

## MUNDO IDEAL Y REALIDAD HUMANA EN UNAMUNO

María Isabel Lafuente

*-¿Qué vas buscando perdido,  
ojos al suelo, a soñar?  
-Busco a mis pies, en la tierra,  
la rosa filosofal.  
-¿Y qué es esa rosa, acaso una  
flor de eternidad?  
-No sé ni si es flor; sabiéndolo  
no tendría a qué buscar.  
-¿Por qué, pues, la llamas rosa,  
que es nombre de realidad?  
-Tal es mi filosofía:  
antes de saber, llamar.*

Unamuno, *La rosa filosofal*

No cabe duda de que un filósofo español tiene que sentirse sumamente condicionado a la hora de escribir, sobre la obra de Unamuno, desde las exigencias que plantea hoy su profesión. Hablando en términos generales hay que afirmar que a su obra le ha pasado, frecuentemente, lo que a muchas obras escritas en castellano, que trascienden el ámbito que usualmente se entiende como perteneciente a los géneros literarios y, sin embargo, no llegan a determinarse como obras de exposición o análisis filosófico.

La afirmación referida a muchas obras puede concretarse circunscribiéndola a las obras de Unamuno y Ortega. Con reiterada frecuencia ambas han

sido consideradas, e incluso rechazadas, como obras de «ensayo», entendiendo éste como un género degenerado de la filosofía<sup>1</sup> que no llega a tener la importancia literaria de la novela o de la poesía, y que tampoco tiene la fortuna de ser una obra leída y comentada por el gran público, como le sucede al artículo periodístico de divulgación.

Las implicaciones del acto de rechazar trascienden el problema referente a la tradicional controversia que se limita a aproximar o alejar exclusivamente las posiciones relativas de filosofía y literatura, para abarcar, también, las problemáticas: religiosa, moral, pedagógica, política y crítica que, para centrarnos en el tema que nos ocupa, se hallan presentes en la obra de Unamuno.

Mediante la acción de rechazar estas obras considerándolas no-filosóficas, se ponen de relieve las siguientes posturas:

1.— Las que se basan en la oposición excluyente entre lo que «verdaderamente» es filosofía y lo que no es filosofía. En este caso se sitúan, por ejemplo, aquellos que enfrentan posturas materialistas a idealistas o viceversa.

1.a. Como un caso de 1. que atiende solamente a la forma de considerar la relación entre dos términos (oposición excluyente), pueden considerarse las posturas de aquellos que, al considerar la relación entre *filosofía y literatura* como excluyente, incluyen este tipo de obras entre las literarias excluyéndolas, por eso mismo, de las filosóficas.

2.— Aquellas posturas que, al distinguir entre *filosofía académica y filosofía mundana*, excluyen estas obras de la filosofía académica considerándolas propias de filósofos mundanos.

3.— Cuando se entiende que obras de este tipo no pueden incluirse en un ámbito filosófico estricto, puesto que en ellas se describe y expresa nuestra forma de ser y hacer cotidianos, es necesario considerar otro grupo de posturas, las que consideren este tipo de obras incluidas en el ámbito de lo *filosófico, entendido en sentido amplio*.

Lo que estas posturas por su radicalidad no consideran es el valor que estas obras encierran, en cuanto su propio ser, por el que «por sí mismas» se incardinan en el ámbito filosófico, no es otro que el de ser obras críticas de una forma de considerar lo filosófico, de una forma de ser de lo académico, de una forma de ser materialista, e incluso de una forma de ser idealista. Y es

---

(1) Sobre las diversas formas de considerar el ensayo, relativamente a la filosofía, puede consultarse la obra de E. NICOL, *El problema de la filosofía hispánica*, Madrid: Tecnos, 1961, pp. 206 y ss.

Es preciso señalar que Unamuno se consideraba a sí mismo «ensayista», como puede apreciarse en el siguiente texto: «Siendo, pues, como soy, por definición, un ensayista, mi estilo ha de ser un estilo tal, un estilo de ensayista. Y —empiece a jugar lo que los mentecatos llaman paradoja— un ensayo de estilo». *O.C.* XI, p. 790. En lo sucesivo las referencias a las obras de Unamuno se harán por la edición de Manuel García Blanco de las *Obras Completas*, Barcelona: Vergara S.A., 16 vols., 1958, con la abreviatura «*O.C.*», seguida de número romano de volumen y arábigo de página.

precisamente porque su ser crítico hunde sus raíces en el ámbito teórico y en el práctico, por lo que un filósofo, a pesar de reconocer los problemas que lleva consigo este tipo de obras, no puede dejar de verlas como filosóficas y, por tanto, pensarlas, repensarlas y escribir sobre ellas, sobre lo que fueron, sobre lo que representaron, sobre lo que siguen siendo, y sobre lo que dejaron de ser.

Si nos molestamos en examinar las posturas filosóficas para intentar conocer la causa común a todas ellas que determina la no inclusión de estas obras entre las «obras filosóficas», el resultado que puede obtenerse es el siguiente: existe una fuerte resistencia a entender como filosófico aquello que logra expresar el sentido de unos conceptos según el uso llano de la lengua, siendo sus palabras igualmente llanas. El uso del lenguaje que busca la solidez de la lengua en la materialidad comprobable y sentida como propia del concepto y de la idea es lo que descarta a estas obras como filosóficas. Lo que es filosofía, se supone, exige otra lengua que la nuestra; las formas que la lengua exigida ha solido adoptar han sido, preferentemente, las latino y (-)/o alemana castellanizadas en las que los conceptos e ideas resultaban para el hablante español vacuos y alejados de sí, como poco, sin sentido la mayor parte de las veces.

En esa dirección la obra de Unamuno, como lo fue también la de Ortega, representa uno de los mayores esfuerzos para poner en lenguaje llano ideas filosóficas y, al mismo tiempo, tratar de mostrar la importancia del lenguaje relativamente al proceso de formación de la cultura en general, como forma de ser de los individuos y de los pueblos. Igualmente, estas obras suponen un esfuerzo gigantesco por resaltar la importancia de la lengua en ámbitos culturales especiales como lo son: el de la Historia, el del Arte, el de la Literatura, etc., y, en general, en el ámbito de las ciencias humanas.

Cuando Unamuno intentaba mostrar la importancia del lenguaje, trataba de constituir las bases para lograr su intento centrandó su interés en el estudio de lo individual-concreto, pero siendo este estudio tal que sirviera de punto de partida inmediato para realizar generalizaciones pertinentes, capaces de dar paso a ámbitos de universalidad que permitieran el estudio de las relaciones entre hablante (individuo) y pueblo, conjunto de individuos que hablan un idioma.

Tomar como punto de partida y como base para el estudio del lenguaje la noción de individuo le exigió atender prioritariamente, internamente a las llamadas ciencias lingüísticas, al proceso de formación de una lengua a partir de relaciones lingüísticas individuales y formaciones culturales regionales; en dichos ámbitos es en los que pueden examinarse con mayor claridad los procesos de formación de la comunidad de habla. Por esta razón puede tomarse la obra de Unamuno como un intento de mostrar la necesidad, en las «ciencias humanas», de lo que hoy llamaríamos «estudios de campo», que no encuentran su apoyo exclusivamente en la tradición científica y documental escrita, sino que exigen, también, la consideración de expresiones y decires po-

pulares que hay que buscar en los individuos vivos y en sus formas de relación efectivas.

No es el caso de Unamuno el de un filósofo mundano cuando este concepto se identifica con el de «sabio universal expendedor de recetas mágicas» y, sin embargo, muchas veces, puede que por el tono de su obra, se ha presentado así su figura. Es el caso de Unamuno el de un hombre cuya tarea profesional se centró en torno al estudio y enseñanza de las lenguas, desde que en 1891 lograra obtener la cátedra de lengua y literatura griegas, que, como señala Ferrater Mora<sup>2</sup>, le supuso la integración por acumulación de la por él adorada cátedra de «Historia de la lengua castellana», denominada oficialmente: «Filología comparada de latín y castellano», denominación que él aborrecía.

Las investigaciones filológicas se convirtieron, de forma efectiva, no sólo en la tarea de su vida académica, sino también en el punto de apoyo que le permitió elaborar una determinada concepción filosófica y crítica. Es tal la importancia del lenguaje en la obra de Unamuno que, a una lectura rápida de ella, podría parecer que la propuesta filosófica de este autor presenta una reducción de los diversos ámbitos filosóficos clásicos, como pueden ser el ontológico, el cognoscitivo, etc., al del lenguaje. Considerado así, bien podría tomarse el intento unamuniano como cercano al que, relativamente a este tema, desarrolla hoy la hermenéutica de Gadamer. Este tipo de hermenéutica concibe el lenguaje como rector del pensamiento y posibilitador de la comprensión de todo suceder.

Una lectura más atenta de los supuestos seguidos por Unamuno será capaz de mostrarnos cuál es en realidad la verdadera función del lenguaje en su obra. De esta lectura, que intentaremos llevar a cabo en las páginas que siguen, podemos anticipar en este momento que el lenguaje va a constituirse, por obra de Unamuno, en la forma propia de lo humano, equivalente a la risa en el ámbito de la gesticulación. Considerar el lenguaje como forma privilegiada de lo humano parece exigir su consideración como *realidad absoluta* en medio de la cual es solamente posible dar cuenta del ser de lo existente; y sin embargo, *el lenguaje* no es en la obra de Unamuno sino *el medio* por el que la realidad humana adquiere realidad exterior; está sometido, por tanto, a las mismas vicisitudes que esta realidad<sup>3</sup>. Pero el lenguaje es también *el medio* por el que la realidad humana se constituye internamente al sujeto.

---

(2) Cfr. J. FERRATER MORA, *Unamuno bosquejo de una filosofía*. Madrid: Alianza Universidad, 1985, p. 23.

(3) «Existir en la fuerza etimológica de su significado es estar fuera de nosotros, fuera de nuestra mente, ex-sistere» (*O.C.*, XVI, 309).

Cito la hermenéutica de Gadamer como ejemplo de una dirección filosófica actual que toma el lenguaje como realidad absoluta. Cfr. H.G. GADAMER, *Verdad y método*, traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme, 1977.

Existen hoy, sin embargo, otras formas de hermenéutica en las que el lenguaje se considera como el medio por el que es posible dar cuenta de lo real; lo que supone la necesi-

Nuestro autor, que se muestra en toda su obra como un claro defensor de la realidad humana, se nos presenta en este terreno como un continuador de las pascalianas verdades del corazón. Sólo que, para Unamuno, el calculador Pascal encauzó «todo su esfuerzo... en crear sobre el mundo natural otro mundo sobrenatural»<sup>4</sup> cuya existencia le parecía indudable. Pero se trataba de un mundo que, teniendo la pretensión de incluir una racionalidad distinta de la racionalidad objetiva, en el fondo obedecía las mismas leyes del mundo natural. Así se producía una reducción del mundo «sobrenatural» al mundo de lo natural, que obligaba a tomar a éste como verdaderamente objetivo.

Unamuno dirigió todo su esfuerzo, comparado con el de Pascal, a mostrar la existencia y realidad de un mundo «ideal», distinto del mundo natural inscrito en el ideal racionalista, pero que tampoco puede ser entendido como el mundo de lo «sobrenatural» pascaliano. Tal mundo se halla intersectado con el mundo de lo natural cuya realidad primaria es, para Unamuno, la sensación; está dotado también de racionalidad objetiva, pero en él, lo que se entiende por objetividad no puede reducirse a la realidad de un mundo natural regido por una racionalidad independiente de los sujetos que la realizan. Por el contrario, con la idea de un *mundo ideal* Unamuno trata de mostrar que la racionalidad que permite entender la realidad de lo humano, no siendo independiente de leyes objetivas naturales, no es independiente tampoco de los sujetos que la hacen, en cuanto sólo por ellos puede hablarse de razón. Por tanto, los supuestos objetivo-absolutos en que concluye la razón de corte racionalista, que suponía, de inicio, una objetividad absoluta al tomar la extensión como característica definitoria del mundo natural, son inaceptables en el mundo de lo humano<sup>5</sup>. En él lo que es real y objetivo no puede reducirse, sin más, a lo real-objetivo-natural. La inteligibilidad de este mundo ideal sólo podrá lograrse si se consigue mostrar la *realidad del mundo de lo concreto*, el mundo del hombre de carne y hueso, lo que hace efectivas las afirmaciones de Ferrater Mora de que «es probable que no se haya proclamado nunca de modo tan tajante la condición humana de la filosofía y la terrenal constitución del filósofo»<sup>6</sup>.

En la obra de Unamuno el mundo ideal sólo puede entenderse por tanto, mediante el conocimiento del mundo humano y de la condición humana,

---

dad imperiosa de investigar dicho medio. A este tipo de hermeneútics pertenecen los trabajos de K.O. APEL, *La transformación de la filosofía*, 2 volúmenes, traducción de Adela Cortina. Madrid: Taurus, 1985.

(4) Cfr. *O.C.*, XVI, p. 531.

(5) La objetividad y la realidad del mundo ideal de Unamuno no obedece a fórmulas ni idealistas ni materialistas clásicas. «Idealismo se opone, en concepción vulgar, a realismo, así como a materialismo se opone espiritualismo; sólo que la propensión a confundir la idea, esto es, la forma, con el espíritu y la realidad con la materia, hace que para muchos sean sinónimos, de una parte, idealismo y espiritualismo, y de otra, realismo y materialismo. Y en rigor no es así, *pues que la materia es una idea lo mismo que lo es el espíritu*». *O.C.*, XI, pp. 832-833. (Las cursivas son mías).

(6) J. FERRATER MORA, op. cit. p. 35.

que no tienen otro apoyo o fundamento que «nuestro particular y concreto existir»<sup>7</sup>.

## 1. EL MUNDO IDEAL COMO FORMA RELATIVA A LA CONSIDERACION DEL LENGUAJE

Es el conocimiento de la lengua lo que se muestra, como necesidad imperiosa, en sus escritos. Pensar es hablar, pensamos porque vivimos en un mundo de relaciones externas<sup>8</sup>, entendía Unamuno. Sólo por la lengua tenemos forma de manifestar que pensamos y sólo pensamos porque podemos hablar. Sin embargo, una cosa es hablar una lengua y otra muy distinta conocerla y saber qué requisitos exige su uso, no sólo correcto, sino también racional.

Cuando en su obra *Vida del romance castellano* distinguía entre filología y lingüística decía:

«Cabe, en efecto, estudiar el pensamiento de las edades pasadas en los monumentos literarios que nos han legado, y por examen de los textos de aquéllos penetrar en su vida íntima, *estudio que constituye la filología* y cabe, haciendo la posible abstracción entre literatura y lengua, en que encarna, estudiar el lenguaje en sí, como instrumento del pensamiento, y en la evolución de aquél a la de éste, *estudio que constituye la lingüística*»<sup>9</sup>.

Evidentemente, para Unamuno el conocimiento del lenguaje supone trabajar ambas direcciones, pues conocer una lengua exige tanto el conocimiento de los «monumentos literarios» que constituyen su pasado, como el estudio del «instrumento» con que aquéllos se llevan a cabo y que es y/o fue la forma de expresión y comunicación de un pueblo. Sin embargo, dar cuenta de la problemática relativa a este tema, presente en la obra unamuniana, requiere considerar conjuntamente con esta distinción, filología/lingüística, otras cuyo efecto es además fundamental a la hora de abordar la filosofía de este autor y sus relaciones con la lengua. Estas no son otras que las escisiones que se producen, internamente a la consideración de una lengua, entre:

1.º lengua hablada/lengua escrita

2.º lengua erudita/lengua popular

Estas distinciones que convergen, en función del interés filológico-

---

(7) *Ibid.*

(8) «Lo que sucede es que el lenguaje y el pensamiento se dan conjuntamente, en unidad, y hay entre ellos comunidad o reciprocidad de acción. *Los conceptos encarnan vocablos y no cabe pensar sin hablar ni hablar sin pensar*». (O.C., VI, p. 982. (Las cursivas son mías).

«El pensamiento es lenguaje interior, y el lenguaje interior brota del exterior». (O.C., p. 152).

(9) O.C., VI, p. 1.006.

lingüístico de Unamuno, en el uso de una lengua <sup>10</sup>, abren otros horizontes de investigación que se concretan en la posibilidad de delimitar ámbitos, cuya realidad lingüística permite determinar «lo real humano» que en ellos se manifiesta. El primer concepto que puede delimitarse como perteneciente a ambos tipos de investigación es el de *autoridad lingüística* <sup>11</sup>.

Los requisitos exigidos para caracterizar a un individuo como autoridad lingüística no son distintos:

a) ni de los exigidos como condiciones del conocimiento racional de una lengua.

b) ni son independientes de los necesarios para el uso correcto de la misma.

Las bases para determinar cuáles son estos requisitos no son otras que las distinciones anteriormente expuestas, así como aquellas que se muestren como condiciones necesarias para su conocimiento, por ejemplo, las que son suficientes para decidir sobre qué entender por racionalidad, por corrección, etc.

Entre las condiciones que permiten decidir acerca de qué puede o no denominarse racional destaca la noción de lo *concreto-individual*, cuya determinación teórica conceptual le lleva, como filólogo, y en general, como estudioso del lenguaje, a requerir para saber acerca del lenguaje y de su uso la búsqueda de un marco conceptual adecuado que le permita definir dicha noción como concepto. El marco adecuado lo proporcionan los conceptos de lo *lingüístico-hereditario* y de lo *adaptativo*, en cuanto conceptos adecuados para el estudio de la lengua escrita y de la lengua hablada.

Saber acerca de lo *hereditario* nos proporciona conocimiento acerca de las etimologías de una lengua, el único capaz de mostrar las formas privilegiadas en función de las que se producen transformaciones lingüísticas. Del carácter *adaptativo* de la lengua depende la importancia que para el conocimiento de la misma tiene el estudio de las variantes terminológicas, independientes por lo general de gramáticas oficiales <sup>12</sup>, así como el conocimiento de los diferentes usos lingüísticos.

---

(10) «Uso» hay que entenderlo, en el planteamiento de Unamuno, orientado a práctica que exige de un conocimiento teórico capaz de dar cuenta de la forma del hacer, determinándola respecto a formas generales que permitan integrar los diferentes elementos en unidades cognoscibles y utilizables de forma recurrente en distintos ámbitos. De esta forma el pragmatismo de Unamuno no es determinable, primeramente, según criterio de utilidad, que tiene necesariamente limitaciones, sino según criterios de reflexión cuya base se halla en el examen del concepto de alma que Unamuno lleva a cabo en *O.C.*, XVI, pp. 208–215.

(11) En ninguna de las obras de Unamuno a que he tenido acceso he encontrado escrito «autoridad lingüística» y, sin embargo, es la primera idea con la que nos encontramos cuando leemos sus artículos relativos al estilo, la erudición, etc. Y no sólo es la primera, sino que me atrevería a decir que es la única que permite recoger, atendiendo a la tradición filosófico-literaria, las exposiciones de Unamuno en los artículos en que trata de temas relativos a qué se entiende por saber y usar una lengua.

(12) Cfr. por ejemplo: «Escarceos lingüísticos. ¿Le o la?, o sea ¿herencia o adaptación?», *O.C.*, VI, pp. 454–457.

Herencia y adaptación, en cuanto caracteres a los que obedece la constitución de una lengua tomada en su concreción, son además, en la obra de Unamuno, las condiciones principales que se requieren para determinar en forma precisa las diferentes semejanzas que caracterizan a la lengua escrita y a la lengua hablada.

El conocimiento de una lengua como individual-concreto, así como el conocimiento de las semejanzas y diferencias entre la lengua escrita y lengua hablada, permitirá acceder a la problemática relativa a la realización del *lenguaje común* que Unamuno entendía como el *español*. Este no es otro, como idioma, que el resultado de la confluencia de las lenguas castellana, hispanoamericana, catalana, etc., y en general de todos los pueblos que habitan en el ámbito geográfico afectado por la civilización hispana, sobre todo donde esta civilización se ha transformado ya en cultura.

El uso de la lengua lo entiende Unamuno concretado en función de las dos direcciones principales de su aprendizaje: la gramatical y la de estilo. Sin embargo, hay que tener en consideración que ni aprender denominaciones gramaticales hechas oficiales por la Academia y recogidas en los libros de texto es *saber gramática*<sup>13</sup>, ni tampoco puede decirse que *tener estilo* sea, simplemente, aplicar una técnica. Aplicar una técnica, como saber gramática oficial, son las cualidades que caracterizan al *erudito*, cuando esta noción degenera pasando de designar al conocedor de la lengua escrita (erudita), opuesta, en cuanto archivo de tradiciones, a la lengua popular (hablada), a designar exclusivamente al aplicador de técnicas.

La figura del erudito puede tomarse como un simple ejemplo, entre otros, del que Unamuno se sirve para argumentar respecto del tema, tan frecuentemente tratado por él, relativo al problema de las relaciones entre lengua e instituciones. A esta forma de considerar la lengua, que entiende su uso sometido exclusivamente a normas oficiales, Unamuno, se enfrentó frecuentemente en sus escritos<sup>14</sup>. Pero como el problema del erudito no es sólo un ejemplo para la argumentación, sino que adquiere en la obra de Unamuno un significado equivalente al de «autoridad lingüística», y al mismo tiempo nuestro autor expone la significación del término opuesta a la equivalencia anterior (erudición = autoridad lingüística), tenemos que tomar la exposición unamuniana de este concepto (el de erudito) como una forma de proceder constructiva<sup>15</sup> que sobrepasa la mera narración descriptiva. Es esta forma de proceder la que Unamuno desarrolla, con vistas a delimitar los contextos en

---

(13) Los problemas relativos a la oficialidad de la gramática, academicismos lingüísticos, etc., fueron tratados por Unamuno en multitud de artículos. Pueden confrontarse sobre este tema, entre otros, los titulados: «Cuestión gramatical», «Gramática y otras cosas», *O.C.* VI, pp. 393–398. Igualmente el titulado: «¿Gramática oficial...?, No!», *O.C.* VI, pp. 618–623; así como «La sugestión académica», *O.C.*, VI, pp. 604–607; «De nuestra academia otra vez», *O.C.* VI, pp. 608–612.

(14) Cfr. *Ibid.*

(15) Por «forma de proceder constructiva» entiendo aquella actividad que no procede

los que son pertinentes los diferentes usos de la noción de erudito. A nosotros, el examen de esta forma del proceder nos permitirá establecer con propiedad las equivalencias pertinentes entre erudito (erudición) y autoridad lingüística, presentes en la obra de Unamuno.

Unamuno procede al obrar de forma constructiva de la siguiente manera: muestra, mediante la descripción de las acciones de los individuos, y/o de sus resultados, los ámbitos privilegiados de significación en que aquéllas se inscriben. Tras ello perfila distintos aspectos en que los términos cobran significación.

Al examinar la descripción de las acciones llevadas a cabo por Unamuno, relativamente al término que recoge el significado de dichas acciones, el de erudito, observamos que no es respecto a acciones estrictamente físicas realizadas por individuos que el término adquiere carácter de signo, sino que aquél adquiere tal carácter con relación a un resultado de la realización de acciones físicas, como es la lengua. Es con relación a ella como se puede hablar de, y distinguir entre formas de proceder eruditas y formas de proceder carentes de erudición. Tal es el ámbito en el que el término obra como signo; relativamente a éste se pueden delimitar con sentido distintos aspectos en que aquél cobra significación, como son: un modo de ser de la lengua (erudita), un modo de usarla (erudición), un modo de ser de quien la usa (erudito). En estos aspectos el término adquiere capacidad ya no sólo designativa, sino también significativa, y ésta puede ser determinada entre un máximo y un mínimo, tanto si la significación es positiva, como si es negativa.

El siguiente texto de Unamuno, donde se establece la distinción entre lengua erudita y lengua popular, permite observar cómo el término «erudito» se concreta relativamente al ámbito de la lengua designando un modo de ser de ésta, y sólo a partir de ese momento pueden discutirse sus posibles significaciones:

«La escisión de la lengua en erudita y popular arranca de la invención o adaptación de la escritura, que impone un dique al decaimiento fonético, es lazo entre las generaciones, archivo de tradiciones y medio de comunicarse pueblos distantes. La literatura se alimenta de los monumentos del pasado y tiende a conservar las formas que el pueblo, falto de comercio con sus antepasados, no respeta. La literatura es la memoria del pueblo, a la vez que su órgano de relación con otros pueblos»<sup>16</sup>.

El texto anterior nos muestra que Unamuno no era un repudiador de la literatura, de la letra, ni por consiguiente de la erudición que ésta supone. Por

---

de forma meramente descriptiva, ni de esencias ni de individualidades, sino que concluye en la construcción de un objeto. Con ello recojo la idea general que de «construcción» expone G. BUENO en su obra titulada *Concepto gnoseológico de ciencia*, aún inédita. Al indicar que Unamuno procedía de forma constructiva no pretendo determinar, ni siquiera entrar a discutir, si esta forma de proceder constructiva es: científica, filosófica, histórico-cultural, etc. Este tipo de análisis rebasa, con mucho, los límites del presente artículo.

(16) *O.C.*, pp. 965.

ello resulta sacar las cosas de quicio tomar la diatriba unamuniana que enfrenta lo oficial a lo erudito, en sí misma, como el eje de su pensamiento. Cuando se considera así, necesariamente, resulta resaltado el carácter paradójico y contradictorio de este pensador<sup>17</sup>. En el caso del *erudito*, a la descripción de éste como pedante, técnico, «orfebre encerrado en su torre de marfil cincelando cualquier nadería literaria», se opone la noción del erudito que tiene forma y estilo, perfectamente caracterizado por nuestro autor, para quien éste era el tipo de investigador, no exclusivamente literato, cuya preocupación principal no es mecerse en el «molde de voluptuosidades acústicas» pensando que en ellas consiste y por ellas se produce belleza. Erudito para Unamuno era, en este caso, aquel cuya máxima pretensión consiste en llegar a ser un forjador y/o destructor de ideas, conocedor de problemas y de vías de solución y, por ello, un hombre preocupado por los problemas que importan a un pueblo<sup>18</sup>.

Poner simplemente de relieve las contradicciones, más que frecuentes, continuas en la obra de Unamuno, y suponerlas consistentes por sí, es no tener en cuenta que en una forma de pensamiento como ésta, en la que el significado de los términos está determinado en función de máximos y mínimos, la contradicción está exigida por la forma de concebir la realidad. Pero en un pensamiento de este tipo, dialéctico, fijar límites, función que clásica-

---

(17) Unamuno puso de manifiesto en reiteradas ocasiones la problemática relativa a la paradoja que, basada en las funciones analógica y metafórica del lenguaje, tiene su ámbito de desarrollo en la intersección entre el ámbito de la lengua y el de las realidades naturales y, da lugar a poder considerar lo real atendiendo a su carácter aspectual que requiere tratar con el problema relativo a significaciones y vigencia de los términos. Si bien puede decirse que paradójico es todo lo que no se entiende, también es cierto que paradoja es «toda idea... toda expresión de idea, que se desvía del común sentir, pues «para» indica desviación, algo que está fuera de otra cosa, y «doxa» opinión». (*O.C.*, IX, p. 704), de donde resulta que paradoja y contradicción se hacen equivalentes.

Las reflexiones sobre su obra han dado lugar a considerarla paradójica y contradictoria, haciendo estos términos equivalentes a «irracional». Así se entiende que «lo característico de Unamuno es el sentido permanente e insalvable de las contradicciones, su no posibilidad de superación... Con ello el pensamiento de Unamuno... se hace estático, acrítico, antidialéctico» (Eliás Díaz. *Revisión de Unamuno*, Madrid: Tecnos, 1968, p. 168). Sobre este tema puede consultarse la obra de Jose Luis Mosquera Villar, *De la lógica a la paradójica*. Secretariado del Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, 1979. Posteriormente tendremos que volver sobre este tema.

(18) Los eruditos son, para Unamuno, de tres clases: «...junto a los eruditos buenos... hay heruditos conservadores... y horrendos heruditos retrógados...». (*O.C.*, VI, p. 599). Estos últimos, que concuerdan con la significación peyorativa del término, eran tachados por él de «petulantes, antiestéticos, corchosos e incomprensivos»... Son, decía, lo que se dice malas personas... Lo importante para ellos es quién descubrió primero una noticia, no quién la entendió mejor y mejor vio su alcance y sentido. Odian la fantasía porque carecen de ella. Cuando no pueden investigar en algo, se las ingenian para que no investigue otro, haciendo de perro del hortelano» (*O.C.*, VI, p. 599). Los conceptos peyorativos de «erudito» coinciden con el de «orfebre literario» y con el de «literato de oficio». El primero es caracterizado por Unamuno en su artículo «Orfebrería literaria» (*O.C.*, XI, pp. 725–729); el segundo en su artículo «Literatura y literatos» (*O.C.* IV, pp. 935–942). A este último artículo corresponden los entrecomillados del texto.

mente se atribuye a la contradicción, no significa exclusivamente «separar», mostrar el carácter *segmentado* de lo real por medio de una *contradicción excluyente*; por el contrario, en una forma de pensamiento como ésta fijar límites supone, también dar cuenta de las formas de relación pertinentes entre los aspectos, con vistas a mostrar las identidades que los constituyen y que serán las que nos permitirán conocer aquello en que estos consisten. Pero estas relaciones no sólo no excluyen la contradicción, sino que la ponen de relieve al orientar su sentido, donde lo fundamental es, precisamente, la orientación del sentido, el acento, que decía Unamuno.

Retomando el ejemplo que nos ocupaba, hemos de decir que la contradicción que examinamos anteriormente respecto del término «erudito» nos remite, cuando el pensamiento del autor es tenido verdaderamente por dialéctico, al problema que veníamos tratando: qué entender por conocer y usar una lengua. Cuando dicha contradicción se pone en relación con las formas concretas de aprendizaje de la lengua (aprender gramática y tener estilo), da lugar a la delimitación de dos aspectos contradictorios:

a) en uno se propugna el conocimiento de gramáticas oficiales y técnicas lingüísticas.

b) en otro se rechaza tales formas de conocimiento, aprendizaje y uso de una lengua.

Tomar esta contradicción como excluyente se muestra necesario no sólo como acto de rechazar una forma de concebir la formación del individuo en cuanto autoridad lingüística, sino también en cuanto solamente por su medio es posible generar un nuevo aspecto que, a partir de la diferenciación suficiente de los anteriores, permita establecer posibles relaciones entre ambos. Tal aspecto da lugar a concebir en forma diferente el ser propio de la erudición y del erudito. En este nuevo aspecto el erudito no es identificado con el conocedor exclusivamente de técnicas y datos» sino con aquel que conoce los «principios» que permiten el uso y aplicación de técnicas y datos<sup>19</sup>. En este sentido resulta equivalente el término «erudito» al que de «autoridad» lingüística en la obra de Unamuno.

Conocer una lengua exige mayores precisiones relativas al conocimiento de los aspectos que su uso genera, así como a la orientación que éstos presentan. Ejemplificar estas exigencias supone recoger los análisis realizados acerca de la noción de «autoridad lingüística» e insertarlos en un orden más amplio: el expresado en la oposición lengua común/ lengua individualizada, que a su vez exige una atenta consideración de la oposición lengua escrita/lengua hablada. De esta manera se dibujan en la obra de Unamuno una serie de aspectos relativos a la lengua cuyo examen nos permitirá conocer tanto la for-

---

(19)El planteamiento de Unamuno relativo a este tema puede ponerse en parangón con la distinción kantiana en la *Crítica de la razón pura* entre un conocimiento que sólo atiende a «datos» y un conocimiento que se basa en principios, al que calificaba de «racional». Cfr. Immanuel KANT, *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara 1978, A 836, B 864.

ma de obrar humana relativa a ellos, como acceder a la «realidad humana» que en ellos se muestra.

Las características que Unamuno señala como rasgos distintivos de la lengua escrita y de la hablada son los siguientes. La lengua escrita se muestra como individual, carácter que le proviene de poseer un contorno definido<sup>20</sup>. La escritura permite mostrar a cada signo dotado de un solo sonido; con ello se pone de manifiesto el carácter discontinuo de la lengua. La palabra presenta contornos indefinidos. Tiende a la eliminación de la individualidad presente en la lengua escrita. Elimina la discontinuidad que resalta en la escritura, sustituyéndola por el carácter continuo que le es propio<sup>21</sup>. Por esta razón es la lengua hablada la que arrastra a la lengua a la formación de un lenguaje común en el que desaparecen, en virtud de su indeterminación, las ásperas diferencias que la lengua escrita presenta; la comprensión se ve favorecida.

El lenguaje común no es otro que el del sentido común, «formado por las necesidades prácticas de la vida y enderezado a servir las. No es cosa suya la precisión científica»<sup>22</sup>. Unamuno, a quien siempre se ha presentado como un ferviente defensor de todo aquello que tenga que ver con lo «individual», se nos presenta, en lo relacionado con este aspecto, como defensor de lo contrario, de lo común; por tanto como defensor de la lengua hablada frente a la escrita. Este suceso encuentra fácil explicación si atendemos a la forma de tratar el tema de la contradicción que sugerimos anteriormente. Para ello es necesario tener en cuenta que, cuando Unamuno lleva a cabo la defensa de «lo común» su postura se incardina en el ámbito de relaciones posibles entre «literatura» (en cuanto palabra escrita) y lengua hablada. Establecer relaciones entre ambas no es posible más que a partir de la existencia de una diferenciación suficiente de ambas, lo que no es efectivo hasta que una lengua desarrolla una tradición literaria<sup>23</sup>. Una vez que ésta existe, el concepto fundamental exigido es el de «autoridad lingüística», ya analizado, inscrito ahora en estos nuevos contextos pues, según el parecer de Unamuno, es debido al «ministerio» de ciertos escritores que la lengua popular (hablada) irrumpe en la literaria y la «lengua culta y la labor literaria, a su vez, rectifica y en-

---

(20) «La marcada individualidad de cada vocablo, decía Unamuno, es un efecto de la lengua escrita que reduce a espacio la existencia puramente temporal de la palabra hablada». *O.C.*, VI, p. 476.

«La palabra hablada, sólo en el tiempo tiene existencia; la escrita la tiene no más que en el espacio, y el espacio es el presupuesto de toda individuación». *Ibid.*, p. 475.

(21) «El signo escrito acaba por oscurecernos la recta inteligibilidad del sonido, haciéndonos creer que la palabra, que es, en realidad, una fluxión continua, una verdadera línea, se nos presenta cual algo discontinuo, como una serie de puntos que son las letras». *O.C.*, VI, p. 474.

(22) *O.C.*, IV, p. 823.

(23) El texto de Unamuno dice: «La lengua escrita no puede diferenciarse más o menos de la hablada hasta que se forme tradición literaria». *O.C.*, VI, p. 997.

causa a la lengua hablada, y a las veces corrige verdaderas enfermedades del lenguaje, como el hombre las suyas por la ciencia»<sup>24</sup>.

En este orden de consideraciones el conocimiento de la lengua exige el conocimiento de los problemas que supone la formación de ese aspecto fundamental de la lengua que Unamuno denomina «lengua común».

Son las analogías entre la oposición lengua escrita/lengua hablada y la oposición civilización/ cultura, las que mejor pueden permitir mostrar con claridad el problema que nos ocupa. A la lengua escrita le sucede lo que a la civilización, lo que al castellano: Son formaciones conceptuales reales, no vacuas, es decir, que están determinadas por unas prácticas concretas, llamadas a transformarse dando lugar a la aparición de nuevas entidades como son «la lengua común», «lo español», «lo cultural». El punto de apoyo de estas formaciones se halla en entidades individuales cuyos caracteres privilegiados se reproducirán dando lugar a la posibilidad de hablar, por ejemplo, de los caracteres individuales de lo común. Entre lo «individual» (las entidades individuales mencionadas) y «lo común», las influencias son continuas. Su estudio pertenece en lo relativo a la problemática de transformación, a la Historia de la lengua, cuyos principios requieren conocimientos lingüístico-filológicos, históricos y filosóficos, pues son estos conocimientos los que permiten acceder (dando cuenta al mismo tiempo de ella) a la temática relativa a la unidad<sup>25</sup>.

Junto a *la indiferenciación de sonidos* que precede a la formación de identidades, la otra característica que conviene a la formación de la lengua común es *la lucha*, esto es, que en el marco de la libertad de habla de cada pueblo en sus relaciones con los demás, se dan determinadas formas que prevalecen sobre otras. El marco de la libertad de habla en que cada pueblo aporta las variantes distintivas de su lengua es, al mismo tiempo, el ámbito en el que se desarrolla el concepto de lucha, fundamental en toda la obra de Unamuno y necesario para explicar el concepto de formación de «lo común».

El concepto de lucha es explicativo en el ámbito de la lengua, en cuanto la formación de las lenguas (y de la lengua común) no tiene lugar según un «proceso mecánico de yuxtaposición, sino como un proceso dinámico de realización en un medio dado de un contenido potencial»<sup>26</sup>. No se trata de un

---

(24) Cfr. *O.C.*, VI, p. 1001.

(25) La base de la unidad entre pueblos diferentes da por supuesto Unamuno que se halla en la lengua, no en lazos de sangre:

«Mas esta nuestra raza no puede pretender consanguinidad; no la hay en España misma. Nuestra unidad es, o más bien será, la lengua, el viejo romance castellano convertido en la gran lengua española», *O.C.*, VI, p. 824. Pero es el conocimiento de las transformaciones y permanencias, internas a la problemática de la lengua, el que da contenido a dicha unidad. Este estudio pertenece a la «Historia de la lengua», y es el que exige del recurso a los otros tipos de conocimiento mencionados en el texto.

(26) *O.C.*, VI, p. 975. *La forma de explicar la constitución de una lengua es igualmente la forma de enseñarla.*

La lucha es un concepto filosófico básico en la obra de Unamuno, es connatural al ser

proceso en el que se den «mezclas idiomáticas», sino de un proceso en el que se producen diversas formas de fricción entre los contenidos aportados por los distintos sistemas lingüísticos individuales.

No se trata, por tanto, de un proceso pasivo de mezcla, sino de un proceso activo cuya mejor caracterización se realiza mediante el concepto de lucha, que expresa de forma precisa tanto la forma del proceso como su resultado: el dominio de unas formas sobre otras, que determina que unas y no otras prevalezcan <sup>27</sup>.

El concepto de lucha, siendo fundamental respecto a la formación de la «lengua común» no se reduce a ese aspecto de la lengua, ni siquiera al ámbito de la lengua. En la obra de Unamuno es verdaderamente uno de los conceptos ontológicos fundamentales que, sin embargo, encuentra en el ámbito de la lengua una de sus manifestaciones privilegiadas. En este ámbito dicho concepto presenta dos direcciones:

a) la de lucha interna a un idioma, que, según la forma de proceder unamuniana de lo individual-concreto a lo universal, es generalizable a todo ámbito de la lengua.

b) la de la «lucha por el idioma», que adquiere una doble dimensión: 1.– la que se manifiesta en la formación de la lengua común, respecto de la que las distintas formas idiomáticas luchan por prevalecer; 2.– la que se manifiesta como característica de los «pueblos oprimidos por otros que cultivan, para preservar su individualidad, sus primitivos idiomas» <sup>28</sup>. Este aspecto de la lucha es la primera manifestación del aparecer de los regionalismos, cuya consideración interesa no sólo a la lengua, sino también a la política. No puede dejar de tenerse en cuenta que la consideración de toda esta dirección de la lucha en el ámbito de la lengua supone no sólo contar con un concepto de evolución, único capaz de dar cuenta de un proceso dinámico de este género, sino también de aceptar y mantener un punto de vista histórico.

Para Unamuno, de acuerdo con lo que venimos exponiendo, solamente adquiriendo conciencia de la importancia de la lengua, podemos empezar a conocer la dimensión humana del mundo que nos rodea.

---

de lo concreto. Se lucha y hay lucha por no sucumbir, por no desaparecer, y esto, en toda la amplitud del sentido encerrado por los términos; se lucha, entendía Unamuno «incluso contra la vida misma». El concepto de lucha no es independiente del de *angustia*, siendo éste, sin embargo, expresión del carácter existencial presente en la obra de Unamuno.

Sobre este tema puede consultarse, preferentemente, *La agonía del cristinismo*, O.C., XVI, pp. 461–579.

(27) El concepto de lucha relativamente al ámbito de la lengua se muestra en el siguiente texto:

«Debe ante todo, rechazarse la errónea creencia de que los romances nacieron de mezcla de lenguas indígenas con el latín invasor. Las lenguas, como todos los demás organismos, no se funden al ponerse en contacto, sino que la una prevalece y la otra sucumbe; una lengua híbrida sería infecunda». O.C., VI, p. 975.

(28) O.C., VI, p. 824.

## 2. EL MUNDO IDEAL EN LOS AMBITOS DE LA LENGUA Y LA FILOSOFIA

Unamuno fue un filólogo para quien esta tarea no puede considerarse separadamente de la filosofía. Como pone de relieve Ferrater Mora: si Unamuno combatió a los «filólogos de oficio», a los «desenterradores» –de palabras o de tradiciones– fue porque quería ser filólogo, también de vocación, esto es, filósofo. Un filósofo era para nuestro autor un hombre capaz de elevar a suma potencia las infinitas posibilidades del alma humana, de desarrollar hasta el fin las metáforas seculares de la propia lengua»<sup>29</sup>.

La inseparabilidad de lengua y filosofía, que no es independiente del carácter de universalidad que defendió para todo tipo de estudio, se muestra ya en la definición misma de filología que, como estudio de los «monumentos del pasado», nos remite a un sentido amplio, presente en su obra, de entender la literatura. Según este sentido amplio, Unamuno consideraba «literatura»: toda obra que en una lengua se lleva a cabo de forma escrita. Esta forma de concebir lo «literario», «lo que pertenece o es literatura», tiene su origen y apoyo en razones etimológicas: «literario deriva de *litera*, letra –decía Unamuno– equivaliendo, por tanto, literatura a escritura»<sup>30</sup>.

Denominar literatura lo mismo a una novela que a una obra filosófica o científica transforma el sentido usual del término. Esa transformación proviene de identificar lengua literaria con literatura y a ambas con lengua escrita, opuesta a lengua hablada y a lengua popular por poseer un carácter reflexivo del que éstas carecen. Decía así Unamuno:

«La lengua literaria es tan natural y regular como la popular, y obedece a otras necesidades y a otras ideas. Ideas que no son del vulgo exigen lengua que no sea de él. La literatura que trae a los pueblos un nuevo sentido, el del ideal reflexivo, necesita una nueva lengua»<sup>31</sup>.

La forma en que Unamuno entendió este ideal reflexivo requiere un detenido análisis de la problemática envuelta.

Este autor consideraba que las lenguas, en su forma original, eran indistinguibles de la acción. Las oposiciones que se plantean sobre las distintas formas de concebir la lengua no son otra cosa que uno de los productos de la civilización<sup>32</sup>. La imposibilidad de distinción tiene su explicación en una concepción de carácter religioso, aquella que entiende la palabra divina como idéntica a un acto de Dios y contrapuesta por ello a la del hombre: «... las

---

(29) J. FERRATER MORA, *op. cit.*, p. 103.

(30) *O.C.*, IV, pl 947.

(31) *O.C.*, VI, p. 1.000.

(32) «La escisión de una lengua en elemento popular y elemento literario es un efecto de la civilización, como lo es la mutua acción de un elemento sobre otro». *Ibid.*, p. 1.000.

palabras divinas son palabras sustanciales, son cosas, las del hombre no son más que pasajeras conmociones del aire versátil»<sup>33</sup>.

La palabra humana puede llegar a ser un acto, como lo es, por el sólo hecho de ser de quien es, la de Dios. Pero para que se produzca identidad entre hablar y hacer humano, es necesario «que el que la pronuncia (la palabra) se comprometa por ella y por ella empeñe su porvenir»<sup>34</sup>.

Simplemente afirmar que la palabra humana puede llegar a ser acto es suponer que no lo es, principio al que se debe que sea esta forma de ser de la palabra, la del hombre, la que inaugura el ámbito de la civilización, fuente de distinciones y contraposiciones, en que el hombre requiere tanto del saber como del hacer, como del saber qué hacer. Este ámbito, el de la civilización, no es otro que el mundo de la historia y en él sólo existe una forma de identidad inmediata entre palabra y acto: la escritura, la letra; con ella, *con el libro, comienza la historia*. Por ello, es, en virtud de la escritura que la palabra se hace ley, esto es, dogma.

Pero el problema de la palabra no es sólo que sea o pueda llegar a ser un acto, sino que sea (que se realice) el acto que el sujeto quiere que sea<sup>35</sup>. Este es, realmente, en Unamuno, el problema presente en la comunicación; junto a él es necesario considerar el problema de la libertad; comencemos por éste último.

Unamuno distingue de la libertad interior, sentida por el sujeto, la libertad como relación objetiva que exige considerar al individuo ligado a un haz exterior de relaciones.

«... Por muy libre que sea uno dentro de sí, en cuanto tiene que exteriorizarse, manifestarse, hablar y obrar, comunicar con los prójimos, en cuanto que tiene que servirse de su cuerpo o de otros cuerpos, queda atado a las rígidas leyes de ellos, es esclavo... y lo mismo me ocurre si escribo»<sup>36</sup>.

La libertad del individuo termina siendo, en este sentido, únicamente posible como reconocimiento de aquello que, por rebasar las condiciones estrictamente individuales, es necesario. Ahora bien, el concepto de libertad, así formado, pertenece a un mundo propio de la naturaleza, ajeno a querer e intenciones, frente al que se alza en el ámbito de lo humano (espiritual) otra forma de entender la libertad, aquella que conociendo, como diría Hegel, la necesidad encerrada de esa forma de libertad objetiva, comienza mostrándose como «sinceridad» que lucha por la unidad de palabra y acto, que por ello supone obligación (compromiso individual) y que crea verdad, esto es, identidad entre pensamiento y exterioridad.

---

(33) *O.C.*, IX, p. 687.

(34) *O.C.*, IX, p. 688–689.

(35) «No, no comunica uno lo que quería comunicar... apenas un pensamiento encarna en palabra, y así revestido sale al mundo, es de otro, o más bien no es de nadie por ser de todos». *O.C.*, III, p. 703.

(36) *Ibid.*, p. 705.

«Si no mintiéramos, ni de palabra ni de silencio, no habría distinción entre fondo y forma, de nuestro pensamiento, ni la palabra sería la vestidura de la idea, sino la idea misma exteriorizada»<sup>37</sup>.

Tal es el mundo que interesaba a Unamuno, un mundo en el que ciencia (conocimiento teórico de leyes) y acción (práctica) no pueden ni darse ni concebirse separadamente. Este mundo que Unamuno concibió como propiamente humano es aquel en el cual un ideal se manifiesta a veces como idea ya determinada teóricamente y prácticamente, pero otras, las más, no es más que una forma subconsciente que requiere la existencia de ciertas condiciones previas a su posible consideración como realidad existente. Evidentemente, este mundo se apoya en la concepción del sujeto, como individuo y como persona, esto es, como realidad material y como realidad espiritual que ha logrado ser y ser reconocido por lo que ha querido y quiere ser y no por lo que otros piensan que es y debe ser. Pero la existencia del mundo de lo humano no es posible si el sujeto no tiene conciencia de su acción. Ahí es donde, en este mundo, se instala la función principal del lenguaje: *la de permitir que el individuo adquiera conciencia de sus acciones y los pueblos de su ser propio*.

«... La conciencia se hace hablando, decía Unamuno. El que no habla lo que hace no tiene conciencia de su acción. El que no se expresa podrá moverse, pero no obra»<sup>38</sup>.

Lo individual se destaca como fundamental en la obra de Unamuno, en

---

(37) *Ibid.*, p. 994.

El tema de la sinceridad y la verdad es uno de los fundamentales en la filosofía de Unamuno. Sobre este tema me parece obligado consultar escritos como los titulados: «¿Qué es verdad?», *O.C.*, III, pp. 992–1009; «Sobre la consecuencia, la sinceridad», *O.C.*, III, pp. 1043–1064.

Igualmente me parece obligado aclarar aquí ciertos supuestos sobre la sinceridad en la concepción de Unamuno, que permitan su mejor comprensión.

Claramente sitúa Unamuno la sinceridad, como fundamento de producción de la verdad (Cfr. el segundo de los artículos anteriormente citados), *en la continuidad*. Es por su continuidad como una acción se muestra consecuente, y, por tanto, puede ser evaluada como sincera. Pero como para Unamuno *los hombres no son dueños absolutos de sus actos, ni de sus palabras*, pues actos y palabras no dependen tan sólo de mi voluntad (lo que quiero que sean), sino también de relaciones externas que trascienden mi querer, la continuidad de que se trata en este caso no puede ser vista –Unamuno lo afirmaba taxativamente– «como continuidad formal, lógica», ni como «continuidad didáctica y externa, de los que van por 1, 2, 3, A, B, C y a, b, c, sino con continuidad sustancial psíquica, con continuidad inventiva e interna, con la continuidad que da la asociación de ideas y que se ve en una oda de Píndaro o de Horacio, a pesar del aparente desorden lírico; con una continuidad estética, en fin». *O.C.*, III, p. 1057. En cuanto el tema de continuidad y el de la estética revierten en la problemática del «individuo», parece que Unamuno en el tema de la sinceridad relativo a la verdad no plantea sino lo que el dicho popular manifiesta claramente: «obras son amores y no buenas razones». (Las cursivas son mías).

(38) *O.C.*, V, p. 1.166.

cuanto permite las analogías que hacen posible consideraciones pertinentes a ámbitos de generalidad.

Es mediante una analogía de proporcionalidad, la que establece que: lo individual es a lo popular como la lengua escrita es a la hablada, como se nos muestra a *la lengua escrita como la forma de adquisición de conciencia lingüística de los pueblos*. El texto de Unamuno dice así:

«La literatura viene a ser respecto a la lengua hablada en el espíritu de los pueblos lo que la conciencia respecto al fondo subconsciente en el espíritu individual humano. Por la literatura llegan los pueblos a ser conscientes de su propia lengua, la lengua literaria ha sido la principal base de los estudios lingüísticos reflexivos y de la perceptiva gramatical, así como casi toda la psicología tradicional se funda en la introspección conscientes»<sup>39</sup>.

Este tipo de textos, constantes en la obra de Unamuno, en los que de supuestos pertenecientes a acciones individuales se pasa a formas más generales y de ellas a las de las «Ciencias Humanas», permite situar su obra relativamente a las de autores del idealismo alemán del siglo XIX, concretamente respecto a la de Dilthey (a quien sin embargo Unamuno no menciona), quien partía, de forma parecida, de lo individual, entendido relativamente a las «Ciencias del Espíritu», como una estructura psíquica que permitía generalizaciones y analogías que hacían posible dar cuenta de la forma de proceder de estas ciencias. Pero el interés de Unamuno no se concreta, como el de Dilthey, en el sentido de dar cuenta del ser propio de las «Ciencias del espíritu», sino en mostrar la importancia del lenguaje en dos dimensiones que trascienden el ámbito en el que se plantea la dicotomía entre ambos tipos de ciencia:

- a) como órgano de reflexión.
- b) en cuanto expresión de realizaciones prácticas.

A ese interés se añade, como interés también fundamental, el de mostrar la necesidad del conocimiento de los conceptos en que se basan las funciones del lenguaje. En este sentido el concepto que constituye el puntal de su pensamiento es el del «ser de lo concreto».

Es en relación con este concepto que autores como Ferrater Mora y F. Meyer sitúan la dimensión ontológica de la filosofía de Unamuno<sup>40</sup>. Asimismo es en ese punto en donde M. Pizán plantea la posibilidad de considerar «relaciones fecundas» entre la problemática existencial, que supone la consideración del ser de lo concreto como «el ser del hombre de carne y hueso», y los planteamientos hegelianos subyacentes a dicho orden<sup>41</sup>. La base hegeliana de la filosofía se presenta claramente en la consideración de lo concreto,

---

(39) O.C., VI, p. 1.000.

(40) Cfr. J. FERRATER MORA, *op. cit.* Cfr. igualmente: François MEYER, *La ontología de Miguel de Unamuno*, traducción de C. Goicoechea, Madrid, Gredos, 1962.

(41) Cfr. M. Pizán, *op. cit.*, pp. 27-53.

en cuanto su estructura no es otra que la de un «universal individualizado» cuyo descubrimiento requiere de un proceso de tipo dialéctico.

Ahora bien, interpretar la obra de Unamuno desde estas perspectivas es considerar como prioritario en su filosofía el orden lógico-ontológico, respecto del que podrán llevarse a cabo otras interpretaciones que pueden ser: psicológicas, religiosas, sociológicas, etc.

### 3. LENGUAJE Y ONTOLOGIA

La interpretación que lleva a cabo F. Meyer es en la que con más detalle se analiza el problema relativo a la ontología unamuniana. Considera este autor que la característica que define al ser de lo concreto no es otra que la «angustia existencial», generada por el anhelo resultante del «ansia de inmortalidad»; y que, por ello, es la angustia existencial la que exige considerar, como tensión ontológica, la relación entre los dos principales conceptos existenciales presentes en la obra de Unamuno: *todo y nada*<sup>42</sup>. Sin embargo, F. Meyer, pone de relieve que el análisis de estos conceptos es insuficiente en la obra de Unamuno, por lo que resulta imposible «identificar la concepción unamuniana de la nada con algunas de las que presentan entre los autores más recientes... o por los autores más exigentes»<sup>43</sup>. La conclusión de F. Meyer es que la ontología de Unamuno está, más que elaborada según conceptos, conformada de acuerdo a supuestos cuyo carácter intuitivo exige que la obra de este autor sea considerada, antes que como una obra de análisis existencial, como una *obra de pensamiento* que crea un «clima» similar a las obras existencialistas. Así la obra de Unamuno es caracterizada como: *obra intuitiva, muestra de una forma de hacer «global» indicativa de un insuficiente análisis conceptual*<sup>44</sup>.

Según el análisis que Meyer lleva a cabo, es necesario considerar los términos todo y nada como los dos polos ontológicos entre los que se halla inserto, en su destino trágico, como «punto donde se enfrentan estas dos mortales amenazas», el individuo de carne y hueso<sup>45</sup>. Siendo el caso que el destino ha de ser considerado «como trágico» en razón de una relación dialéctica

---

(42) F. MEYER, *op. cit.* pp. 23 y ss.

(43) Cfr., *Ibid.* pp. 34–38. Meyer aclara que «podríase argüir doctoralmente contra esta falta de un método analítico riguroso con el fin de desvalorizar un pensamiento que no alcanza cierta altura en la abstracción y cierto grado de agudeza en las formulaciones, como aquellas a las que los autores más recientes nos tienen acostumbrados; sin embargo, parece más instructivo advertir sin equívocos que *las perspectivas abiertas por Unamuno son, ante todo, distintas y no menos significativas, en sí mismas, que las de los representantes habituales del existencialismo*». F. Meyer, *op. cit.*, p. 35. (Las cursivas son mías).

(44) *Ibid.*, p. 38. Cfr. *Ibid.*, pp. 34–38.

(45) *Ibid.*, pp. 37–38.

entre ambos términos, en la que se muestra la relativización de la nada al todo. Por esta relativización el concepto de «nada» se resuelve en Unamuno en «ser tan sólo algo», o en «no ser sino...», expresiones que muestran la anulación del todo o nada y permiten entender el ser de lo concreto como una forma de huida tanto de la finitud como de la infinitud <sup>46</sup>.

El interesante trabajo de F. Meyer, que permite considerar con claridad el problema que presenta la dimensión ontológica de la obra unamuniana, muestra, sin embargo, un carácter de «unidimensionalidad», según la terminología de Marcuse. El calificativo de unidimensional le es perfectamente aplicable en cuanto se considera la obra de Unamuno dotada de un carácter contradictorio irresoluble, lo que no le sucede exclusivamente al trabajo de F. Meyer, sino que parece ser la constante en las interpretaciones de Unamuno. Cuando se considera esta forma de ser como la propia, ésta se diluye en la consideración de «lo paradójico» sin salida (contradicción por la contradicción), problema del que parece que él fue perfectamente consciente y cuya consideración le llevó a afirmaciones de carácter peyorativo sobre las nociones usuales de paradoja y contradicción <sup>47</sup>.

---

(46) Cfr., *Ibid.*

(47) Retomando el planteamiento anteriormente realizado (Cfr. nota 16) es necesario tener presente que los análisis sobre la contradicción en la obra unamuniana parecen sostener, lo mismo el de F. Meyer que el de E. Díaz, que el carácter paradójico de esta obra sólo es resoluble en las reflexiones sobre ella, pero que no están presentes en ella unificaciones que permitan mostrar su carácter de «solución». Así «la falsedad ontológica del todo-nada» adquiere, en el análisis de F. Meyer, el carácter de «drama». Cfr. F. MEYER, *op. cit.* pp. 40-45.

E. Díaz entiende que: «...de lo que precisamente se trata es de no quedarse en una simple exposición de textos en opuestos sentidos y con ello en la cómoda imagen última del «Unamuno paradójico y contradictorio que, al final y en definitiva, sólo serviría como mero suministrador de agudos argumentos a favor o en contra de cualquier cuestión» (E. Díaz, *op. cit.* p. 165). Desde su enfoque político de la obra de Unamuno, considera este autor que lo que sucede en la obra de Unamuno relativamente a este tema es que: «el Unamuno contradictorio –como el agónico y el irracionalista– se niega a fingir un orden armónico sin existencia real, se niega a suministrar a la burguesía una ideología tranquilizadora y protectora». (*Ibid.* p. 168). De esta forma «Unamuno lucha (incluso) porque la lucha no se supere» (*Ibid.* p. 170).

Estas consideraciones sobre la contradicción, situadas relativamente al problema político o relativamente a un ámbito previamente cualificado como *literario*, encuentran su base de explicación en la ontología de Unamuno considerada como orden de abstracción. Sólo desde ella es posible decir que la unidad en cuanto armonía no es más que un momento de la unidad de los opuestos (unidad según lucha), en la que consiste el ser del mundo cuando no es considerado desde una perspectiva exclusivamente teórica, incluso casi contemplativa, sino desde su orientación a la acción.

Es éste el supuesto básico de la filosofía de Unamuno, otra cuestión diferente es el modo o aspecto en que esta lucha se desarrolle y, por tanto, la orientación que suponga. Por ello es, precisamente, desde la actividad que Unamuno desarrolló *como práctica laboral* desde la que únicamente es posible entender su obra orientada hacia una determinada unidad finalmente armoniosa, aunque sea transitoriamente, cuya acertada exposición depende de la adecuada evaluación de los textos contradictorios, y de la determinación de los conceptos que posibilitan mostrar la realidad de la «sinexión» (sinexión =

