

FILOSOFIA Y FILOLOGIA EN UNAMUNO

Como todas las ciencias particulares, la ciencia de la palabra tiene su origen en la filosofía. Por eso, resulta sobremanera enigmático el aserto, aparecido en nada menos que *Del sentimiento trágico de la vida*, de que «toda filosofía es, pues, en el fondo, filología»¹. Idéntica opinión va implícita en el soneto-sermón de 1910 titulado «La palabra», donde Unamuno llama al verbo la «llave del ser», y donde afirma: «Con la palabra, como Dios, el hombre / su realidad de ideas forja y labra: / nunca la profanéis a huero ripio» (VI, 362). Con otros términos, el hombre crea su realidad, forja el ser, extrayéndolo del nombre que pone a las cosas. De donde el conocimiento del ser puede reducirse al conocimiento de la palabra. Esta reducción sorprende a quienes conocemos la biblioteca personal de Unamuno. Porque el socialista liberal Ludwig Stein, uno de los filósofos más acotados por D. Miguel, lejos de identificar filosofía y filología, rastrea la ciencia de la palabra en la primera. Estudia la discusión entre los presocráticos sobre si los nombres de las cosas son leyes autónomas o si forman parte de la naturaleza. Heráclito veía en la ley un absoluto, que forja mundo. Parménides la interpretaba como una opinión errónea; Empédocles, como un uso equivocado. Demócrito concebía la palabra como hija de la convención social. Sócrates, agrega Stein, derivaba el lenguaje de la imitación humana de la naturaleza. Por tanto, en el *Crátilo* Platón lo presentaba como un producto natural. Aristóteles, empero, propenso a llevar la contraria a su maestro, en un examen de la onomatopeya, juzgaba artificial el lenguaje. Los estoicos intentaban refutarle contraponiendo el nativismo al empirismo. Y esta contraposición, sostiene Stein², ha llegado a nuestros días en los debates de filósofos del lenguaje y de filólogos. El mismo Unamuno reconoce la filología *sensu stricto* como un fruto tardío de la cultura de Occidente. Surgió en el Renacimiento con el humanismo, afanoso de conocer la literatura clásica y, dentro de ella, la filosofía antigua. Además, a la gramática general, disciplina escolástica, sucedió en el siglo XIX la filología comparada, nacida, según Unamuno (IV, 345-46), con el hallazgo del sánscrito a fines del siglo XVIII. En este cincuentenario del filósofo

1 *Obras Completas*, VII (Escelicer, Madrid 1987) 291. Todas las referencias de Unamuno remiten a esta edición y van citadas entre paréntesis con el tomo en romanos y en arábigos la página.

2 *Die soziale Frage im Licht der Philosophie* (Enke, Stuttgart 1897) pp. 127-29. Agradecemos a la Profa. Dra. Dña. María Dolores Gómez Mollada, Directora de la Casa-Museo Unamuno, la oportunidad de manejar los ejemplares acotados por Unamuno.

filológico Unamuno (1864-1936), urge aclarar su ecuación filosofía=filología. Hagamos aquí un examen radical de toda su trayectoria intelectual desde los remotos recuerdos de su infancia hasta el año de su muerte.

Notaremos que en Unamuno la relación conceptual entre filosofía y filología varía a través de los años. No vive la filosofía como un *ἔργον*, una obra cerrada y conclusa, sino como una *ἐνέργεια*, un proceso activo y sentido de filosofar. Este filosofar, como observa Enrique Rivera de Ventosa³, consiste en convertir los problemas de ontología en problemas de antropología en el sentido kantiano; es decir, Unamuno filosofa preguntándose sobre la marcha de dónde ha venido y adónde va. Cuando reflexiona filosóficamente sobre la esencia de la palabra, sigue latiendo en el fondo de su meditación una preocupación antropológica. Podemos dividir esta antropologización de la filología en seis etapas biográficas: 1) niñez y mocedad (1870-79); 2) positivismo hegediano de la juventud (1880-90); 3) época del krausopositivismo (1891-97); 4) la célebre crisis religiosa y filosófica (1897-98); 5) una breve conversión al protestantismo liberal (1899-1903), y 6) el ritschlianismo católico de la madurez (1904-36), con su enigmática identificación de filosofía y filología. Sigamos este proceso etapa por etapa, valiéndonos de datos biográficos no disponibles a quienes antes de nosotros han investigado las teorías unamunianas del lenguaje⁴.

En sus escritos autobiográficos, D. Miguel forja y labra su realidad humana, su ser personal, mediante la palabra retrospectiva. Crea narrando el mito de sí mismo, en el cual se mueve y obra un Unamuno arquetipal. Así, pues, los *Recuerdos de niñez y mocedad* mitifican novelando la prehistoria del contacto de su autor con la filología y la filosofía. El autobiógrafo se complace en contemplarse metamorfoseado en el arquetipo del niño, fascinado y un tanto atemorizado ante el acertijo del mundo. Presenta al niño Miguel de Unamuno antes de los seis años cuando entreoyó una conversación de su padre en francés. Conversación que situó al hijo al umbral del misterio filológico y filosófico. Sintió el choque entre el castellano de sus monólogos interiores y la lengua extraña que su padre utilizaba para comunicarse con los demás. Brotó vagamente en él la curiosidad por la palabra, la vocación de filólogo (VIII, 97). La vivencia revistió también una dimensión filosófica, según se desprende de *Cómo se hace una novela*. Aquí se revela que en el choque inicial con el idioma desconocido, Unamuno descubrió el fenómeno del misterio como tal (VIII, 759). Sintió la fruición por lo enigmático que

3 *Unamuno y Dios* (Encuentros, Madrid 1985) p. 58.

4 Sobre la filología de Unamuno, ver Manuel García Blanco, *Don Miguel de Unamuno y la lengua española* (Discurso inaugural del curso académico 1952-53, Salamanca 1952); Carlos Blanco Aguinaga, *Unamuno, teórico del lenguaje* (Colegio de México, México 1953); Fernando Huarte Mortón, 'El ideario lingüístico de Miguel de Unamuno', *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 5 (1954) 5-183. Estas obras aparecieron antes del descubrimiento por Armando F. Zubizarreta de la *Filosofía lógica* y del *Diario íntimo: Tras las huellas de Unamuno* (Taurus, Madrid 1960). Ver también, de Unamuno, VIII, 771. Estudios más recientes y más especializados son Pelayo H. Fernández, *Ideario etimológico de Miguel de Unamuno* (Albatros-Hispanófila, Valencia 1982) y Mario J. Valdés, *Shadows in the Cave* (University of Toronto, Toronto, Buffalo, Londres 1982) pp. 3-14.

para Ortega y Gasset es peculiar a la filosofía⁵. En el poema «Recuerdos» Unamuno acentúa esa sensación: «¡Cuán hondo fue el efecto / para mi alma infantil tierna y sencilla, / vislumbre de misterio, / del milagro incesante del lenguaje!» (VI, 307). Con idéntico goce del misterio, el muchacho Unamuno había de internarse en la lectura de Balmes, que le permitiría su vislumbre inicial de Hegel, con su misteriosa identificación del ser y de la nada (VIII, 144).

El enigma en cuanto tal perdió su voluptuosidad, cobró un aire de urgencia años después en el Madrid de 1880. Entonces el adolescente Unamuno seguía la práctica de su niñez de racionalizar su fe, y un día la perdió (cf. II, 127; VIII, 857). Leyendo entre líneas del *Diario íntimo* (VIII, 800, 801), con sus veladas alusiones a aquella primera pérdida de la fe, podemos inferir que, a los dieciocho años, Unamuno, temeroso de la nada, consultó a Hegel para conciliarla con su propio ser. Tal sería el primer ejemplo conocido de su predisposición a antropologizar la ontología. Como es sabido, para el Hegel de la *Ciencia de la lógica*, el dato inmediato es el ser (la tesis). Pero el ser carece de determinación, y la indeterminación implica el no-ser (la antítesis). Tesis y antítesis se elevan a un nuevo nivel de discurso por medio de la síntesis. Esta proposición niega en parte las dos anteriores y produce entre ellas una contradicción. Ser y no-ser se identifican, se concilian, en la síntesis superior. En palabras de Unamuno, «en el más vigoroso vuelo de la filosofía humana racionalista, en el idealismo hegeliano, se parte de la fórmula de que el Ser puro se identifica con la Nada pura» (VIII, 801). A esta síntesis de la identificación la llama Hegel el devenir, *das Werden*, pues sirve como una nueva tesis y renueva el proceso dialéctico⁶. Quizás de la metáfora de Hegel, que aproxima la lógica a la mudadiza esfera de la vida, proviniera la tendencia de Unamuno a ver y a vivir la filosofía no como la enunciación de tesis, sino como «la creación de situaciones conflictivas que desembocan en un problematismo vital e inagotable, del hombre entero»⁷. Ahora bien, en su correspondencia epistolar, Unamuno revela que, poco después de leer a Hegel, «se enamoró» del pensamiento de Herbert Spencer. Interpretó al positivista inglés de una manera hegeliana para suplir la metafísica que le faltaba⁸. Sin embargo, ¿en qué escritos aparece esta interpretación? Unamuno nunca nos lo dice. Por otra parte, creemos descubrir intentos *fracasados* de armonizar a Hegel y a Spencer en dos obras primerizas, una de filosofía, la otra de filología. Una y otra obra plantean una cuestión antropológica. Una y otra, para resolverla, estudian los hechos concretos en cuestión de acuerdo a Spencer. En una y otra obra entra además la lógica de Hegel, la cual Unamuno subordina, sin rechazarla del todo, a un raciocinio spenceriano. Y deja abierto el fin de una y otra obra. Aludimos a su inacabada *Filosofía lógica* (1886) y a un escrito paralelo, su tesis doctoral (1884), cuyas similitudes a ese trabajo filosófico, que sepamos, nunca han sido señaladas por la crítica.

5 'La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva', en *Obras Completas*, VIII, 2ª ed. (Revista de Occidente, Madrid 1965) 307.

6 *Werke. Wissenschaft der Logik*, III, 2ª ed. (Duncker & Humblot, Berlín 1841) 76.

7 Carlos París, *Unamuno. Estructura de su mundo intelectual* (Ediciones Península, Valencia 1968) pp. 63-64.

8 Martin Nozick, *Miguel de Unamuno* (Twayne, Nueva York 1971) p. 36.

Antropológica en el sentido kantiano es la pregunta por el destino final del hombre; y antropológica la pregunta por su origen. La *Filosofía lógica* mal oculta su pregunta por el destino humano; y la disertación insinúa ya en su título la pregunta por el origen: «Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca». Siguiendo a Spencer, la *Filosofía lógica* afirma el relativismo de toda relación entre sujeto y objeto, donde el objeto puede ser la imagen mental de Dios o del alma. Añade que Dios o el alma no son sino «Ideas» en el sentido hegeliano de una forma o proposición más allá del sentido común⁹. El fin brusco de la *Filosofía lógica* tiene la fuerza de una elipsis, como si el problema de poner en armonía a Hegel y a Spencer permaneciera en pie, impidiendo el acceso de Unamuno a Dios y a su alma inmortal. Con igual brusquedad termina la tesis doctoral de Unamuno. Comienza con la confesión, «Soy vascongado» (IV, 87). Expresa recelos sobre su propia objetividad, pero promete rigor metódico, filosófico y, a fin de cuentas, filológico. Ya en esta época temprana del pensamiento de Unamuno, se nota que la filosofía y la filología son cuestiones personales. El doctorando elogia a August Schleicher, lingüista de la escuela de Hegel, por adaptar la lógica de su maestro a la evolución morfológica de los idiomas. Schleicher percibe todo idioma como un organismo con un desarrollo de tres etapas, el monosilabismo (tesis), la aglutinación (antítesis) y la flexión (síntesis). Es verdad que Unamuno admira el tesón de Schleicher —superior al suyo en tratar a Hegel— al intentar trasladar leyes lógicas al orden empírico; pero descubre aquí un fracaso muy al estilo de Hegel, que «buscó fuera del sujeto y objeto... en la idea lo absoluto incondicionado» (IV, 99). Sin nombrar a Spencer, Unamuno se muestra spenceriano, ateniéndose casi visceralmente al relativismo sujeto-objeto como norma del conocimiento. Sin destacar por entero la especulación metafísica, la subordina al hecho empírico: el idioma vasco no pertenece *de hecho* y del todo a la fase aglutinante en que Schleicher quiere situarlo, sino a un estadio para Unamuno intermedio entre la aglutinación y la flexión (IV, 91). La disertación de Unamuno queda incompleta, pese a su calificación de sobresaliente. No cumple su misión de «entrar de lleno» en la solución al problema de los orígenes vascos (IV, 88). El «trabajo de destrucción» de teorías ajenas no va seguido de una obra de construcción (IV, 118).

El nuevo Doctor en Filosofía y Letras, aunque confiesa una vocación de filólogo, como apunta Huarte Morton (p. 11), se inclina siempre hacia la filosofía. El griego que aprende le sirve de puente a Platón, así como el alemán le facilita el conocimiento de Hegel y, posteriormente, el danés le permite conocer a Kierkegaard¹⁰. El lenguaje, pues, lo maneja ahora en un nuevo sentido, en una manera práctica, para forjar y labrar su ser personal. Tras sus varios fracasos en oposiciones a cátedras de Filosofía, oposita triunfante a la Cátedra salmantina de Lengua y Literatura Griega. Pero, como informa Yvonne Turin, «no podía enseñar griego

⁹ Zubizarreta, p. 26; sobre el relativismo de toda relación sujeto-objeto: Herbert Spencer, *First Principles* (D. Appelton and Company, Nueva York 1882) pp. 77-78.

¹⁰ Sobre el griego: Huarte Morton, p. 11; el alemán: Unamuno, I, 580; el danés: III, 289.

sino como un filósofo»¹¹. Solía traducir y comentar el texto en la clase, dejando a los estudiantes la tarea de aprender las reglas de gramática. El helenismo le habría parecido poco patriótico, pues creía que su patria le había destinado a «labores más urgentes». A su juicio, no vivía en un «país hecho», con ciudadanos capaces de vacar a investigaciones «curiosas» dentro de un aparato social que funcionaba con regularidad. Veía en torno ociosos del espíritu, que necesitaban una «renovación espiritual» (III, 1271-72). Hecho un helenista, se habría evadido de la toma de conciencia personal. Habría dejado de preguntar por su propio por qué y para qué y por los de la patria (III, 1273). Enseñaba griego, pues, con fines antropológicos. Por eso se abrió el estímulo patriótico del regeneracionismo de la época, con sus raíces krausistas.

Entre 1891 y 97, Unamuno como filósofo y filólogo ponía su positivismo hegeliano al servicio del idealismo krausista. Como tantos coetáneos suyos, se hizo krausopositivista en el sentido riguroso del término definido por Antonio Jiménez García¹²: pretendía compaginar su especulación idealista con métodos empíricos. Clasificamos como krausopositivistas el ensayo filológico «La enseñanza del latín en España» (1894) y el libro de filosofía histórica *En torno al casticismo* (1895). Concepto central de esta obra es la «intrahistoria», definible como la componente duradera y genéricamente humana de todo momento histórico (I, 793). Las fuentes principales de la idea de «intrahistoria» parecen ser múltiples, pero, por encima de todas, dos krausistas: el español Julián Sanz del Río y el ginebrino Henri-Frédéric Amiel¹³. La «intrahistoria» supone una «tradición eterna», la herencia cultural del pasado transmitida al presente y que orienta a cada pueblo en el futuro (I, 794). Y Unamuno, educador en idiomas clásicos, celebra la enseñanza del latín en España como medio de afirmar «la tradición como base de todo progreso» (I, 879). Con la invención de la lingüística histórico-comparativa, el latín adquiere en España una relevancia que le ha faltado desde el Renacimiento. Para comprobarlo, Unamuno cuenta con el hegeliano Schleicher y con el positivista Spencer, explícitamente nombrados en «La enseñanza del latín en España» (I, 880, 881). Schleicher, que ve el idioma como un organismo vivo, aplica las doctrinas de la evolución a la lingüística, y se sirve de un rigor inductivo. Spencer, en sus *Primeros principios* (pp. 374-75), encuentra aplicables al lenguaje las leyes de la evolución, y elogia la ciencia inductiva como norma del progreso en el conocimiento. Unamuno, que concurre con ambos pensadores, da un paso más allá de uno y otro, utilizando el lenguaje para forjar y labrar su propio ser como filósofo. Con el psicólogo inglés George Henry Lewes, arguye la penetración psicológica que permite el estudio del latín. Lewes sos-

11 *Miguel de Unamuno universitaire* (S.E.V.P.E.N., Paris 1962) p. 61.

12 *El krausismo y la Institución Libre de Enseñanza* (Cincoel, Madrid 1985) p. 114.

13 Según Sanz del Río, «como una vida interior-humana, tiene la humanidad también una historia propia, con sus períodos de nacimiento, crecimiento, plenitud. Esta historia, como la más inmediata, la más íntima, es en sus períodos intermedios la más larga»: *Ideal de la humanidad para la vida*, 2ª ed. (F. Martínez García, Madrid 1871) p. 190; cf. Unamuno, I, 793, sobre la «vida intra-histórica»; sobre Amiel en esta idea, ver nuestro 'El Unamuno casticista en «Meditaciones del Quijote»', *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 10 (1983) 40.

tiene que «el hombre piensa con palabras» (IV, 156). Por eso la lingüística facilita la investigación de la psique. Y, puesto que el regeneracionista Unamuno enfoca la psique nacional, el *Volkegeist* o «espíritu colectivo», juzga la lingüística como un medio eficaz para estudiar la «intraconciencia» nacional (I, 879).

En *En torno al casticismo* mantiene que el castellano «en el que pensamos y con el que pensamos es un romance de latín casi puro: que estamos pensando con los conceptos que engendró el pueblo romano, que lo más granado de nuestro pensamiento, es hacer consciente lo que en él llegó a inconsciente» (I, 802). El estudio del latín, pues, disciplina la mente en la inducción y posibilita el examen de conciencia colectiva (I, 880). De ahí la utilidad de la operación de etimologizar. Al desvelar la evolución del sentido de una palabra, captamos lo que Unamuno llama los «hechos vivos» (I, 882-83). Orientado por Spencer¹⁴, escribe que rehacemos cada hecho en nuestra mente, reproduciendo el proceso dentro del cual el hecho se constituyó, y tomando así posesión mental del mismo (I, 815, n. 1). Para demostrarlo, Unamuno busca el origen, pretende reconstruir los *hechos vivos*, de la frase *hecha* «entrar de hoz y de coz». La etimología le permite vitalizar la expresión mediante un breve recorrido mental de las provincias españolas, donde, lejos del estruendo de la historia, se descubre el tesoro de la «intrahistoria» nacional (cf. I, 853, n. 1). El pensador bilbaíno, vecino de Salamanca, observa que en ciertas regiones y, entre ellas, el Santander de Pereda, se emplea la palabra «hoz» para denotar una «encañada, garganta o desfiladero». Unamuno, pues, deriva «hoz» de la voz latina «faucem», o sea, «garguero», la parte posterior de las fauces (I, 884). Demuestra de este modo que los libros de viaje, con sus paisajes de encañadas y desfiladeros, enseñan más que los textos de historia (I, 796). Y cuando rastrea la palabra «coz» en el vocablo latino «calcem», que significa «talón» o «calcañar», evita la explicación técnica de que se trata de una sinécdoque, del uso de la parte por el todo. Prefiere, en cambio, facilitar la comprensión utilizando una evolución análoga en otra frase hecha «dar un palo». Aquí el «palo» dado no es precisamente singular, según ha averiguado en sus carnes todo niño travieso de la vida «intrahistórica». Conclusión es que «entrar de hoz y de coz» puede reducirse a otra frase hecha, «entrar de pies y cabeza» (I, 884). Pero la reducción ha insinuado entre líneas lecciones de sabiduría popular.

Además, se derivan de este análisis ciertos corolarios que en adelante guiarán la pluma de Unamuno en sus obras más célebres. Si la evolución del castellano puede aprenderse en el pueblo, el aprendizaje debe potenciarse para la renovación del castellano. Porque la «tradición eterna», si bien atada al pasado, se proyecta elástica hacia el porvenir. Así como Unamuno combate todo «casticismo» avasallador, lucha contra la fosilización del lenguaje impuesta por la Real Academia. Desea fecundarlo, flexibilizarlo, abrirlo al neologismo europeo y, sobre todo, a las formas populares. En caso de un doblete, de la bifurcación de un vocablo latino

14 En los *First Principles*, pp. 348-49, Spencer asienta como una ley general de la evolución, el hecho («fact») de la diferenciación. Hecho visible en la evolución de los idiomas, en la de las familias verbales y en la de las especies de palabras.

en una forma popular y en otra culta, Unamuno no desdeña «la lengua del pueblo, sus disparates inclusive» (I, 885). De todo lo cual concluimos que la filología del ensayo «La enseñanza del latín en España» no puede separarse de la filosofía expuesta en el libro *En torno al casticismo*.

En el regeneracionista Unamuno, la filología forma un ramo del tronco de su filosofía; pero el hombre Unamuno permanece inseparable del árbol de su patria. No se le ocultará el trágico paralelo de sus destinos, el del individuo y el de su nación. Mas, siguiendo el consejo de su amigo krausopositivista Urbano González Serrano¹⁵, vela pudoroso su problema personal en sus publicaciones. Sufre en 1897, con la pérdida del hijo Raimundo Genaro, su crisis espiritual más grave, así como el año siguiente España sufre la suya con la pérdida del imperio. Entonces siente Unamuno la necesidad de mitigar con palabras tanto el dolor íntimo como el colectivo. Intento máximo de forjar su ser con el lenguaje. Su filología publicada en 1898 y 99 muestra una verbosidad no vista antes, aunque los conceptos corresponden a muchos empleados en el *Diario íntimo*. La correspondencia apunta a un deseo de poner la inteligencia al servicio de la fe religiosa, ya que la filosofía en este momento biográfico ha perdido fuerza. Desaparecido el imperio físico, España puede conservar el imperio del espíritu por medio de la lengua. Por una ironía escondida a todos menos a Unamuno, la nación que ha arrebatado a España los restos del imperio físico suministra a D. Miguel la idea salvadora del imperio espiritual. Del humorista norteamericano Oliver Wendell Holmes toma Unamuno la noción de que una raza no es fisiológica, sino lingüística, y que el idioma es la «sangre espiritual» de cuantos lo hablan (VII, 291). En el *Diario íntimo* salta a la vista el afán del autor de depurar su fe religiosa; y en su artículo «El pueblo que habla español», elogia a los gramáticos americanos Cuervo, Bello y Caro por «purgar el idioma castellano de toda corruptela» (IV, 571). Abundan en el diario comparaciones de la fe con un organismo vivo; y en el periodismo lingüístico, recurre la metáfora del lenguaje visto como un ser viviente. De ahí los múltiples paralelos en los escritos íntimos y en los públicos, hasta el punto de que podemos afirmar que la crisis religiosa no sólo afecta a la filología de Unamuno, sino que también la domina dándole su peculiar configuración.

El *Diario íntimo* denuncia al intelectualismo por inauténtico, impuro e impío (VIII, 778). Porque Unamuno anhela renacer en la fe de sus mayores, convirtiéndose en el «sobrehombre» que es el cristiano, y buscando al «intrahombre» que mora debajo de la costra social (VIII, 800, 873). Asimismo, el filólogo Unamuno rechaza el intelectualismo lingüístico, la «pedantería libresca» que intenta contener (como una costra) la vida del idioma. Por ello tacha de arcaizante la práctica mexicana de escribir México con *x*. Recomienda la reintegración de los americanos al idioma de sus mayores, poniendo «la lengua española o hispanoamericana sobre la base del castellano» (IV, 570). Aspirante al «sobrehombre» en materias de la fe, Unamuno, en cuestiones de la lengua, busca el «sobrecastellano» dinámico, flexible, abierto al neologismo (I, 1004). En medio

15 Antonio Jiménez García reveló este dato ante el público el 30 octubre 1996 en las *Jornadas sobre Unamuno* celebradas en la Universidad Complutense (Madrid).

de su crisis religiosa, sueña con ser el «sobre-hombre en la sobre-naturaleza», vale decir, «un bienaventurado en el reino de la gracia eterna» (VIII, 778). Como filólogo, desea encontrar en el panhispanismo lingüístico «la fraternidad humana, asentada sobre la naturaleza» (IV, 573), en suma, el Reino de Dios en la tierra. En el *Diario íntimo* resuena el vanidad de vanidades: «Pasan imperios, teorías, doctrinas, glorias, mundos enteros» (VIII, 788). Y en el periodismo filológico, no faltan alusiones a la derrota colonial: «Recluidos de nuevo a nuestra Península, después del gloriosísimo ensueño de nuestra expansión colonial, volvemos a vernos como Segismundo, vuelto a su cueva, según decía Ganivet. Y ahora nos acordamos de nuestra raza (lingüística)» (IV, 571). En resumen, un fervor religioso y aun mesiánico subyace la filología de Unamuno durante su crisis espiritual.

Crisis que termina en una pasajera conversión entre 1899 y 1903 al protestantismo liberal. Obseso Unamuno desde siempre con la depuración de su fe, con la consecuente propensión al libre examen, se explica su atracción a la teología del neoluterano Albrecht Ritschl, que predica un cristianismo más puro que el del Medioevo y de la Reforma, una religión fundada directamente en el Evangelio, no en dogmas y preceptos jurídicos¹⁶. No asombra que Unamuno lleve estas preferencias a su filología. En su ensayo «Sobre la lengua española», rechaza la gramática tradicional como casuística escolástica (I, 1005). Predica una nueva «reforma-ción de la lengua española» (I, 1007). Recomienda menos atención a los «preceptos reglamentarios» (I, 1004) y más a la libre «conciencia de la necesidad» expresiva (I, 1009). Antiescolástico por influencia del ritschliano Harnack, descarta la filosofía de la gramática aprendida por él a los dieciséis años en el «libro detestable (sic)» *Filosofía elemental* del escolástico español Fray Ceferino González (III, 854). Al margen del primer tomo de este libro, visible en la Casa-Museo Unamuno, leemos refutaciones, escritas por D. Miguel con lápiz, de la doctrina de las partes de la oración gramatical¹⁷. En «Sobre la lengua española», Unamuno reduce la gramática al «último abrigo de la ideología escolástica, con sus enmarañadas y abstrusas definiciones del sustantivo, del adjetivo, del adverbio y demás categorías, no ya del lenguaje mismo, sino de la lógica aristotélica» (I, 1005). Si Unamuno se une a Harnack al predicar contra el credo estático, vuelve a fulminar contra la concepción estática del lenguaje. La fe debe producir una revelación cotidiana (I, 963); y así también el lenguaje, capaz no sólo de brindar vocablos hechos, sino también de permitir neologismos en caso de necesidad (I, 1065). La fe la concibe Unamuno no como un acto de sumisión a un libro, sino como confianza en la vida del espíritu (I, 962, 966); y la lengua, bien empleada, no se somete a la palabra escrita, sino atiende a la hablada (I, 1006). La fe exige de Unamuno por estos años el estudio directo de los tres Evangelios sinópticos (I, 1015); y la lengua, sostiene, debe estudiarse directamente con rigurosa ciencia tal y como se presenta en la calle y en el campo (I, 1006).

16 George Rupp, *Culture-Protestantism: German Liberal Theology at the Turn of the Twentieth Century* (Scholars Press, Missoula, Montana 1977) p. 45.

17 Ver *Filosofía elemental*, I (Pollicarpo López, Madrid 1876) 27.

La fe de Unamuno se enriquece con adaptaciones al caso español de intuiciones religiosas de alemanes, franceses, ingleses y daneses. De modo paralelo, la lengua, a su juicio, debe aumentar en riqueza por formaciones analógicas que admitan palabras extranjeras (I, 1007). El protestante liberal no admite la autoridad de Roma en materias de la fe, y Unamuno no encuentra a Castilla ni a España autorizadas a dictar las normas lingüísticas, puesto que las provincias y la América española han de aportar lo suyo al «sobrecastellano» (I, 1007). Ejemplifica la fecundidad del influjo extranjero en España el movimiento krausista. En 1899 confiesa Unamuno, en una carta escrita a D. Francisco Giner de los Ríos, su atracción al protestantismo liberal por sus afinidades a Krause¹⁸. Y en «Sobre la lengua española», el ensayista elogia el krausismo por haber introducido en el castellano muchos giros que hicieron fortuna (I, 1010). En fin, afectado por el ritschliano Wilhelm Herrman¹⁹, Unamuno ha acuñado su famosa frase, «Crear es crear» (I, 962). Y así como la fe, para ser creadora, necesita ser examinada, estudiada, la lengua aun en sus usos más trillados, puede convertirse en una fuente de re-creación, en el sentido unamuniano de volver a crear al espíritu que lo examina con amoroso cuidado (I, 1011). Para resumir, sólo sustituyendo la idea de la fe en la acepción neoluterana por la idea del lenguaje, Unamuno ha podido elaborar las teorías principales de su ensayo «Sobre la lengua española». Fe y lengua le parecen seres vivos, que interaccionan en un proceso en que creer consiste en crear nuevas realidades espirituales.

¿Cuándo, sin embargo, se obra el milagro de la unión, de la identificación de filología y filosofía de la religión? Esto ocurre cuando en 1904 la lengua castellana y la fe viva de España se transustancian, por decirlo así, en Don Quijote, para Unamuno el Cristo español, cuya vida va narrada en el Evangelio de su patria (cf. II, 375). Coincide el evento con el paso de Unamuno del protestantismo al catolicismo al cual hemos llamado ritschlianismo católico. El teólogo protestante Ritschl asegura la salvación del creyente, y critica el catolicismo por inquietarle sobre la vida eterna. Pero en 1904 Unamuno *acepta* la visión ritschliana del catolicismo como inquietante. Intenta convertir la inquietud, el anhelo de vida eterna, en la base de su filosofía religiosa²⁰. Lo que parecía insuficiencia y manquedad, se vuelve así en un manantial de nuevas energías creadoras. Porque Unamuno recalca que el pueblo español rinde culto a la inmortalidad, y que la desaparición de ese culto significaría la aniquilación de España (I, 1168). Al releer el *Quijote* ya en torno a 1902 (VII, 1203-6), descubrió la causa del quijotismo en la obsesión del héroe y, con posterioridad, de Sancho Panza por la gloria. La filosofía española, razonaba Unamuno, tenía que ser la suya y la de Don Quijote, «la de no morir, la de crear la verdad —de la salvación—. Y esta filosofía ni

18 'Epistolario entre Unamuno y Giner de los Ríos', *Revista de Occidente*, 2ª época, 25 (abril 1969) 11.

19 *Der Verkehr des Christen mit Gott im Anschluss und Luther dargestellt*, 3ª ed. (Cotta'schen, Stuttgart 1896) p. 148: Dios se hace una realidad para el creyente al elevarle a El por medio de una revelación del Hombre Jesucristo.

20 Tal es la tesis de nuestro libro *Unamuno y los protestantes liberales (1912)* (Gredos, Madrid 1985) pp. 17-18.

se aprende en cátedras, ni se expone por lógica inductiva ni deductiva, ni surge de silogismos, ni de laboratorios, sino surge del corazón» (III, 233). Pareja concepción de la filosofía tiene que afectar a la filología de Unamuno. Por una parte, presta atención a las afirmaciones quijotescas del yo: «¡Yo sé quién soy!» (III, 81); «¡No hay otro yo en el mundo!» (III, 238). Por otra parte, si en tales frases se cifra la filosofía del pueblo español, también la expresa la lengua hablada de cada día. Vuelve Unamuno a su opinión de la época de *En torno al casticismo*, aunque esta vez con una misión evangelizadora y filosófica. Quéjase de la rigidez y pobreza del castellano. Desea flexibilizarlo y enriquecerlo con voces populares de Castilla y de León. Se arremete contra quienes quisieran «podar» la lengua y «darla precisión y fijeza». Pues en España, a su juicio, no cabe esperar otro *Discurso del método*, hecho de ideas claras, distintas y lógicas. En cambio, la filosofía del quijotismo requiere para su expresión un «instrumento de pasión y envoltura de quijotescos anhelos conquistadores» (III, 222).

Por ende, Unamuno salpica su *Vida de Don Quijote y Sancho* de palabras ausentes del *Diccionario* de la Real Academia, la inerte enemiga. Varias («desfalladero», «perinchir», «remejer», «brezar») las ha recogido alrededor de Salamanca, en Zamora, en el Oeste y en el Noroeste; otras («adulciguar», «pedernoso») las ha forjado él por analogía con existentes voces populares o para evitar un cultismo de uso corriente (III, 255-56). Su acuñación de nuevos vocablos constituye otro uso más del lenguaje para crear su ser personal, para llenar el mundo de hijos de su espíritu. Pero muestra así de paso su veneración por la lengua popular, vista por él desde 1895 como «el receptáculo de la experiencia del pueblo y el sedimento de su pensar» (I, 801). Influido por Lewes, para quien «el hombre piensa por palabras» (IV, 156), y orientado por Lazarus Geiger, citado por Stein (p. 124) como autor de la idea de que el lenguaje, producto social, ha forjado la razón. Unamuno dice en 1905, «Cada pueblo ha ido asentando en su lenguaje su concepción abstracta del mundo y de la vida, y en la extensión y comprensión que da a cada vocablo va implícita su filosofía». Piensa Unamuno en Cervantes (cf. I, 1235) al mantener que «el filósofo no hace sino sacar del lenguaje lo que el pueblo todo había metido en él durante siglos. Y por ello, a poco afinar se llegan a convertir en tautologías los axiomas filosóficos» (I, 1178). Aquí escuchamos un eco de Thomas Carlyle, muy leído por Unamuno, y quien, ante el enigma inescrutable de la Esfinge, preguntaba a los filósofos, «¿Qué son vuestros axiomas y categorías y sistemas y aforismos? Palabras, palabras»²¹.

Comprendemos, pues, la evolución intelectual de casi tres decenios que se oculta tras la ecuación filosofía = filología en *Del sentimiento trágico*, donde se sistematiza intuiciones más espontáneas de la *Vida de Don Quijote y Sancho*. El máximo ensayo de Unamuno ya no ofrece grandes sorpresas sobre nuestro tema. Ahí va repetida la idea de 1905: «Nuestra lengua misma, como toda lengua culta, lleva implícita una filo-

21 «What are your Axioms, and Categories, and Systems, and Aphorisms? Words, words». Thomas Carlyle, *Sartor Resartus and On Heroes* (J. M. Dent & Sons Ltd., Londres; E. F. Dutton & Co. Inc., Nueva York 1908) p. 40.

sofía». Todo idioma lo ve Unamuno como la posibilidad de una filosofía sui géneris. No Platón, sino la lengua griega resulta ser el sujeto pensante en los *Diálogos* platónicos, así como lo es el latín medieval en la Escolástica, el francés en Descartes, en Kant y en Hegel el alemán, en Hume y en John Stuart Mill el inglés (VII, 290). Opina Lazarus Geiger, «El lenguaje es dondequiera primario; el concepto surge por medio de la palabra»²². Por tanto, escribe Unamuno que «el punto de partida lógica de toda especulación filosófica no es el yo, ni es la representación... o el mundo [sensorial] sino que es la representación mediata o histórica, humana elaborada y tal como se nos da principalmente en el lenguaje por medio del cual conocemos el mundo» (VII, 290-91). Si Geiger concibe el lenguaje como un producto social, Unamuno entiende el pensamiento como una herencia. En el alemán heredado pensaba Kant, en el inglés recibido Hume y en el francés de sus mayores Rousseau. Fracasa toda aspiración a la pureza filosófica cuando el aspirante intenta inventar su lenguaje. Según Unamuno, el empiriocriticista Avenarius, al inventar su lenguaje filosófico sobre bases latinas, ha dependido de raíces verbales con un contenido metafórico (VII, 291). Unamuno se atiene aquí al dictamen de Lewes: «Pensamos con palabras, esto es evidente; no pensamos en álgebras, con fórmulas».

Pero Unamuno, como el pascaliano Vinet²³, siente su pensamiento y piensa su sentimiento. Por eso extiende la idea de Lewes a la vida emotiva: «Con palabras también sentimos. Una lengua lleva consigo, no ya una manera especial de concebir la realidad, sino hasta una manera de sentirla» (IV, 380). En la verbalización de la filosofía más racional han entrado *a priori* elementos subracionales. En consecuencia, al igualar la filosofía a la filología, aprueba Unamuno la ley filológica de las formaciones por analogía, con toda la irracionalidad azarosa e inconmensurable que ésta trae consigo (VII, 291). En lo irracional de la filosofía se descubre a veces un elemento estético que la emparenta con la filología. Con Schopenhauer²⁴, Unamuno apunta que hasta Kant a menudo escribe sólo con el propósito de rimar sus pensamientos (VII, 291). Si filosofía significa en muchos sentidos filología, Unamuno puede identificar la estética, filosofía de lo bello, con la lingüística. Nominalista a su manera, subraya que expresar es nombrar, y nombrar conocer. El conjunto de nombres constituye la lengua, compuesta de metáforas, que dan goce estético. Por ello Unamuno concurre con Croce en ver el lenguaje como siempre poesía, de donde infiere que la lengua es la primera obra de arte (VIII, 995). Reconoce, además, a Platón y a Hegel como a los autores de «los más grandes poemas, los más verdaderos, del más puro mundo del espíritu» (I, 958). A esos poetas-filósofos, recordamos, Unamuno se ha aproximado como un filólogo, leyéndolos, saboreándolos, conociéndolos en sus idiomas originales. Ha dialogado con ellos; y la filosofía de Occidente, ha dicho, cobró conciencia de sí misma en los diálogos de Sócrates, en el intercambio social de ideas. En diálogos se expresó la doctrina de

22 «Die Sprache ist überall primär; der Begriff entsteht durch das Wort». Citado en Stein, p. 124.

23 Unamuno y los protestantes liberales, p. 44.

24 Cf. 'Kritik der Kantischen Philosophie', en *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, en *Sämtliche Werke*, II (F. A. Brockhaus, Wiesbaden 1961) 510.

las ideas innatas. «Y esas ideas, que son la realidad», escribe Unamuno, «son nombres, como el nominalismo enseñaba» (VII, 291).

Al repasar la evolución intelectual de Unamuno que acabamos de examinar, vemos convertida en un «hecho vivo» su idea de la filosofía como filología. Fórmula nada caprichosa, sino fruto madurado con una lógica propia de su trayectoria mental. En su niñez y mocedad, el ser y la palabra se le antojaban enigmas, despertando su curiosidad. En la juventud, empero, la pérdida de la fe convirtió la filosofía en una necesidad antropológica. La filología, dependiente de ella, mostraba un cientifismo agnóstico, de corte spenceriano, con leves toques hegelianos. En la época de las oposiciones y del ascenso a la cátedra, la necesidad económica de practicar la filología mal disimulaba la aspiración a la filosofía. Por lo cual, durante seis años, Unamuno vinculó su positivismo hegeliano al regeneracionismo krausista, dedicado a armonizar religión y ciencia en la intrahistoria. La filología dependía entonces más que nunca de la filosofía para justificar, en esta época del krausopositivismo, la flexibilización del idioma, su receptividad a los giros corrientes en Provincias y en Europa. Cuando sobrevinieron la crisis íntima de 1897 y la nacional de 1898, la filología se libertó por el momento de la filosofía, y se modeló tras la teología vacilante de un alma que buscaba renovación y depuración. Después, durante la conversión al protestantismo liberal, la filología, afectada por Carlyle, llegó a complementar la filosofía en el nominalismo sui generis de Unamuno. Filología le parecía la ciencia de la historia de los nombres; filosofía, la ciencia de la historia de los arquetipos, de las ideas nombradas. Filología y filosofía se subordinaban a la teología de Ritschl, de Harnack, de Herrmann, con su doctrina de creer como crear. Nombrar, pues, constaba para Unamuno del acto sagrado de crear cosmos del caos. Sin embargo, en 1904 comenzó a predicar la religión del quijotismo. Su pueblo, como los judíos, le parecía pedir señales de Dios, una sílaba siquiera de la lengua divina. La filosofía se convirtió en el afán español de inmortalidad, sentido y pensado en la lengua y la literatura. La filología se hizo el estudio de cómo acomodar el lenguaje a ese deseo de vida eterna. Ya para 1911 Unamuno puso en orden su quijotismo. Su ritschlianismo católico redujo la filosofía a la filología, y ambas a la reflexión sobre el sentimiento trágico de la vida. La filosofía, cristalización del saber mostrenco, disuelto en la lengua, flota por ello en el mar más amplio de la filología.

Después de publicado *Del sentimiento trágico de la vida*, Unamuno encontraba una y otra vez en nuevas lecturas la confirmación de la madura intuición, que situaba la filosofía dentro de la filología y las hacía consustanciales. En un artículo con fecha de marzo de 1936, el último escrito en que Unamuno reduce filosofía a filología, repite con Lewes, «Con palabras se piensa», y se apoya en Hamann, «Mago del Norte», que veía el lenguaje como fuente de las ideas, y que criticaba a Kant por su «amor místico a la forma»²⁵. Cuando Ortega y Gasset divulgaba en España la filosofía de la vida de Dilthey, con su razón histórica y narrativa, Unamuno dijo estimar la historia como más básica

²⁵ Unamuno leyó de Hamann en Jean Blum, *La Vie et l'oeuvre de J.-G. Hamann, le «Mago du Nord» (1730-88)* (Félix Alcan, Paris 1912) con la crítica a Kant en la p. 507.

y explicativa que la filosofía. Sobre la ciencia de la vida, más aprendía de una biografía narrada que de una filosofía de la vida (IV, 493).

En este cincuentenario de D. Miguel, pues, hemos remitido sus ideas cambiantes sobre filosofía y filología a su biografía íntima como un hombre de carne y hueso, preso en la lucha entre razón y fe. En el proceso, hemos notado la variedad de modos en que la palabra le ha permitido forjar y labrar su propio ser personal e inmortal. Unamuno ha intentado pervivir *en* las palabras por él enunciadas, bien como arquetipo de sus autobiografías noveladas, o bien como antropólogo de la filología, ora filosofando desde su Cátedra de Griego, ora examinando la conciencia nacional con su psicología lingüística. Ha acudido con la palabra oportuna para suavizar el dolor colectivo de la derrota, pero ha pedido a la vez la depuración del manejo del castellano, hecho instrumento para expresar anhelos de vida eterna, cuando no cantera de neologismos para inmortalizar a su creador en el acto de acuñarlos. Pastor de palabras, que encierran en sí el ser, Unamuno las ha vivido como una aventura sin fin:

Sueño soñando palabras,
soñándome en ellas,
se me van, ariscas cabras,
a pastar estrellas.
Cabrero de altos empeños,
corro a su procura;
aventurero de ensueños,
voyme a la ventura (VI, 1124).

NELSON R. ORRINGER