

PARA UN ESTUDIO SOBRE UN INÉDITO DE MIGUEL
DE UNAMUNO: «EL PROGRESO SOCIAL»

*For a Study on an unpublished work by Miguel de
Unamuno «El progreso social»*

Carmine Luigi FERRARO

Doctor en Filosofía por la Universidad de Salamanca

RESUMEN: El artículo es un primer acercamiento al estudio del inédito de Unamuno «El progreso social». En él se ponen de relieve los temas positivistas que caracterizan su primera etapa intelectual; en particular, la relación ciudad/campo, naturaleza/pensamiento, socialismo/progreso, individuo/persona. Todo ello por medio de una razón dialógica.

Palabras clave: campo/ciudad, naturaleza/pensamiento, civilización/cultura.

ABSTRACT: The article is a former study on an unpublished work by Unamuno «El progreso social». In this article his former intellectual studies based on positivist themes are underlined with particular attention to the relationship between city and countryside, natural attitudes and thought, socialism and development, social being and person. The entire analysis is brought about and developed through a dialogic way.

Key words: country/city, natural sphere/thought, civilization/culture.

En este artículo, en el que queremos desarrollar el estudio de unos de los tantos inéditos del Rector de Salamanca: *El progreso social*¹, quiero poner de relieve sobre todo la atención y el interés fundamental de Unamuno por lo que es el *progreso*, entendido en su aspecto cultural, y de cómo ese concepto está vinculado al lenguaje y a la expresión. Y cómo esa atención se muestra en un diálogo, que sigue fundamentalmente la tradición platónica, mostrándonos un don Miguel cual propugnador de una *razón dialógica*.

El diálogo se desarrolla en cuatro distintas jornadas; en cada una de ellas se traza la preponderancia de algunos temas particulares: la relación entre campo, naturaleza, ciudad y el progreso; individuo, persona, sociedad y progreso; libre albedrío; lenguaje e integración de la humanidad.

Hay que subrayar ya desde ahora, el hecho de que son tres los personajes fundamentales que aparecen en el diálogo, cuyos nombres tienen seguramente una etimología griega:

1. FILADELFO: de φίλος (amigo, amante de) y Δελφοί (Delfo, célebre por el templo y oráculo de: «Conócete a ti mismo»).
2. TEÓFILO, de φίλος (amigo, amante de) y θεός (Dios, nume).
3. ELEUTERIO: de ἕτερος (*otro* en el sentido de *alter* o *alius*) y la raíz ἔλε- (aoristo del verbo αἰρέω = convencer).

Si Filadelfo es el que ama al conocimiento introspectivo, que desarrolla un papel fundamental en el diálogo; Eleuterio es, al contrario, el *otro* en el diálogo, que intenta *convencer* de sus convicciones a los otros actores del diálogo. Por fin, Teófilo es el que ama la ciencia divina, la teología (que aquí parece ser más *teleología*, más *creación*).

Para comprender por completo el diálogo, de todas maneras, hay que poner de relieve la reflexión de Unamuno, cuáles son los temas que prefiere en el momento en que escribe el diálogo y las lecturas que hace en aquellos mismos años. Diálogo que muy probablemente don Miguel escribe en 1899. En efecto, en carta a P. de Mugica del 8 de mayo de 1899, con referencia a su intensa actividad intelectual, escribe:

Con todo ello tengo que arañar tiempo para mi obligado paseo, para mis lecturas, para mi preparación a las consabidas oposiciones, y sobre todo para ir trazando —cuando de algún recogimiento gozo— un largo diálogo filosófico, que es hoy por hoy lo que más me preocupa, donde pongo más alma y lo que deseo sea hasta ahora mi obra capital. Formará, una vez acabado, un buen tomo. Le doy forma de

1. M. de UNAMUNO, *El progreso social. Diálogos por Miguel de Unamuno*, inédito, en CMU, caja 8/33. Luego se citará directamente en el texto, entre paréntesis, con la abreviación PS, seguido por el número de las páginas indicado en el manuscrito original.

Por lo que se refiere, al contrario, a las otras obras de Unamuno, se citará de las *Obras Completas*, ed. Escelicer, Madrid 1966, IX vols., indicando directamente en el texto, entre paréntesis, el número del volumen en romano, seguido del número de las páginas en arábico.

diálogo para poder expresar puntos de vista opuestos y mezclar inducciones científicas a ensueños y fantasías. Es la tal obra *mi filosofía*².

Hay que tener en cuenta, ante todo, el hecho de que don Miguel ya a los 19 años, es decir cuando consigue el doctorado con su tesis: *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca* (1884), muestra de conocer y utilizar las teorías de W. Humboldt.

Principio fundamental de la especulación filosófica de Humboldt es el reconocimiento del hecho de que en los hombres y en la historia, vive, actúa y se realiza gradualmente la *forma* o *espíritu* de la humanidad, que vale como ideal y criterio de evaluación de toda individualidad y manifestación humana. El objetivo fundamental de los hombres está en los hombres mismos, en su formación progresiva, es decir en el desarrollo y realización de la forma humana que es propia de ellos mismos. Por eso se necesita una *antropología* que determine, ante todo, las condiciones naturales del hombre (= temperamento, seso...) para descubrir con ellas el *ideal de la humanidad*: forma incondicionada, a la que ningún individuo se conforma perfectamente, pero a la que de cualquier modo hay que mirar como *fin* al que hay que acercarse. Quien persigue la búsqueda y realización de la forma incondicionada de la humanidad, es ante todo el *arte*, en cuanto él transforma la *realidad* en *imagen de la fantasía*, separándose de esa manera de la *realidad* y dando lugar a un *reino ideal*. De esta manera supera los límites de la realidad y la limpia e idealiza y, representándola en la fantasía, hace de ella una *totalidad*. *Fantasía* y *totalidad* constituyen los dos elementos esenciales del arte y a partir de eso la poesía tiene una *verdad* distinta de la de la *historia* o de la ciencia, porque si ésta expresa el acuerdo con el objeto observado, la verdad de la *poesía* expresa, al contrario, el acuerdo con el objeto imaginado. La historia es, de esta manera, el esfuerzo de la *idea* para conquistar su existencia en la realidad; idea que se manifiesta en la historia encarnándose en una individualidad personal, en un pueblo, nación..., además de encarnarse en todos aquellos elementos necesarios y determinantes, aparentemente anónimos, pero que el historiador tiene el papel de distinguir y poner de relieve. En el momento en que conseguimos conocer esa idea, conoceremos el plan total del gobierno del mundo, porque ella no hace más que revelar el curso de los acontecimientos de los que es la fuerza productora y el *intendimiento final*, es decir la realización de la humanidad.

¿Pero qué nos revela la humanidad?

En primer lugar, la humanidad nos es revelada por el *lenguaje*, como actividad de la fuerza espiritual del hombre; ya que, luego, en el alma humana no hay ninguna fuerza que no sea activa, he aquí que tampoco se puede tener algo tan hondo o escondido en el hombre que no se pueda *expresar*, es decir ser (hacerse) *lenguaje*.

2. M. de UNAMUNO, Carta del 8/05/1899 a P. de Mugica, en *Cartas inéditas de M. de Unamuno*, (ed. de S. Fernández Larraín), Madrid, 1972², pp. 260-261.

Ahora bien, puesto que el lenguaje es actividad de la fuerza espiritual del hombre, las lenguas teniendo esta raíz común humana, tienen todas algo en común en la organización intelectual. La distinción interviene por el *grado* en que se expresa la *fuerza creadora del lenguaje*, distinto en los distintos pueblos y tiempos; pero también distintos por sentimiento y fantasía. El sentimiento y la fantasía, en efecto, determinan sea la distinción de los caracteres individuales, sea los nacionales, de los que viene la diferencia, la multiplicidad de los lenguajes. El lenguaje es, al fin, el sentido interno en cuanto llega poco a poco al conocimiento y a la expresión. Por eso resulta incluso ligado a la parte más íntima del espíritu nacional y precisamente en la diferenciación de este *espíritu* encuentra la última raíz de sus distinciones. El lenguaje es para Humboldt un *organismo* que vive sólo en la *totalidad* y en la conexión de sus partes; desde este punto de vista la primera palabra de una lengua la predice y presupone toda.

De esta manera, el lenguaje pasa a ser de estudio sobre una obra de recogida, a *comprensión* del fenómeno del lenguaje en su *totalidad*; eso significa que al estudio puramente filológico, se adjunta el filosófico que busca una interpretación de la realidad justo por la caracterización más íntima y activa del espíritu humano: el lenguaje precisamente.

Pero si queremos entrar de lleno en el del diálogo escrito por Unamuno, pondremos de relieve ante todo el hecho de que hay una fuerte presencia en él de la cultura positivista, ya que desde el principio aparece el tema del campo, de la naturaleza cual lugar en que germinan y maduran los frutos del porvenir, por el trabajo de los campesinos; lugar en que se pueden encontrar los orígenes más antiguos del hombre, los sentimientos más puros que le caracterizan, porque aún no aparecen enterrados por los aluviones de la civilización que los ha escondido. Naturaleza que se puede apreciar plenamente sólo después de que se la ha sufrido por el duro trabajo de la tierra. Frente a ella, centro de la concepción estética que aquí parece expresarse (arte = naturaleza), los sentimientos que se pueden experimentar son dos fundamentalmente: 1) *posesión*, cual primera relación del hombre con las cosas; 2) *contemplación*, la última cosa a la que el hombre llega, es decir alimentar su *espíritu con el espíritu de las cosas*. Eso puede remitir a Lucrecio, que sostenía la posibilidad de la contemplación de todo por parte de un alma serena; pero también a la *visión beatífica* (= ver todo en Dios).

El diálogo, en fin, reproduce distintas maneras de concebir el campo, la naturaleza y, consecuentemente, la ciudad: si para Eleuterio

en la ciudad me figuro ser un producto de la sociedad, un resultado de las gentes; aquí [en el campo] es la naturaleza mi producto...me hago ilusión de proyectarla de mí mismo como de un foco (PS, 4).

El campo corresponde, pues, a mi personal punto de vista sobre ello: lo veo con mis ojos y me lo represento según lo que mis ojos ven; no es, pues, naturalismo puro, sino que es mi presencia la que hace que la naturaleza exista y en ella es donde el individuo vuelve a ser el centro de la acción.

Por Filadelfo, al contrario:

necesito de la sociedad hasta para pensar. Los más propios y más jugosos de mis pensamientos se me han ocurrido al hacer esfuerzos por comunicar al prójimo la nebulosa ideal, el concepto en larva, que me escarabajaba en la mente, de tal manera que me ha sucedido más de una vez que al lograr darle forma, encarnarla en la expresión, me ha resultado tan nueva como me resultó al que me oía. Puedo asegurarte que cada nueva persona con quien me pongo en trato despierta en mí algún nuevo aspecto que yacía dormido y sin uso, alguna afinidad que se perdía. De aquí lo de que con cuantas más personas me relaciono más me enriquezco, no ya por lo que me dan, cuanto por lo que merced a su excitación y contacto de mí mismo tomo. Y por esto ansío sociedad y la necesito. El campo me sirve como de reposador de los adquiridos pensamientos, como de filtro de mis sensaciones; en su calma se me sedimentan y en el embobamiento que en su seno me sobrecoge se me organiza el fruto recogido de la sociedad y comercio con mis semejantes (*ibidem*).

Por lo tanto, la ciudad es aquí, cómo sinónimo de civilización, de intercambio de ideas y de cultura, la que tiene el papel principal para el crecimiento del individuo; es la que solicita el despertar de aspectos que están en mí adormecidos y que el contacto y el intercambio con los otros, contribuye en que aparezcan en mí, en despertármelos, porque logra hacerme entrar en contacto conmigo mismo. En breve, la ciudad representa casi una conciencia refleja, mientras que el campo es el lugar en que organizar el fruto recogido en la sociedad; el lugar en que al turbulento aparecer de las ideas y de los pensamientos, sucede el momento contemplador que sirve para organizarlos.

El diálogo expresa, pues, dos posiciones fundamentales: la *naturaleza es sociedad*; la *sociedad es naturaleza*, entendiendo con eso un conocimiento y no una simple contemplación de la naturaleza, por la que se pueden estudiar las leyes que la determinan y utilizarlas para la civilización del hombre. De tal manera, se hace consciente una ley que ya está en la naturaleza, pero inconscientemente; por eso de todos modos es importante el campo cual lugar en el que se puede observar y estudiar cada elemento natural.

Obra de la cultura —afirma Filadelfo— es acercarnos a la naturaleza, de la que estamos mucho más cerca que nuestros rudos antepasados. Y a la vez que el hombre se naturaliza, se hace más de verdad natural, humaniza a la naturaleza, convirtiéndola en digna morada suya. Aquí tienes un movimiento convergente, la naturaleza naturalizando al hombre y éste humanizando a aquélla. En tal acción recíproca el hombre cuanto más naturalizado más capaz se hace de humanizar a la naturaleza, aplicándole sus propias leyes, y la naturaleza, por su parte, cuanto más humanizada más y mejor naturaliza al hombre (PS, 5-6).

Pues la naturaleza es más naturaleza cuando se civiliza, con el trabajo y la ciencia del hombre, cuando el hombre encuentra en ella su última finalidad humana; en fin, la naturaleza es para el hombre y no el hombre para ella, aunque en esta relación no haya dominio, sino *reciprocidad*, por la que sólo se puede obtener un

auténtico progreso: el progreso de la Hermandad de todos los seres y del Universo entero.

Este tema del campo/ciudad, naturaleza/pensamiento, consciencia/inconsciencia, es particular del Unamuno de toda su primera etapa intelectual (1884-1897), además de los primeros años de la segunda etapa (1897-1913).

En estos dos distintos momentos, el tema adquiere naturalmente sentidos distintos; en el primero, en efecto, lo que caracteriza la reflexión unamuniana es el dualismo, entre los otros, entre: *intrahistoria* e *historia*. Dualismo que encontramos sobre todo en los ensayos *En torno al casticismo* (1895), en los que expresa casi la contraposición entre campo y ciudad; en efecto, él identifica en el *pueblo* (= *populus*), en los campesinos destinados al duro trabajo de la tierra la verdadera sustancia de la historia, su parte más profunda, porque es expresión de toda una tradición cultural, de una tradición eterna, de la vida auténtica que es al mismo tiempo progreso y conservación del pasado; expresión de la historia interna de la vida de los pueblos, de su autenticidad, de su ser tierra madre que genera y regenera. Todo eso constituye la *intrahistoria* cual núcleo en que se funden pasado, presente y porvenir, frente a la que la *historia* es, al contrario: la historia externa que toma en consideración sólo las acciones de los gobernantes, de los reyes; que expresa la inautenticidad de los políticos; expresa en breve todo lo que puede ser superficial y pasajero³.

Será luego en el *Discurso en los Juegos Florales celebrados en Bilbao el día 26 de Agosto de 1901* (IV, 237-243), donde Unamuno deja caer el dualismo *historia/intrahistoria*. En la reconstrucción de la transformación y progreso de la ciudad, sea en sentido económico, sea en sentido lingüístico-cultural, él no hace ninguna referencia a la *intrahistoria*, y, sin embargo, habla de *nuestra historia* y de una cierta continuidad y desarrollo entre pasado y presente que hay que aceptar para poder conquistar el *porvenir* (IV, 239). A partir de este momento, los sentidos antes atribuidos a la *intrahistoria*, se absorben en la *historia*.

Porvenir que significa *progreso* y en el que don Miguel, en el diálogo, distingue dos aspectos: la *civilización* y la *cultura*. En efecto, en el camino de humanización de la naturaleza, Filadelfo indica cuales medios fundamentales: el *trabajo* y la *ciencia*, que constituyen la obra de civilización; en contra de esta afirmación, Eleuterio contesta:

La obra de la civilización... es sobre todo hacer al hombre...al individuo, se entiende (PS, 6).

Y replica Filadelfo:

Conviene... que para mi propósito distingamos entre civilización y cultura, distinción que me llevará a mostraros cómo entiendo el progreso en la historia. Hay

3. Cfr. C. MORÓN ARROYO, *El «alma de España»*, Oviedo, 1999, pp. 88-94.

para nosotros, como bien sabéis, un ambiente exterior, el mundo de los fenómenos sensibles que nos envuelve y sustenta, y hay además un ambiente interior, nuestra propia conciencia, el mundo de nuestras ideas, imaginaciones, deseos y sentimientos. Nadie creo que en rigor puede decir dónde acaba el uno y el otro empieza, nadie puede con certeza trazar la línea divisoria entre ellos, nadie decir hasta que punto somos nosotros del mundo que nos rodea o es éste nuestro. Lo mismo digo «mis ideas, mis sentimientos» que «mis libros, mi reloj, mi sombrero» o «mi brazo», y digo «mi patria» y hasta «mi persona!» Y ¡cuántas veces no llamamos nuestras a cosas de que somos poseídos! Tal vez el concepto de *lo mío*, precede al de mí mismo, a *mi yo*, haciéndose este a luz propia como poseedor, que es, como recordábamos, su relación originaria con el mundo que le rodea y sustenta. De ese ambiente exterior de que os hablo se nos forma el interior por una especie de condensación orgánica, concentración del mundo de los fenómenos externos es el de nuestra conciencia, que a su vez reacciona sobre aquél y en él se expande. Hay un continuo flujo y reflujo difusivo entre mi conciencia y la naturaleza, mediante el cuerpo, que cual placenta la comunica. A medida que se naturaliza mi espíritu saturándose y enriqueciéndose de realidad externa espiritualizo la naturaleza derramando a ella mi interna idealidad. Yo y el mundo nos hacemos mutuamente. Y de este juego recíproco de acciones y reacciones mutuas brota en mi la conciencia de mi yo, *mi yo* antes de llegar a ser seca y limpiamente yo, yo puro. En la conciencia de mi mismo el núcleo del recíproco juego entre mi mundo exterior, mis entrañas, y mi mundo interior, mis *entrañas*... El hombre, modificado por el ambiente, lo modifica a su vez y obran uno sobre otro en acciones y reacciones recíprocas. ...La naturaleza hizo que nos hiciéramos las manos; con ellas nos fabricamos en nuestro mundo exterior los utensilios y en el interior el uso y la comprensión de éstos; los utensilios y su uso enriquecieron, a su vez, nuestra mente y nuestra mente así enriquecida enriqueció el mundo de donde los había sacado (PS, 7-8).

Sin embargo Eleuterio le interrumpe a Filadelfo en su razonar pidiéndole que defina la diferencia entre civilización y cultura, fin último del discurso de Filadelfo. En esta manera muestra, para don Miguel, el origen *utilitario* de la inteligencia humana y casi *nutritiva*⁴; por consiguiente es utilitario también el conocimiento

porque si el hombre conoce es porque merced al conocer adquirió sus alimentos, hallándose más apto para la lucha por la vida quien conocía mejor (PS, 9).

Pero sin con ello no quiere decir que la inteligencia brote del estómago, de un *materialismo histórico*, puesto que

El estómago y la mente se han hecho y se hacen uno a otra. Esté en sus principios, sí, muy subordinada la mente al estómago, tiene algo de *posesivo* el conocimiento, pero poco a poco va haciéndose contemplativo. El hombre, absorbido en un principio por la naturaleza, tiende a absorberla por la idea. Y este proceso no se cumplirá sino merced a la sociedad, de donde en rigor ha brotado la razón humana que es un producto social (*ibidem*).

4. Sobre este tema, don Miguel vuelve también en *Del Sentimiento trágico de la vida*, cap. II.

Y entonces la civilización es:

el complejo de la ciencia, la literatura, la industria, el derecho, la religión de un pueblo (*ibidem*);

mientras que

el estado íntimo de los espíritus en ese mismo pueblo, las mismas ciencias, arte, industria, religión y derecho en cuanto encarnados en las conciencias vivas de cada uno. Las leyes no corresponden siempre al estado medio de la conciencia jurídica, ni la religión al de la conciencia religiosa, ni el arte siempre a las aspiraciones estéticas de los individuos. Pues bien, a este estado íntimo de conciencia es a lo que llamo cultura... es indudable que aun destruida la exterioridad de una civilización cabrá transmitir su cultura. Robinson civilizó su isla con la cultura que llevaba en su alma (PS, 9-10).

La cultura, por lo tanto, es la semilla de toda futura civilización y entre las dos no hay relación de causa y efecto, sino *reciprocidad*. Discurso éste sobre la *cultura* y la *civilización*, sobre el que Unamuno vuelve en el ensayo de 1896: *Civilización y cultura* (I, 992-997), en el que se repiten fielmente las mismas palabras que dice Filadelfo en el diálogo que vamos analizando (cfr. por ej.: I, 992-993) y que hemos citado arriba, como sucede con otras.

Ahora bien, lo que lleva a la civilización es la *lengua*, y es interesante el análisis que propone don Miguel sobre la manera de entenderla y al paralelo hecho con el modelo de progreso científico, técnico y en la producción de máquinas industriales.

Fijaos en la lectura —dice Filadelfo— y ved si un niño que tiene que detenerse a recordar el valor de cada letra para ir formando palabras puede enterarse, sino es con grandísimo trabajo, de lo que lee, mientras que nosotros nos damos cuenta de lo escrito porque percibimos cada palabra de una vez, de ordinario sin leerla por completo. ...Y esto es así porque leemos la palabra en unidad, reduciendo a una percepción compuesta la agrupación de letras. Y en general cabe sostener, como un sutil psicólogo sostiene, que cada simple percepción es un raciocinio inconsciente, así como que nuestros raciocinios caminan a hacerse inconscientes, instantáneos, verdaderas percepciones complejas. ...Sobre grupos, pues, concentrados y hechos unidades nos elevamos a nuevos grupos, que volvemos a reducir a unidad, y así en proceso ascendente. Y aquí, amigo Eleuterio, tienes la doctrina que encuentra su paralelo en otra acerca de la relación entre la civilización y la cultura. Porque yo veo la ley del progreso más bajo la forma de los *ricorsi* o reflujos de Vico, en periodos de ascenso y descenso, en una serie de expansiones y de concentración sucesivas, o de diferenciaciones e integraciones que dirían otros (PS, 12-13).

De la misma manera, puesto que la máquina en el ámbito del trabajo, industrial está realizada por el hombre

con cuanto más de máquina el trabajo mejor para el hombre, porque le deja tiempo para levarse a otras alturas, redimiéndole de tener que hacer de máquina él mismo.

El progreso consiste en ir reduciendo a acciones reflejas y automáticas las que antes eran conscientes y calculadas; es un ahorro de energía... Actos primitivamente calculados y conscientes, o que de resultados de un tanteo surgieron, se organizan en instintos y estos instintos sirven de materia prima a actos inteligentes, con ellos compuestos. En la ciencia misma cuanto más automática se haga permitirá al espíritu elevarse a su filosofía. Sólo se organiza y crece la conciencia merced a la reducción de complicados grupos de sensaciones o de reflejos a una unidad compleja, porque así estas unidades de tal modo formadas sirven de elementos primeros para nuevas combinaciones superiores (PS, 12).

Eso muestra un acercamiento de don Miguel a los temas positivistas desarrollados por Spencer, para el que el desarrollo es un proceso de adaptación gradual que va de la *acción refleja*, cual primera fase de lo psíquico, por el *instinto* y la *memoria*, hasta la razón. Ella contiene nociones o verdades *a priori*, independientes frente a la experiencia precisa y temporal del individuo (también presente en Leibniz, Kant y en las doctrinas apriorísticas). Y, sin embargo, lo que es *a priori* para el individuo, no lo es para la especie humana, porque en ella es producto de la experiencia que la misma especie ha acumulado por un muy largo periodo de desarrollo, fijada y hecha hereditaria en la estructura orgánica del sistema nervioso.

Ahora, si es la lengua la que lleva la civilización, o sea la expresión de un conocimiento unitario, he aquí que ella corresponde a una filosofía cual conocimiento en el grado más alto de generalidad, a la manera de Spencer; para el que si la ciencia es conocimiento parcialmente unificado, la filosofía es, al contrario, conocimiento completamente unificado.

Por otra parte, si para Spencer la evolución es un proceso necesario y continuo, en el que se alternan *evolución* y *disolución*, y en el que de cualquier forma la disolución es principio para otra *evolución*; don Miguel sustituye la disolución con la concentración: expresión ésta de toda una cultura desarrollada en una época antecedente, como ocurre por ejemplo en la Edad Media con la civilización romana. Sólo de esta manera se puede explicar el progreso que consiste en un

enriquecerse el ambiente social en complejidad para condensarse luego esa complejidad organizándose y descendiendo a las honduras eternas de la humanidad; es un sucederse de semillas y árboles, cada semilla superior a la precedente, más rico cada árbol que el que le precedió. Las civilizaciones son matrices de culturas, y luego éstas, libertadas de aquéllas... dan origen a civilizaciones nuevas. La semilla viene del árbol, es verdad, pero no da árbol si del que le produjo no se desprende (PS, 13)⁵.

De tal manera, Unamuno introduce al mismo tiempo una concepción de la historia como *historia contemporánea*, ya que la historia presente tiene en sí el

5. Muchas de estas expresiones están también en *Civilización y cultura*, I, 994.

pasado y es punto de partida para el futuro; el tema religioso, que caracteriza todas sus obras, con lo que afirma Teófilo:

Bien nos dijo Cristo... que si el grano de trigo no cae en la tierra y muere, él sólo queda; mas si muriere lleva mucho fruto (S. Juan XXII, 24) (PS, 14).

También es patente en eso el acercamiento de Unamuno a los temas que han llevado a una transformación de la sociedad: el progreso técnico, el aumentado control del hombre sobre la naturaleza a través de la ciencia; temas éstos que están en el origen del nacimiento de la sociología, en la que precisamente el aumento de las riquezas materiales lleva a una atribución de importancia cada vez mayor al fenómeno de la producción y en particular al del trabajo material.

La división del trabajo se asume, luego, por unos pensadores (Saint Simon, Comte, Marx, Morgan) cual fenómeno determinante para entender el mecanismo del sistema social y el paso de una fase histórica a otra. Y si eso es lo que se afirma durante del siglo XVIII, durante del siglo XIX la ciencia social partirá de eso para puntualizar que la sociedad humana no se puede entender más que como *historia* que tiene un sentido, un fin racional. La historia es algo sistemático, en resumen, en el interior de ella sólo se pueden comprender las relaciones sociales.

Si en todo eso, se puede descubrir un cierto *materialismo*, Unamuno comparando el fenómeno de la producción, el trabajo material y su subdivisión con el proceso de profundización de la lengua por parte del niño, lengua que es *espíritu*, como mejor se verá más adelante, de hecho lo hace más humano y menos alienante.

Y es tan poco alienante, como el ahorro que permite en términos de tiempo el trabajo industrial al hombre, y que consiste en la traducción de actos antes calculados, conscientes, en instintos, se traduce en mayor elevación, crecimiento de su espíritu y, por lo tanto, de la humanidad más en general.

El fallecer de las civilizaciones es, por lo más, debido a la *letra* que regula por una parte el nacimiento del nuevo espíritu, de la nueva cultura; por otro, sin embargo, impide el dinamismo, la evolución y determina de esta manera, en última instancia, su *muerte*, precursora, sin embargo, de nuevas y fecundas culturas. De aquí que la *muerte* sea un elemento *vital*, por nada negativo; es un elemento consustancial a la vida del mundo en general, para que se pueda tener *progreso*.

¿Pero el progreso del hombre es *herencia* o *evolución*?

Precisamente para convalidar nuestra tesis sobre la manifestación, por parte de Unamuno, de un concepto de la historia como *historia contemporánea*, la segunda jornada de los diálogos se abre continuando el discurso sobre el progreso humano, donde Filadelfo encuentra la manera de sostener el hecho de que en el presente

tienes que vivir, y en su seno debes buscar la verdadera eternidad. Pasado y porvenir se nos dan en el presente, y el proceso mismo del tiempo, no existiría para nuestra conciencia si no atesorásemos merced a la memoria en el presente el pasado, y de éste sacáramos un reflejo del porvenir. Considera lo que sería un ser que del pasado

no conservase huella; toda conciencia imposible en él, imposible, en rigor, el ser mismo. Lo que es un proceso sucesivo y serial en el tiempo refléjase en un enriquecimiento de complejidad en nuestra conciencia, lo que es acaso fuera una serie cuantitativa es un crecimiento cualitativo para nuestra alma. Gracias a esto hay progreso; gracias a la tradición, ni es el progreso mismo más que progreso de una tradición, progreso que va sedimentándose en tradición a su vez (PS, 21).

Entonces podemos afirmar que el progreso humano es junto *herencia* (tradición) y *evolución* (porvenir).

Eso muestra la atención que don Miguel tiene para el debate científico del tiempo sobre *selección* y *herencia* en el ámbito biológico, y que trasladado en el ámbito sociológico se pondría en esta manera: ¿lo que progresa es el medio social o el individuo?

Spencer cree que la sociología se ocupa de la descripción del desarrollo de la sociedad humana hasta el punto al que ha llegado. La sociología determina las leyes del desarrollo super-orgánico y considera la sociedad humana como organismo cuyos elementos son las familias y, por lo tanto, los solos individuos, hacia los que la sociología spenceriana está orientada. Es, en breve, una concepción que se remite directamente a la de la *biología*, como estudio de la evolución de los fenómenos orgánicos y de sus causas. Dado que la vida es una combinación de fenómenos distintos, contemporáneos y sucesivos, que se verifica en correspondencia con cambios contemporáneos o sucesivos del medio externo, ella consiste esencialmente en la función de adecuación. Por esta función, se forman y se distinguen los órganos, para contestar mejor a los estímulos externos.

Aunque refiriéndose a eso, Filadelfo cree que en el individuo se hace nativo mucho de lo que la especie conquista, en el sentido de que todo eso se transforma en mayor complejidad cerebral, un enriquecimiento del alma.

Eso quiere decir, por una parte, que nosotros los modernos somos superiores a los antiguos; por otro, eso vale sólo con referencia a la vida moderna, pero no en absoluto. Por cierto, frente a los griegos somos *más hechos*, pero no tenemos que olvidarnos de los grandes descubrimientos que ellos hicieron, no obstante la pobreza de los medios científicos y técnicos de que disponían.

Por eso, si cerebralmente seguro que hemos tenido una mejor adaptación frente a los griegos que nos ha llevado a una mejoría de la calidad de la vida, y de los descubrimientos científicos gracias a las adquisiciones que hemos recibido en herencia de ellos y por las nuevas circunstancias maduras; estas mejorías, sin embargo, no son absolutas, pueden serlo, acaso, sólo si se comparan con la vida moderna. En efecto, hay que tener en cuenta el hecho de que los descubrimientos de los griegos sucedían en condiciones de pobreza de medios científicos y técnicos.

Pero aquí creo que se puede incluso destacar la presencia de la *psicología genética* de W. Wundt, dominada por la *idea de evolución*, en la que se demuestra la gradual y progresiva formación de los productos psíquicos más complejos, a partir de los más simples. La evolución *psíquica* es entonces distinta de la *física*, porque

en la primera brotan nuevas propiedades que no pertenecen a los elementos que la determinan. De ahí brota en Wundt incluso el principio de la *síntesis creadora*, que vale para todas las formaciones psíquicas (percepciones, sentimientos sensibles...).

Más en general se puede decir que se destacan las principales implicaciones que lleva consigo la noción de *progreso*, como se ha desarrollado en el siglo XIX: 1) el curso de los hechos (naturales o históricos) constituye una serie unilinear; 2) cada término de la serie es necesario, porque no puede ser distinto de lo que es; 3) cada término de la serie realiza un crecimiento de valor sobre el antecedente (proposición que se limita en la filosofía de Hegel, para el que la historia es un círculo en el que las fases más altas son las condiciones de las más bajas, teniendo de esta manera ellas la misma racionalidad del todo); 4) toda regresión es aparente o constituye el punto de partida para un ulterior progreso.

Frente a la antigüedad, los descubrimientos que se hacen hoy pierden mucho del valor diferencial, puesto que adquieren lo que ya se conoce y lo comparan con lo que aún no se conoce.

A medida que se complica más el espíritu se hace más difícil una ulterior complicación que equivalga proporcionalmente a las precedentes. Y aquí quiero decirlos que he pensado muchas veces si la productividad del espíritu humano no obedecerá a una ley análoga a aquélla que llaman los economistas ley de la productividad decreciente del suelo, si cada nueva adquisición espiritual aunque enriqueciendo al espíritu no lo enriquezca en la proporción que la precedente. Acaso la cultura progresa con movimiento uniformemente retardado y con movimiento uniformemente acelerado la civilización, dando en aquélla, como en el trabajo, una ley de productividad decreciente, y en ésta, como en el capital, una de creciente productividad, y compensando la una con la otra (PS, 23).

Existe, entonces, una búsqueda de una explicación de los productos y valores humanos según: el medio externo y sus particulares condiciones del momento, como subrayado por Taine en su *Introducción a la Historia de la literatura inglesa* (1863); y, además, parece que Unamuno aquí quiere reducir la vida espiritual a un mecanismo sustentado por leyes similares por rigurosidad a las naturales, ciertamente siguiendo a Taine.

Después de los descubrimientos fundamentales realizados por los antiguos —frente a los que, sin embargo, nosotros somos los mayores, en cuanto llegados al mundo cuando éste es más antiguo—, es difícil encontrar un inventor; hoy no es ya el hombre quien inventa sino

es en rigor la ciencia quien inventa, la ciencia que es una gran máquina, cuyo movimiento basta vigilar (PS, 24).

En este momento interviene Eleuterio para subrayar lo importante que es lo fundamental del individuo para que se pueda tener ciencia y por lo tanto progreso; el individuo es causa del progreso y es también el *efecto* de él.

Por su parte Filadelfo no niega en absoluto todo eso, es más, introduce otro elemento importante del progreso: el *lenguaje*, en el que eso lo que es real, es precisamente el elemento individual, el lenguaje de cada uno. En efecto, aunque la lengua castellana sea lengua de millones de individuos que se entienden entre ellos por medio de aquella lengua, lo que hace evolucionar aquella misma lengua son unas pequeñas revoluciones que cada individuo cumple, aunque sólo sea por la introducción de una distinta pronunciación de una palabra. Y son pequeñas revoluciones, porque la evolución de la lengua no se hace según un flujo continuo que se pueda comparar con una línea, sino que es un flujo constituido por *diferenciales*, es decir sucede en el cambio de lenguaje de un individuo a otro; mejor dicho, en la *sucesión de individuos* (PS, 25-26) y es de origen *acústico* (= imitación de la palabra oída) más que *fónica*.

La diversidad de individuos y su sucesión es, pues, la causa íntima de la evolución del lenguaje; un hombre que viviera mil años es lo probable que acabaría hablando lo mismo que en su niñez. Generalizad el caso; no es el individuo el que progresa ni la causa, en rigor, del progreso mismo; lo es la sucesión de individuos diversos, siendo su diversidad de origen social, hija del ámbito. Si la humanidad fuese, como expresa cierta vieja metáfora, un individuo, no progresaría... (PS, 26).

Frente a esta posición de Filadelfo que parece que quiere expresar la necesidad de una sociedad de la comunicación, la única en la que hay intercambio y enriquecimiento de ideas, que favorece el conocimiento humano, además la unidad de la humanidad, recordándonos de tal manera temas comtianos, además de traernos a la memoria una influencia de Humboldt, del que hemos hablado antes.

En efecto, encuentra la manera de afirmar:

Podemos hablar cada uno en nuestra lengua y entendernos todos, porque el lenguaje, como todo, se hace más universal a medida que más individual se hace (PS, 43).

El lenguaje es el *medio* para la integración de la humanidad, por la armonización de la *intuición* y el concepto de patria, base antecedente de la futura integración, la de la patria universal. El lenguaje es el testigo de la *conciencia* refleja que tiene el hombre y que lo distingue de los otros animales; pero es también lo que distingue las distintas patrias, y en el interior de ellas a menudo incluso las regiones, contribuyendo en la diferenciación de las razas, que no son fisiológicas (= *Volkgeist* tedesco), sino *históricas* y *culturales* y que se hacen patentes precisamente por un empleo común del lenguaje. De tal manera, Unamuno presenta una concepción de la humanidad como totalidad e historia, en la que los fenómenos sociales —como en este caso el lenguaje— no se pueden entender de por sí, sino sólo si se distinguen los orígenes y su destino temporal, y por eso su función en el entero proceso histórico.

En efecto, el lenguaje en apariencia divide, pero en realidad contribuye fundamentalmente a la creación de la *raza histórica*, algo que se va formando justo por la integración histórica de las distintas culturas de las que las lenguas son portadoras.

Puede y debe hablarse de raza española, francesa o inglesa, siempre que se entienda lo que con esa denominación quiere expresarse, que no es consanguinidad de origen. Y con estas grandes razas históricas, en mayor y más continuo comercio mutuo cada vez, prepárase la integración final, la unidad verdadera del linaje humano, o si quieres en vez de unidad unión, término final y no de arranque, *ad quem* y no *a quo* que habría dicho un escolástico. La integración está al fin (PS, 55).

Precisamente por este motivo, es decir porque la integración está al final de la humanidad y no al principio, lo que hay que hacer entre tanto es ir diferenciándose y estudiar las lenguas para aprender la cultura ajena, más que esperar a que ésta se traduzca a la lengua propia y sufra un empobrecimiento. Empobrecimiento debido al hecho de que en cada lengua está toda la historia y el espíritu de un pueblo determinado (= *la lengua es la sangre de la raza*, como Unamuno afirma en los ensayos de: *En torno al casticismo*); al contrario, si yo aprendo aquella lengua, me enriquezco a mí mismo, puesto que con ella absorbo incluso el espíritu de aquel pueblo. En esta integración final del lenguaje humano, Filadelfo coloca también el *pacto social* de Rousseau, que este expone como principio y no fin de la sociedad, por una ilusión igual a la de los que pusieron la unidad del lenguaje humano al principio. Eso representa la esperanza, el sueño que un día identifique el *ser* con el *querer*:

en que todo hombre sea porque quiere ser, y quiera serlo porque lo sea, cuando esté perfectamente socializado..., o mejor, personalizado (PS, 56);

y eso porque personalizar quiere decir integrar sociedad e individuo. Identificando el *ser* con el *querer* se elimina el pesimismo schopehaneriano que procede de una identificación, aunque opuesta:

Siendo entonces cada uno en todos los demás y todos en cada uno, microcosmos reflexivo el individuo en quien el universo por la sociedad se refleje, la voluntad de ser, que es la esencia de cada cosa según Spinoza... será voluntad de ser en los demás y todos en uno (*ibidem*).

Pero aquella concentración del diálogo en los conceptos de *individuo* y *sociedad* vuelve cuando Eleuterio remacha su no negar

el valor de la ley exterior pero quiero que sea reflejo y exteriorización de mi ley interior, objetivación de ésta, socialización de mi espíritu individual (PS, 38).

El individuo es entonces para la sociedad y ésta para el individuo

Porque bien mirado socializar a la voluntad individual, haciendo de la persona sociedad, que es lo propio de la moral, concurre con individualizar a la voluntad social, haciendo de la sociedad persona, que es lo propio del derecho (PS, 40).

En *Civilización y cultura*, don Miguel sobre este tema encuentra la manera de afirmar:

¿Si es el individuo para la sociedad o ésta para aquél, preguntas? La cosa es clara: el *para*, la finalidad, no tiene sentido sino tratándose de conciencias y voluntades,

el *para* es volitivo, lo natural es el *cómo*, lo intelectual el *porqué*. El *para* apunta a mi conciencia, el mundo y la sociedad son para mí, pero yo soy sociedad y mundo y dentro de mí son los demás y viven todos. La sociedad es toda en todos y toda en cada uno (I, 996).

En breve, la sociedad no es una entidad abstracta que tiene leyes propias, a las que los individuos tienen que someterse y adecuarse, sino que ella está formada por individuos concretos que se dan normas para la convivencia.

Y con respecto a la sociedad, al individuo y a las leyes, Eleuterio y Filadelfo encuentran incluso la manera de debatir sobre esta relación y su correlación con la *libertad*. Si Eleuterio sostiene que lo más importante es el individuo y su libertad, de la que sólo puede brotar también la libertad de la sociedad y entiende por libertad la ausencia de una ley exterior, objetiva, escrita, que mata y hace esclavos, declarándose por una ley que sea interiorización

interiorización y aún mejor *intimación* de la ley, el hacerla íntima, carne de nuestra alma... (PS, 35).

Filadelfo por otro lado, parte de la sociedad como elemento fundamental para que existan los individuos; considera pues la libertad como conciencia de la ley y ésta en cuanto ley externa tiene el papel de hacernos conscientes de la que es ley interior haciéndonos libres. La ley, en breve, nos hace libres, como el Estado nos hace hombres. Pero en este momento los dos se concentran en el sentido de *libre albedrío*: si Eleuterio cree que éste es la negación de la ley; Filadelfo al contrario utiliza las leyes deterministas e intenta explicar la cuestión fundamental. Es decir: ¿un acto de la voluntad humana puede tener un principio absoluto?

Frente al estímulo

a la fuerza empleada, sí, cada acto volitivo, como toda acción del universo, tiene comienzo absoluto ya que el existir es un continuo y no interrumpido crearse, principio que expresan los teólogos diciendo que la conservación es una creación continuada, mas en cuanto a la dirección y forma de ese impulso, de manera que se dirija a este o aquel objeto, no, no puede tener comienzo absoluto. Si, pues, llamas libertad de albedrío al comienzo absoluto del impulso mismo todo es libre con tal libertad en el universo, y en otro caso no lo es nada (PS, 37).

Filadelfo reputa, en breve, que entre determinismo y libre albedrío hay un severo vínculo y que el uno necesite del otro.

En resumidas cuentas, encontramos un diálogo con dos maneras distintas de concebir la libertad: 1) *autodeterminación*, por lo que la libertad es ausencia de condiciones y límites; 2) *necesidad*, que aun fundándose en la autodeterminación, atribuye, sin embargo, ésta última a la totalidad (mundo, estado, sociedad) a la que el hombre pertenece.

Pero tenemos que poner de relieve que además de que aparezcan los conceptos de individuo y sociedad, también aparece el concepto de *persona*, distinta del individuo que es el átomo social, y constituyente el papel (en latín *persona* es la máscara del actor) que cada uno representa en el mundo:

es el contenido del individuo humano, éste en cuanto social. No es fácil definir conceptos así, pero cabría decir que individuo es el hombre en cuanto continente, como cerrado en sí, y persona en cuanto contenido y producto del ambiente social que le rodea. Y así como una superficie es finita en cuanto limitada por líneas que de las superficies colindantes la superan, e infinita en sí, en cuanto son sus partes infinitas, así el hombre todo lo que de limitado tiene en cuanto individuo tiene de ilimitado en cuanto persona (*ibidem*).

De esta manera, don Miguel nos presenta la persona como concepto que trasciende al individuo, acaso no tenido en consideración por el positivismo y por la ciencia sociológica que de él se desarrolló, porque sus presupuestos materiales le impedirían confrontarse con cuanto de ilimitado hay en el hombre: por otro, muestra su oposición a cualquier forma de *individualismo absoluto*, que termina dando una *individualidad vacía de contenido* y contra la que hay que buscar

dentro de ti tu roca viva, el fondo común que te une a tu hermano y prójimo, el eco de la unidad orgánica que con él formaste en un tiempo, cuando eras germen de germen, busca la especie en ti y te encontrarás. La conciencia de la especie es la base de la sociabilidad, se ha dicho (Giddings) (PS, 41).

Se introduce entonces otra diferencia entre la *sociedad* que tiene como base la división del trabajo, y la *sociabilidad*, algo más profundo, más íntimo y trascendente como lo es la persona frente al individuo, que podemos descubrir por medio de un cuidadoso examen de nosotros mismos, un conocimiento de nosotros del que sólo puede brotar el diálogo con los otros. Filadelfo, en efecto, sostiene que hay que darse cuenta, adquirir conciencia del hecho de que nosotros somos el producto de la humanidad que llevamos toda dentro de nosotros:

A eso, a la plena conciencia de nuestra unidad debemos llegar... a ser todos una carne y una sangre y entonces será la ley íntima. No importa que nos diferenciamos, que cuanto más nos diferenciamos más potente obrará la integración. Sólo en vista de la integración tienen las diferencias valor positivo, y la integración surge del fondo de semejanza (PS, 42).

En breve, la distinción, la heterogeneidad tiene un valor cultural muy alto que confluye al final en la configuración de una unidad cultural general de la humanidad. Pero no sólo. Si antes Filadelfo, en efecto, expresa la necesidad del contacto con la sociedad, con la ciudad para poder elaborar y expresar sus ideas, sus conceptos, contrariamente a lo que dice Eleuterio, que prefiere el campo como reapropiación de sí mismos. Ahora bien, Filadelfo parece conjugar la vida en la ciudad, como vida en estricto y continuo contacto y diálogo con los otros, con la del

campo, que se necesita para la soledad que sabe ofrecer y con ella la posibilidad de conocerse a sí mismos, para descubrir el rasgo común que me une a los otros. Sobre este tema Unamuno escribe también en *Soledad* (1905):

No hay más diálogo verdadero que el diálogo que entablas contigo mismo, y este diálogo sólo puedes entablarlo estando a solas. En la soledad, puedes conocerte a ti mismo como prójimo; y mientras no te conozcas a ti mismo como al prójimo, no podrás llegar a ver en tus prójimos otros yos. Si quieres aprender a amar a los otros, recógete en ti mismo (I, 1252).

Hoy, en particular en este momento histórico, se oye hablar tanto de civilización occidental, civilización cristiana opuesta erróneamente, a la civilización oriental, a la civilización musulmana.

Pues bien, ¿nosotros podemos negar el hecho de que en la denominada civilización occidental no hay importantes aportaciones culturales que vienen de la oriental?

Es suficiente pensar en que la predicación de Jesús se hizo en oriente y que también en oriente se han desarrollado las primeras comunidades cristianas. Es suficiente pensar en el hecho de que hay quien sostiene que las reflexiones de los primeros filósofos griegos (Platón, Aristóteles) no son originarias de Grecia, sino inspiradas en fuentes más orientales.

El pensamiento, la filosofía, al final, se transportó en Occidente por aquel muy extenso dominio que fue el Imperio Romano, que conquistó la cultura en el momento en que conquistó la antigua Grecia. Originariamente, pues, se podría hablar de un occidente que es fundamentalmente expresión de fuerza y riquezas (en sentido general) con lo conquistado.

Los romanos, sin embargo, entendieron pronto algo, que acaso a nosotros hoy nos escapa: la *integración* necesaria para poder mantener un dominio tan extenso y primer ejemplo de globalización completa; supieron reconocer y respetar las culturas de los pueblos conquistados e introducir de esta manera en ellos el respecto por la propia, que con ellas se enriquecía. Llegaron de esa manera a una configuración unitaria de la cultura romana con la de los pueblos conquistados.

Pero este patrimonio cultural, aunque construido por los romanos, es un patrimonio de la humanidad, al que cada pueblo con sus distinciones, ha contribuido.

