondo del alma atormentada. Pero cuando el hombre habla con el prójimo, habla con su verdad resuelta de ese momento,⁴³ o habla con su problema: monologa. En verdad, el diálogo no existe más que en el fondo de cada uno.

¿Para qué dialogar con los demás? Casi todos los que pasan por diálogos, cuando son vivos, y nos dejan algún recuerdo imperecedero, no son sino monólogos entreverados: interrumpes de cuando en cuando tu monólogo para que tu interlocutor reanude el suyo; cuando él de vez en cuando interrumpe el suyo, reanudas el tuyo tú. Así es y así debe ser (*E.*, I, pág. 675).

"Así debe ser": es que venimos hablando de la verdadera exploración por el alma propia y de la entrega sincera de ésta al prójimo. El monólogo solitario, producto de la agonía dialogada interior, es la intimidad echada hacia fuera para romper la corteza de la costumbre social que separa a los hombres. "El poeta es aquel a quien le rezuma el alma", decía Unamuno; este rezumar del alma individual —monólogo lírico, solitario— invita a las otras almas a la confesión lírica con la cual queda la intimidad al desnudo y se rompe toda corteza. Cuando pretendemos *dialogar* hacia fuera "la sociedad nos impone silencio y una conversación ficticia... la verdadera conversación es la que sostenemos en nuestro interior" (*E.*, II, pág. 469). "No hay más diálogo verdadero que el que entablas contigo mismo, y este diálogo sólo puedes entablarlo estando a solas" (*E.*, I, pág. 674). Hacia fuera, todo es monólogo. Y "así debe ser" porque el monólogo es un rezumar del alma, única manera de lograr la comunicación, como ya nos ha dicho antes Unamuno.

⁴³ Verdad ésta que como resultado de un futuro autodiálogo, puede cambiar sin menoscabo de la continuidad interna y sentimental del pensamiento de Unamuno. Recordar lo que hemos dicho sobre la "consecuencia" en Unamuno.

Y es que en el fondo, el problema de la comunicación es el de la correspondencia entre el mundo de dentro y el mundo de fuera; por dentro la realidad inefable y real, por fuera, la apariencia de esta realidad, siempre encerrada en moldes. Y así como para lograr el lenguaje poético, el único que comunica algo auténtico y personal, hay que intentar la destrucción del lenguaje comunal y racional, para que salga a la superficie la realidad interior, la unicidad dramática de cada momento del alma, para que el hombre se comunique con sus prójimos en el mundo de fuera, el diálogo social estorba: tiene el hombre que sacar al mundo de fuera su dentro personal, el monólogo de su alma desnuda. Y tiene que sacarlo fuera desafiante, para romper cortezas y costumbre y que el prójimo, con el ejemplo, se atreva también a desnudar su alma.

La dificultad de comunicación, de "comunidad", es la de que lo interno aparezca en toda su pureza; la dificultad está en decir y enseñar lo de dentro por entre los moldes de fuera, en sacar al mundo de lo fenoménico accidental la intimidad de lo numérico eterno de cada alma.⁴⁴ Así como se logra la total personalidad —si es que alguna vez se logra— cuando mi apariencia corresponde a mi esencia (cf. S. Barbudo, *op. cit.*), se logrará la comunicación y comunidad entre los hombres cuando rompiendo con el pudor de las costumbres impuestas por la sociedad y por la lógica, cada hombre enseñe "cínicamente" lo que es por dentro. Cuando cada hombre lance sin piedad a sus prójimos su monólogo, producto de su diálogo interior.

Leamos unas líneas en que Unamuno, partiendo, claro, de sí mismo, como siempre, analiza esto del pudor, del cinismo y de la comunidad entre los hombres.

⁴⁴ Cf. *E.*, I, pág. 505 y sigs. Sobre las palabras "numérico" y "fenoménico" en Unamuno cf. mi artículo ya citado de *NRFH*.

Algunos me echan en cara que como me confío al primero que llega, y tengo con cualquiera confianzas, resulta que a todos los hago iguales y no distingo entre amigos y no amigos. No, todos son para mí hermanos, y creo que todo hermano es digno de nuestras confianzas... Pero ellos, los muy crustáceos, no se confían a nadie... Y esto lo veo muy bien en esta ciudad en que vivo, y donde se gastan los más espesos y más duros caparazones que he conocido en mi vida... Le estás tratando a uno años enteros, y no sabes si ha llorado alguna vez en su vida... Y aquí tienes lo que significa el valor del ejemplo. Yo no me siento con fuerzas para coger a cada uno de mis prójimos, levantarlos en vilo y arrojarlos al otro lado del río, sino que espero que al verme saltarlo se digan: "Cuando él, que no es, como nosotros, más que un hombre, lo salta, bien puedo saltarlo también yo", y lo salten. Y éste es el valor de los grandes solitarios: y es que enseñan a los demás hombres el valor de la soledad... El solitario, lejos de desdeñar a los demás hombres, parece que les está diciendo: "¡Sed hombres!" El que insulta a una muchedumbre suele estar muy de ordinario rindiendo homenaje a cada uno de los que la componen... Hace ya mucho tiempo que me está dando vueltas en la cabeza la idea de que el principio de la nueva edad, de la edad del espíritu... será la muerte del pudor y el entronizamiento de eso que llamamos hoy cinismo. La gran institución social de aquí... época será la de la confesión pública, y entonces no habrá secretos (*E.*, I, págs. 686-688).

"No habrá secretos": se logrará la comunicación, la comunidad, cuando, según este ensueño, cada hombre se convierta en poeta. El poeta es aquel que da a la vida pública los monólogos surgidos del diálogo de su alma. El que canta sus alegrías y sus ayes sin pudor, con la esperanza de que al verlo así, palpitando y confesando su verdad íntima, los demás hombres saquen también sus almas a la luz hasta lograr que lo externo corresponda exactamente a su interioridad. Todo hombre que haga esto será en algo como el poeta. Y el poeta que desde su soledad

dad y silencio sale a desafiar al mundo con su monólogo es el modelo para los hombres.⁴⁵

Por ello Unamuno no resiste "oír a un hombre hablando con otro" (*E.*, I, pág. 677) y quisiera, más bien, "oír sus ayes eternos", sus "ayes silenciosos" (*loc. cit.*), y entrar con él en monólogos entreverados para, así, sentir su fondo, comulgar con él. Se trata de llegar desde las profundidades de un alma hasta el fondo de otra.

Y como en Unamuno este monólogo es la síntesis de una agonía trágica, surge en forma de lamento, de grito, de expresión originaria del sentimiento. Duele al hombre la agonía del corazón y la cabeza, y su expresión es el monólogo angustiado en el cual el poeta ofrece a los hombres este dolor.

Cuando he sentido un dolor he gritado y he gritado en público. Los salmos que figuran en mi volumen de *Poesías* no son más que gritos del corazón, con los cuales he buscado hacer vibrar las cuerdas dolorosas del corazón de los demás (*E.*, II, págs. 299-300).

Con este gritar en público llegamos a uno de los aspectos más interesantes y personales de la teoría del lenguaje de Unamuno. Es fundamental su insistencia en el grito, tanto teóricamente como en la práctica: la musicalidad de que nos hablaba antes, se rompe en interjección elemental porque el fondo del alma de Unamuno está desgarrado por una agonía dolorosa que sólo puede expresarse en el grito más primitivo, aunque este grito rompa con las normas del caparazón del pudor y, de paso, con las de toda sintaxis "correcta" o versificación melódica. Como muestra, ahí tenemos los salmos que él mismo menciona e in-

⁴⁵ Recuérdese que para Unamuno "lo más grande que hay entre los hombres es un poeta, un poeta lírico, es decir, un verdadero poeta". Y, "un poeta es un hombre que no guarda en su corazón secretos para Dios, y que, al cantar sus culpas, sus temores, sus esperanzas y sus recuerdos, les muestra y limpia de toda mentira. Sus cantos son tus cantos; son los míos" (*E.*, I, pág. 678).

numerables pasajes de toda su obra; por ejemplo, éste en *Del sentimiento trágico*:

¡Ser, ser siempre, ser sin términos! ¡Sed de ser, sed de ser más! ¡Hambre de Dios! ¡Sed de amor eternizante y eterno! ¡Ser siempre! ¡Ser Dios! (*E.*, II, págs. 690-691).

Estamos aquí con la práctica del "energumenismo" de Unamuno, energumenismo que tiene también su teoría:

—Bueno, ¿y después?

—¿Después? Seguir chillando hasta desgañitarse.

—...

—Sí, ¡hay que ladrar y ladrar mucho!

—...

—También aullar (*E.*, I, págs. 617-618).

Y con esto volvemos a lo de la afirmación arbitraria y cuya función es la de despertar al hombre para que se sienta más vivo.⁴⁶ Todo Unamuno es un desgañitarse para hablar consigo mismo, o con nosotros, o con Dios, para sentirse vivo y hacerlos sentir vivos,⁴⁷ sintetizado ya el diálogo en grito.

Y llegamos así al umbral de la "poética" agónica y anti-esteticista de Unamuno.

PALABRA Y LETRA. SOBRE LA LENGUA HABLADA

La vida no se deja encerrar en palabras; ya hemos visto las quejas de Unamuno a este respecto, y cómo ha llegado incluso a elaborar una mística de la soledad y del silencio. Y cuando la vida tiene que caber en la obra literaria —poema, ensayo, novela— aumenta la gravedad del problema. Si difícil

⁴⁶ El estar vivo es estar despierto y el estar despierto significa tener la conciencia en sufrimiento. (Cf. *E.*, II, págs. 295 y sigs.)

⁴⁷ He aquí cómo demuestra Unamuno su idea de que estar despierto es estar vivo: "El que una vez se ha despertado y saltado de la cama, difícilmente vuelve a conciliar el sueño; y aunque se acueste de nuevo, da vueltas y más vueltas en la cama, meditando" (*E.*, I, pág. 619).

es encerrar la realidad en el logos, mucho más difícil es llevarla entera (idea, sentimiento, voz, vísceras: no olvidemos que Unamuno "piensa" con "todo el cuerpo") al libro, a la letra, al Gramma. En una conversación, un gesto, un grito, nos pueden descubrir al hombre con quien monodialogamos: ¡tantas veces llegamos a un interlocutor saltando hacia dentro de sus palabras, incluso sin atender a ellas! Y surge aquí la nueva queja de Unamuno, *escritor* siempre:

—...hablar por escrito.

—¡Pobre manera de hablar! (*E.*, I, pág. 629).

Y es que el escribir exige una objetivación que no reclama para sí la conversación suelta, sobre todo si es de monodílogo apasionado. Al escribir se corre siempre el riesgo de plegar en exceso el sentimiento a la razón y la expresión espontánea al estilo literario. En el caso de la literatura de "pensamiento"—el caso de Unamuno— el peligro es mucho más grave: la sistematización, el sistema del que huye Unamuno como de la peste porque encoge el fluir vital, está siempre presente, al acecho. Unamuno ha descubierto la realidad del hombre concreto —carne, alma, hueso, pensamiento, sentimiento; el hombre entero— en la interacción constante de sentimiento y razón y no quiere correr el riesgo de amputarla con el sistema. Su obra es un violento esfuerzo por presentar al hombre total (por meterlo en la obra, por meterse él, Unamuno, en ella) sin esa barrera que entre su sentimiento y el lector ponen el intelecto y la forma; esa barrera que hace tan difícil descubrir la tragedia de Spinoza que Unamuno buscó y encontró por debajo de su durísimo sistema. Por esto le parece a Unamuno un menester tan "triste"—tan difícil— el de escribir, e inmediatamente decide que es antinatural (*E.*, I, pág. 627-628). Por ello hace una diferencia fundamental entre la Palabra (lo hablado) y la Letra (lo escrito). La Palabra es más como la vida

auténtica que la Letra: no la fijan moldes, no la objetiva el filtro intelectual y pasa quedando siempre ahí, pero sin fijarse, palpitante.

Sin duda es la palabra más perfecta que la escritura, por ser menos material, porque las vibraciones del aire se disipan y se pierden, mientras quedan los trazos de la tinta (*E.*, I, pág. 506).

¡La Palabra es más perfecta que la escritura por ser "menos material", porque sus vibraciones se pierden! Es que andamos buscando por el mundo de lo inefable y la Palabra es como el espíritu, como Dios: intangible, inapresable en su perfección. De la Letra a la Palabra va lo que de la razón a la vida profunda; de la Letra a la Palabra va lo que del hombre a Dios. No olvidemos que "en el principio fué la Palabra, el Verbo, el Logos, y no la Letra, no el Gramma" (*DyA*, II, pág. 247). No olvidemos que "el Cristo, el Verbo, hablaba, pero no escribía. Sólo en un pasaje evangélico, y para eso se le tiene por apócrifo, al principio del capítulo VIII del cuarto Evangelio, se nos cuenta que cuando le presentaron a Jesús los fariseos la mujer adúltera, se inclinó al suelo y escribió con el dedo en tierra. Escribió con el dedo desnudo, sin caña ni tinta, y en el polvo de la tierra, letras que el viento se llevaría" (*E.*, I, pág. 949). Claro que la tragedia del hombre—tragedia y agonía religiosa y, en este caso, agonía de la expresión— es que "este Verbo que se hizo carne murió después de su pasión, de su agonía, y el verbo se hizo Letra" (*ibid.*, pág. 946). Y de ahí, según esta interpretación religiosa del problema, la tragedia de ver nuestras palabras de hombres reducidas a la muerte de la Letra, del Libro.

Porque "el verdadero pecado original es la condenación de la idea [digamos "alma"] al tiempo, al cuerpo" (*E.*, I, pág. 13) y el hombre, el poeta, clama como San Pablo, "¡Desgraciado hombre de mí!, ¿quién me librára de este cuerpo

de muerte?"; y busca el espíritu, lo inefable siempre vivo que palpita más allá de la Letra, en la Palabra.⁴⁸

Porque el espíritu, que es palabra, que es verbo, que es tradición oral, vivifica; pero la letra, que es el libro, mata. Aunque en el Apocalipsis se le mande a uno comerse un libro. El que se come un libro, muere indefectiblemente. En cambio, el alma respira con palabras (*ibid.*, pág. 947).

Y más adelante: "La letra es muerta; en la letra no se puede buscar la vida" (*ibid.*, pág. 949). La letra, como la razón, como el dogma, son los enemigos de la inefabilidad del alma. Son el pecado original. La carne que en su choque con el espíritu produce la agonía.

Recordemos uno de los mejores poemas de Unamuno, "El armador aquel...", en que aparece elevada a un nivel lírico extraordinario esta oposición hombre-Dios, Letra-Palabra. Cristo, "el armador aquel de casas rústicas / habló desde la barca: / ellos sobre la grava de la orilla, / él flotando en las aguas". El hombre sobre la tierra aspirando con su alma hacia el alma; y Dios sobre las aguas. Materia y espíritu en agonía. Y el armador hablaba:

Recién nacían por el aire claro
las semillas aladas,
el Sol las revestía con sus rayos,
la brisa las cubaba.

Hasta que, al fin, cayeron en un libro,
¡ay tragedia del alma!
ellos tumbados en la grava seca,
y él flotando en las aguas...

⁴⁸ De paso diremos que si, según esta interpretación religiosa del problema de la expresión, "con la Letra nació el dogma, esto es, el decreto" (*ibid.*, pág. 951) al poeta le correspondería romper con los moldes y buscar la libertad en la Palabra. Si comparamos esta idea con lo que nos decía Unamuno en las págs. 97-99 de este trabajo veremos, una vez más, la admirable consecuencia de su pensamiento y su obra.

"La palabra es más perfecta que la escritura, por ser menos material." El Libro es de los hombres. El Cristo hablaba. Y el hombre llega a Cristo, al espíritu, a la Palabra, por su alma; y se queda en la Letra, en el Libro, por su cuerpo tumbado en la grava seca. "¡Ay tragedia del alma!"

Asentada ya esta base religiosa —"mitologías" llamó alguna vez Unamuno a estos sus ensueños— Unamuno desarrolla en el plano de lo humano su teoría de la lengua hablada.

Y, ya en el plano de lo humano, aunque muchos piensen que la letra —como el sistema, como la razón— es más perfecta que la palabra precisamente porque parece apresar para siempre la realidad, porque parece fijarla, se equivocan: este "fijar" la realidad es matarla.⁴⁹ Lo perfecto —por "imperfecto", por humano, por vital, en este caso; por no estático— es la palabra que pasa quedándose como la vida. Como la vida que es cambio y posibilidad de cambio, hasta la contradicción si es necesario. Recordemos que Unamuno no quiere ser esclavo ni de su pensamiento ni de su sentimiento; ni de lo dicho ayer ni hace cinco años: la palabra, como su vida, al viento. Lo fijo, la letra, la escritura, como el dogma, como la ortodoxia, como todo lo acabado y estático —aunque sea "perfecto"; recordemos su consejo: "cuidado con la perfección" (*E.*, II, pág. 406)— es muerte.

Y así, para Unamuno, gran conversador monodialogante él y escritor de conversaciones dramáticas, el escribir bien será escribir como se habla. Alguna vez, entre bromas y veras, hasta pretendió que se escribiera siempre según las normas fonéticas (*E.*, I, pág. 208), y dió razones para acabar con las normas gramaticales. Unamuno pretende no hacer distinción entre lengua hablada y letra cuando escribe el libro o el ensayo

⁴⁹ Podemos ver aquí el desarrollo, en un nivel más profundo, de su manía contra la Academia de la Lengua que pretende nada menos que "fijar" el idioma.

o el poema. Por eso nos dice que él quiere escribir "conversacionalmente"; "como hombre y no como escritor" (*E.*, I, pág. 455); porque escribir como escritor es hacer oficio de fórmulas, es matar el diálogo agónico y su producto, el monólogo solitario y de lamento, es "separar la letra de la palabra".⁵⁰

Comentando sobre su propia manera de escribir, decía Unamuno:

No siento... superstición alguna hacia la lengua literaria, y buena prueba de ello es que cuando escribo, escribo por lo general, a vuela pluma, huyendo del estilismo, para así tener estilo... Yo he aspirado siempre a que de mis escritos se diga: "¡Hablan como un hombre!", en vez de que de mí se diga que hablo como un libro⁵¹ (*E.*, II, pág. 630).

Y en sus elogios de autores y libros tropezamos siempre con esta idea. Así cuando elogia a Carlyle (*E.*, I, pág. 337), o la *Verdadera historia* de Bernal Díaz (*DyA*, II, pág. 116), o un libro de Vaz Ferreira del que dice (*E.*, II, pág. 577) que "no es un libro escrito, sino hablado, y esto constituye para mí su mayor encanto". Porque Unamuno lo que quiere es "que siempre, bajo las líneas de un escrito, se sienta la voz cálida de un hombre que nos habla" (*DyA*, II, pág. 168). "Aborrezco los hombres que hablan como libros, y amo los libros que hablan como hombres."⁵²

⁵⁰ Cf. más adelante en este trabajo "La función del escritor".

⁵¹ Sobre el escribir a vuela pluma véanse sus teorías acerca de la creación ovípara y vivípara en *Recuerdos de niñez y mocedad*.

⁵² *E.*, II, pág. 486. Tanto cuando habla de sí mismo como cuando habla de otros autores que le entusiasman, esta idea de la lengua hablada tiene muchas variantes en la obra de Unamuno. He aquí algunas: "Una poesía bella, es decir, una poesía, es la que habla como un hombre; sólo los pedantes hablan como un libro, es decir, como un libro que no habla como un hombre" (pról. a la *Estética* de Croce, ya citado, págs. 17-18); "... me vuelvo a leer prosa 'hablada', haviendo de la prosa escrita" (*E.*, II, pág. 1157); y sobre sí mismo: "... mi hábito de hablar cuando escribo y de hablar en lengua viva y en sintaxis y estilo dinámicos, no mecánicos o gramaticales..." (*E.*, I, pág. 55); "... mi sistema de ir en lo posible hablando lo que escri-

NATURALIDAD Y ÉNFASIS. SINCERIDAD

Y es que, en el fondo, se trata de escoger entre lo natural y lo antinatural. Si el escribir es antinatural sólo se puede penetrar la corteza que significa la letra escribiendo como se habla. En última instancia, se trata, una vez más, de desnudar el alma, y escribir como se habla es, en cierta forma, escribir como se es. Lo demás, lo que "un literato francés" llama "tener estilo" (*E.*, I, pág. 628) es ponerle corteza literaria al alma.

Generalmente "se confunde el estilo con el lenguaje, sin ver cuán poderoso estilo puede revelar uno chapurrando lengua que apenas conoce, y cuán desprovistas de él están muchas melopeas escritas con el más chinesco artificio gramatical y retórico" (*loc. cit.*). Tener estilo es hablar como se es y escribir como se habla. El estilo es lo natural. Pero lo natural no es eso que "en general los críticos y preceptistas franceses llaman *naturel*, [que] suele ser lo menos natural que hay, a lo menos para nosotros los españoles" (*E.*, II, pág. 431).

Y volvemos a aquello de "cada uno con su cadaunismo", porque si los españoles, por ser como son, no escriben como los franceses, cada español (y cada francés) escribe, o debe escribir, como es. El error de los preceptistas franceses que, por ejemplo, critican el énfasis español estriba en que no se han dado cuenta de que escribir y hablar es desnudar el alma individual y que "en los espíritus de naturaleza enfática, el énfasis es natural" (*loc. cit.*). Y así, en algunos autores (en Unamuno mismo, desde este punto de vista), el conceptismo o los gritos se justifican por su naturalidad y espontaneidad. Porque "lo que yo sé es que cuando un hombre se irrita de veras, o se entusiasma, no se expresa en frases bien ceñidas, claras, lógicas,

bo" (*E.*, II, pág. 1159); "No quiero que digan de mí que hablo como un libro; quiero que mis libros, que mis escritos, todos hablen como hombres" (*E.*, I, pág. 455).

transparentes, sino que rompe en estruempidos enfáticos, en ditirambos hojarescos" (*E.*, I, pág. 901).

Y surge ahora el consejo de Unamuno:

Si sientes que algo te escarbajea dentro, pidiéndote libertad, abre el chorro y déjalo correr tal y como brote. Que hagan de filtro los que te escuchen o lean.

¡Nada de canto monofónico! De lo que hay que huir es de la insinceridad y la mentira (*E.*, I, pág. 405).

Aquí lo natural es ya lo espontáneo; y lo espontáneo será lo sincero. "Quédense lejos las parlerías y elocuencias... hablemos palabras al corazón", decía San Juan (*Obras...*, Austral, pág. 71); y dice Unamuno: "¡Sé sincero!" (*E.*, I, pág. 610).

Y así, volvemos a ese "rezumar" el alma, el corazón, que caracteriza al poeta y a todo hombre que sea como el poeta en dar su corazón desnudo a los demás hombres. Una vez más el secreto de la expresión, de la comunicación, es que lo interior irrumpa en el mundo de fuera y destruya sus moldes. "¡Sé sincero!": es decir, que tu mundo interior todo salga a la guerra de lo externo y que lo alumbre todo, para ejemplo de otros corazones encerrados en la corteza de la costumbre. Que el hombre público, desafiando el pudor, sea la verdadera proyección del hombre íntimo; que el hombre que "los otros" ven y oyen no sea ese hombre que "antes de hacer o decir algo reflexiona si es lo que de él esperaban los demás y para seguir siendo como los demás le creen se hace traición a sí mismo: es insincero" (*E.*, I, págs. 836-837), sino el que él se siente a sí mismo por dentro. La ley de la sinceridad es "que correspondan a nuestras entrañas nuestras extrañas, que sea nuestro proceder hijo de nuestro sentir y nuestras palabras revelación de nuestro pensamiento".⁵³

⁵³ *E.*, I, pág. 610. Estas palabras son una prueba más de lo íntimamente trabada que está toda la obra de Unamuno, de la consistencia, coherencia y consecuencia de su pensamiento todo. Compárese esto que dice de la

Esta es la ley de la sinceridad y es la ley del estilo. Lo demás es sólo retórica, eso que llaman "arte".

LA FUNCIÓN DEL ESCRITOR. ANTIESTETICISMO

El hombre que se quejaba de que sus colegas hasta cuando predicaban la anarquía lo hacían con mucha formalidad (*E.*, II, pág. 299), no podía pensar de otra manera. Unamuno no pretende ni enseñar ni hacer "arte", como veremos; quiere dar revelaciones sustanciales, es decir, según hemos visto, darse a sí mismo. Y al darse a sí mismo pretende despertar al hombre que se va muriendo en el marasmo del dogma o de la indiferencia. Porque vivir es sentirse vivo. Voluntad de ser hombre. Y ser hombre es estar acongojado por ciertos problemas fundamentales, que el solitario, el poeta, el verdadero escritor, en la mismidad de su propia alma, encuentra como comunes a todos los hombres. Y su papel en el mundo es el de profeta: abrir su corazón, dar sus revelaciones para que los demás hombres se abran a esta congoja de solitario y aprendan a sufrir y agonizar, que eso es la vida;⁵⁴ y que con ello despierten para que la humanidad toda rompa el caparazón de la rutina y, zahondando cada uno en su cadaunismo, saquen los hombres todos a la superficie lo que siendo más personal sea a la vez de todos.

Mi empeño ha sido, es y será que los que me leen piensen y mediten en las cosas fundamentales, y no ha sido nunca el de darles pensamientos hechos. Yo he buscado siempre agitar y a lo sumo sugerir más que instruir... Y lo más de mi labor ha sido siempre inquietar a mis prójimos, removerles el peso del corazón, angustiarnos si puedo... Es obra de misericordia suprema despertar al dormido y sacudir al parado (*E.*, II, págs. 300-301).

sinceridad con lo que ya nos ha dicho sobre la consecuencia y con sus ideas sobre el problema de la personalidad (cf. Sánchez Barbudo, *op. cit.*).

⁵⁴ Cf. *Del sentimiento...*

Es obra de misericordia, obra de solitario, de poeta; la verdadera función del escritor.

Porque hay otros llamados escritores que ni hacen esto ni pretenden hacerlo, sino entretener a la gente, dormirla. A éstos les lanza Unamuno su insulto: "literatos", "gente de oficio" (*E.*, II, págs. 1148-1149). El "literato" rehuye la profunda revelación poética como el "intelectual" las más hondas realidades irracionales. Pero el literato es aún peor que el intelectual: "Escritor o literato es algo no tan mezquino, sino mucho más mezquino que intelectual" (*E.*, I, pág. 628). La poesía nada tiene que ver con la literatura (*E.*, II, pág. 159). La literatura, tal como la entienden algunos contemporáneos de Unamuno, contra los cuales está en continua pelea,⁵⁵ no pasa de ser eso que ellos llaman estilo, "estética", algo inferior a la poesía: "Para mí la estética es algo inferior, algo que se opone a la poesía" (*Dyd.*, II, pág. 138).

Unamuno es en la España de su tiempo un profeta, un hombre de pelea, y hay que entender estas ideas como ideas en pugna contra un medio muy determinado. En este caso, Unamuno, desde su punto de vista eternizante, se encuentra en lucha contra el modernismo. Unamuno, buscador de la gloria casi siempre, está en lucha abierta contra los que se contentan con la fama de la moda. Así, porque "lo eternamente moderno es lo verdaderamente eterno" (*E.*, I, págs. 160-161), Unamuno se lanza al ataque contra el modernismo esteticista: "Detesto eso que llaman modernismo. No hay más que el eternismo" (*E.*, II, pág. LVII). El modernismo no pasa de ser "literatura envuelta en tiquismiquis decadentistas y en exóticas flores de trapo" (*E.*, II, pág. 1121), literatura que se encierra satisfecha en "el molde de las voluptuosidades acústicas" (*E.*, II, pág. 1148), en "artificiosas cadencias" (*E.*, II, pág. 519),

⁵⁵ Los modernistas, que, como veremos, empujan a Unamuno a su polémica sobre literatura y arte.

"gorjeos de caramillo arcádico" (*E.*, II, pág. 523). Es una literatura de estilo y de estilistas que olvidan que el verdadero estilo nace de la espontaneidad y sinceridad, como hemos visto.

En su lucha contra este "arte" llega Unamuno a decir que "incluso desde el punto de vista estético", "no hay cosa más deplorable que eso que llaman estilo de los estilistas" (*E.*, II, pág. 1156). Y llegamos al verdadero fondo de esta guerra de Unamuno cuando a continuación nos dice que este estilo "por regla general da sueño" (*loc. cit.*). Es que ya hemos visto cuál es el verdadero oficio del verdadero escritor, del poeta: despertar a la gente; y estos literatos la duermen. A la prosa de cierto autor contemporáneo la llama Unamuno "prosa de hamaca" (*loc. cit.*). Y aquí ya no hay duda sobre lo que se debate. Vivir es estar despierto y el poeta al cantar los dolores de su conciencia ayuda a despertar al hombre; los literatos a la moda, con sus "violines versallescos" y "caramillos pánicos" (*E.*, II, pág. 1105), sólo pretenden adormecerlo.

La verdadera función del poeta es despertar, irritar incluso: "irritar a las gentes puede llegar a ser un deber de conciencia, doloroso deber" (*E.*, II, pág. 489). "Deber de conciencia": valor ético que se opone a los valores estéticos de muchos "literatos" de su tiempo.

Llevado por el ímpetu de esta polémica, atacando siempre algunos vocablos que sus contrarios levantaban como banderas, Unamuno empieza por luchar contra "eso que llaman arte" (*E.*, I, pág. 455), hasta que, poco a poco, va dejando de atacar a los que así lo llaman y arremete contra el objeto mismo, contra el arte. Es bien claro el proceso que culmina cuando dice: "me chiflo del arte y me quedo con la vida" (*loc. cit.*). Así como alguna vez llegó a decir "¡Muera don Quijote!" cuando quería decir "¡Mueran los soñadores de las falsas glorias de España que se esconden tras el nombre de don Qui-

jote!"⁵⁶, ahora dice "¡Muera el arte!", cuando sólo pretende atacar a los que interpretan mal el verdadero sentido de lo que es arte. Y, llegando al extremo de su argumento, ataca incluso a la poesía que con tanta pasión le hemos visto defender. En un momento dado dice estar de acuerdo con Plutarco en aquello de que ningún joven bien nacido debería desear ser Anacreonte, Filetas, o Arquíloco (*E.*, II, pág. 1161). Por tratar de destruir a los que confunden la verdadera poesía con la "literatura", llega a querer destruir la poesía misma. Como en su maestro Kierkegaard, triunfa el hombre ético sobre el hombre estético; como en su admirado Antonio Machado ("el arte es largo, y además, no importa"), triunfa en él el hombre ético y el español preocupado por el despertar de la conciencia nacional. Ya en las páginas de *En torno al casticismo*, en los años de más conciente preocupación por el problema del marasmo de España, había lanzado las palabras que podemos considerar como un manifiesto noventayochista: "La vida más oscura y humilde vale infinitamente más que la más grande obra de arte" (*E.*, I, pág. 22).

Como Kierkegaard, como Antonio Machado, este español que llegó a entender la realidad como poesía, este sentidor que llegó a creer que la única manera de comunicación era por obra de arte (cf. *supra*), llevado por su afán ético de profeta despertador de conciencias, acaba por negar el arte y la poesía.

Pero, como era natural, se salvan siempre en su obra los verdaderos poetas, los grandes solitarios: Carducci, Quental, Browning, Antonio Machado, Kierkegaard, Spinoza...

POESÍA Y PUEBLO

Al final de la Primera Parte de este trabajo habíamos pasado del tema de la lengua del pueblo al del individualismo a

⁵⁶ Cf. mi artículo, ya citado, "Unamuno, don Quijote y España".

que quedaba reducida la revolución lingüística. Pasemos ahora de lo individual al tema del pueblo. En una gran declaración de fe en el irracionalismo individual, hemos visto la realidad y el lenguaje reducidos a la intimidad. Veamos ahora cómo este individualismo se pone en contacto con el pueblo que no sabe de modas literarias ni de lingüística porque vive la esencia de la eternidad intrahistórica. A pesar de la aparente separación que hay entre el hombre que crea imaginativamente en la soledad y el pueblo, Unamuno nos dice que el lenguaje, aunque es siempre creación individual, es el lenguaje del pueblo y para el pueblo.

Decíamos antes que Unamuno cree en una comprensión íntima entre los hombres que llama espirituales y los naturales. El espiritual es el poeta, el hombre que crea en la soledad, soledad que si lo separa físicamente de los hombres, le une más a ellos en el sufrimiento de los problemas fundamentales. Una vez más lo individual es lo universal.

Nada más cerca de lo natural que lo espiritual, ni nada más cerca del pueblo que el poeta. El poeta, el vidente, el soñador, el utopista, no el hombre de ciencia, no el físico, ni el químico, ni el teólogo. El espiritual, en puro espiritualizarse, vuelve al pueblo... La suprema naturalidad se alcanza en el somo de la espiritualidad, en su cumbre (*E.*, I, pág. 626).

En efecto, como hemos visto, el poeta, que en la soledad toca el sentimiento, llega a la pureza de lo elemental, a lo siempre humano y, por ello, a la comunión con el pueblo.

El poeta, el poeta es el que está más cerca del aldeano y es el que puede llevarle de la naturalidad a la espiritualidad (*E.*, I, pág. 632).

—...y aquí veo la superioridad del espiritual respecto al intelectual para con el pueblo; y es que el intelectual le enseña lo que ha aprendido, conocimientos que tiene almacenados en su intelecto, y el espiritual le enseña lo que es, le enseña su propia alma, su personalidad. Y da al pueblo la visión más

robusta, la más fecunda, la más avivadora que puede dársele, cual es la visión de un hombre entero y verdadero, la revelación de un alma al desnudo... Debemos todos abrirnos ante el pueblo el pecho del alma, y desgarrarnos las vestiduras espirituales, y mostrándoles nuestras entrañas decirle: "He aquí el hombre". Y el pueblo que se eduque a ver hombres acabará por buscarse, zahondar en sus entrañas espirituales, descubrir en ellas la fuente de su vida, y decir a los demás pueblos: "¡He aquí el pueblo!" (*ibid.*, pág. 633).

El poeta es el que desnuda su alma y con su ejemplo enseña al prójimo, a "zahondar en sus entrañas espirituales". A zahondar en ellas y a sacarlas a la superficie. El poeta, una vez más, es el profeta. En este caso, el profeta del pueblo, "el que llega a ser voz de un pueblo" y "en pura personalidad se impersonaliza" (*E.*, I, pág. 648). El poeta, el genio, "es un pueblo individualizado" (*E.*, I, pág. 648). El poeta crea con su pueblo y su tradición y su lengua, y al pueblo se debe. Porque los naturales entienden al poeta: "sin entenderle del todo le entienden, o mejor, le sienten muy bien" (*E.*, I, pág. 353). Como ejemplos nos recuerda Unamuno a don Quijote y los cabreros; a Sancho que sintió a don Quijote como nunca lo habría podido entender Sansón Carrasco.

De esta manera tenemos la vida auténtica sentida por el poeta y el pueblo, revelada por el hombre al pueblo; y tenemos la lengua que, siendo muy original en cada poeta de verdad, se alimenta de la tradición intrahistórica que es el pueblo.

ÍNDICE

Prólogo	9
---------------	---

Primera Parte

PRIMERAS IDEAS SOBRE LA LENGUA. 1895-1903

I. El ideario español y la generación del 98	17
II. El problema de la lengua	22
III. Unamuno, español moderno. 1895-1902	27
IV. Teoría de la lengua	35
Pragmatismo. Fondo y forma, 37; Sobre la necesidad de renovar la lengua española, 39; Lo moderno, 43; El liberalismo, 44; Ciencia, 46; Dinamismo, 48; Europeísmo, 50; Hispanismo, 53; Sobre la lengua del pueblo, 56; Individualismo. La lengua personal, 60.	
V. Hacia una preocupación poética por la lengua	65

Segunda Parte

REALIDAD Y POESÍA. EL MÉTODO DE LA PASIÓN Y LA LENGUA

I. "Nuestro" Unamuno. El método de la pasión	75
II. La realidad y su conocimiento	86
La poesía y el poeta, 90.	
III. El problema de la comunicación	96
IV. Teoría poético-agónica del lenguaje	103
Imaginación. Metáfora y paradoja, 104; Unción y ritmo, 107; Soledad. Diálogo. Monólogo. El grito, 108; Palabra y letra. Sobre la lengua hablada, 115; Naturalidad y énfasis. Sinceridad, 121; La función del escritor. Antiesteticismo, 123; Poesía y pueblo, 126.	