

Las transformaciones de la idea de progreso en Miguel de Unamuno

Para acabar de entender la visión de la historia en Unamuno, estimo necesario preguntarse por su manera de entender el tiempo humano que, como fondo de aquélla, viene a ser la imagen de su movimiento. En Unamuno se dan las tres maneras de entender el tiempo, cada una de las cuales responde a aquel nivel de realidad que se toma en consideración. Hay un tiempo físico, divisible, medible, continente externo de las cosas que pasan —según la frase newtoniana—, al cual Unamuno presta escasa atención (me arriesgaría a decir que el nombre de Newton no aparece en sus miles de páginas). Hay un tiempo cualitativo que se diferencia del anterior porque se desenvuelve y crece a medida que se producen los acontecimientos que va entrelazando en su curso. El primero es igual, en sí, y se mantiene uniforme en todas las artificiales divisiones que en él hagamos (diferenciables sólo, como he dicho, en términos de cantidad, de extensión); tal es el tiempo de los fenómenos físicos. El segundo lleva consigo cambio, novedad, en cada una de las fracciones que en su línea distinguimos: es un tiempo cualitativo, cuya estimación corresponde al pensamiento, en la más amplia versión de este término: es el tiempo de los hechos históricos, que se suceden irrepitiblemente. Y queda una imagen saturniana que surge de la anterior, pero la trasciende: según ella, el tiempo no se come a sus hijos, sino a sí mismo. Se vuelve con él a una permanencia que se traga los cambios: la marcha del tiempo histórico se convierte entonces en ese lago eterno de que nos habla la metáfora unamuniana. Nada tiene que ver con el camino sin fin, pero cortado a tramos de medida igual por el reloj, este tiempo de la plenitud final del hombre lleva consigo un término que es la ascensión de aquél por sí mismo en inmortalidad, en eternidad. «Toda la eternidad en todo el tiempo y toda ella en cada momento de éste.»¹ En cierto modo —pienso yo— es una idea que traduce el estremecedor verso de un cántico eclesiástico, el «Dies irae», cuando anuncia «solvat seclum in favilla».

A estas tres maneras de contemplar el tiempo y de verse inscrito en ellas, corresponden tres maneras también de entender su movimiento. La primera da como una serie de figuras y de escenas, que externamente pueden tener un enlazamiento, reflejado en la continuidad del mero relato, pero aisladas y arrancadas de todo cuanto puede ser la dinámica creadora de la vida. A ella alcanza el rechazo que Laín señala en todos

¹ Niebla, prólogo del autor; Madrid, 1935; p. 23. Del tema del tiempo en Unamuno me ocupo detenidamente en mi ensayo De la intrahistoria a la historia, volumen conmemorativo del 50.º aniversario de su muerte, publicado por la Universidad de Salamanca. Añadiré que de la «eternización de la momentaneidad» y viceversa, habla en Cómo se hace una novela; Madrid, 1966; p. 124.

los escritores del 98, ²que de una crítica desilusión por la historia española pasa al rechazo de una historiografía como la que entonces se practicaba, hecha de piezas sueltas, quizá muy eruditamente reconstruidas, la famosa «reconstrucción» del pasado que el positivismo creía poder llevar a cabo—, pero que se quedaba en una sucesión de episodios anecdóticos, sin desvelar mínimamente el sentido de los hechos. Mas en el caso de Unamuno si repudia las obras de Historia que circulan en su tiempo, no es sólo porque se le atraganten por su mero contenido narrativo, que ni siquiera llega a un relato evenemencial, sino porque tiene la idea de otra historiografía —sin precisar, sin acabar de definir en su mente— que sería la que podría satisfacer su interés, su interés necesario: no olvidemos que Unamuno, aunque parezca que dice otra cosa, era historiador, y lo tenía que ser ya que, aun sin escribir una página de Historia, era profesor de griego y no le era posible ser sinceramente titular de una cátedra de tal materia, sin estar impregnado de aquel otro saber del pasado humano. En definitiva, la Filología era Historia, tal como Unamuno tenía que entender aquélla y en algunos casos una rama del sistema de la Historia de privilegiado desarrollo. ³ Pero, además, Unamuno lee a algunos historiadores y lo hace apasionadamente (Carlyle, Michelet, por ejemplo), historiadores que han recubierto su obra historiográfica de buena literatura y ésta, al menos, es testimonio de vida, y de vida en un medio colectivo, o quizá mejor comunitario, aunque nos hable de sentimientos personales. El hombre, dijo Unamuno, en su misma individualidad, es un producto social. Y lo son también sus sentimientos, sus aspiraciones, sus actos.

Unamuno lo que vislumbra muy lejanamente es un trabajo historiográfico que se haga cargo del hombre correspondiendo a ese su ser sociedad, ser los demás, por debajo de su ser con los demás; es la necesidad de hacer una Historia que no nos falsee el drama de los hombres que han vivido, confundiéndolos con figuras que son más bien figurones hueros, una Historia que nos dé a conocer al hombre que es los otros, que es en los otros, y viceversa; una Historia de radical socialidad. Esto le llevaba a buscar algo, algo que no podía ni siquiera decirse a sí mismo qué era lo que buscaba, una Historia social desde la raíz. A esto le empujaba ese societarismo que constituía su antropología, como ésta le había de llevar también (en las relaciones prácticas con los demás, en los cuales se descubría) al socialismo. Pero Unamuno quería demasiado. Quería en el socialismo verlo y vivirlo como una religión, como una «religión» —usando del bellissimo concepto de Zubiri—, ⁴ de la misma manera que, errando el camino, hubiera querido alcanzar una Historia social trascendente (que no llegó a fijar, ni a divisar en sus propios perfiles) y por eso estimo que no sin razón habló Unamuno alguna vez de «metahistoria» (en el mismo prólogo de *Niebla*). Pienso que en su imposibilidad de quedarse en ese plano en que un hombre es los otros hombres y lo es en sociedad con ellos, en vida conjunta, nuestro autor necesariamente descendió, arrastrado por su pasión, a un fondo en el que más que el plano en que se desarrolla el convivir, se encuentra

² Véase Laín Entralgo. La generación del 98; Madrid, 1945: «De la amargura con que vivieron la historia de España pasaron, insensiblemente, al menosprecio de la Historia»; p. 302.

³ A. Tovar. Lingüística y filología clásica; Madrid, 1944; pp. 113 y ss.

⁴ X. Zubiri. En torno al problema de Dios; Revista de Occidente, t. I. 1935; pp. 129 y ss.

algo así como una masa originaria de la vida humana, eso que él llamó el «protoplasma vital», el fondo, ya sin revés, del vivir esos «abismos de vida que palpitan gigantesca-mente debajo de la historia». Como no acertó a quedarse en la historia social, la confundió con su supuesta base metahistórica, más allá de la historia, una inaprehensible metafísica, de cuya aventura sólo está a punto de salir en sus últimos años. Es entonces cuando emerge del fondo de la intra-historia y bracea como un naufrago para salir a flote y pudo quizá divisar la zona en que se halla lo que es auténtica historia social y nada más que ésta. No tuvo tiempo para desenvolver ampliamente su último mensaje: una historia social, con la que sale a la luz la intrahistoria comunitaria.

En un artículo de 1916, comentando la expresión castellana «tiempo material», confiesa: «he venido a comprender que hay en efecto, un tiempo material, de continente, el que mide el sol y en el que viven el borrego que pasta y los pueblos sin historia, y un tiempo espiritual que es historia y progreso». ⁵ Tenemos aquí eso que he llamado tiempo físico y tiempo histórico. Y líneas después de las que acabo de reproducir, añade Unamuno: «donde no hay historia, tampoco hay eternidad en el tiempo vacío. La eternidad no está más acá del tiempo, sino más allá de él... Y es cosa humana, cosa del espíritu. Fuera del espíritu no hay eternidad posible. Y el espíritu es historia». ^{5 bis} Siguiendo esta cadena de pensamientos que giran en círculo, volveríamos al punto de arranque y tendríamos que continuar diciendo: y como la historia es tiempo, el espíritu es tiempo y si la eternidad es espíritu quiere decirse que es tiempo y lo es coronando el tiempo histórico, más allá de éste; es tradición eterna.

Hemos visto que Unamuno une historia y progreso, en frase antes citada, establece entre ellos una correlación estrecha que les da poco menos que un sentido y un papel equivalentes. Este Unamuno de quien se ha destacado —y luego veremos que con apoyo suficiente— su repugnancia hacia la idea de progreso, es uno de los escritores que en ciertos años de ejercer por escrito su reflexión intelectual, emplea un mayor número de veces la palabra «progreso» en una estimación positiva: figura del tiempo histórico y, como he dicho, sentido de la historia. Es en cierta manera, el tiempo de la acción. Por eso, cuando un pueblo cae en un estado de abandono, de acedia (pensemos en el papel que ésta tiene en la interpretación de la situación de España por los escritores del 98), un pueblo en esas condiciones «es que no tiene sentido del progreso y por tanto no le tiene de la historia»; ⁶ no vive un tiempo espiritual que es historia y progreso». ^{6 bis}

Un cierto número de pasajes unamunianos de los que nos serviremos a continuación nos van a revelar que, aproximadamente en el último lustro del siglo XIX, el autor divisa una marcha de los hombres, agrupados en comunidades de hondo carácter existencial que avanza en la dirección de la flecha del tiempo: una neta imagen de progreso.

⁵ «Aquí no ha pasado nada» publicado en «El Día Gráfico», mayo del indicado año. Recopilado en el volumen Artículos olvidados sobre España y la primera guerra mundial, edición e introducción de Ch. Cobb. Londres. 1976: p. 38. En junio. 1917. insistirá: la historia no es «sino progreso» (op. cit., p. 102).

^{5 bis} «Ya diré lo que para mí significa histórico, que no es cosa real, sino ideal» («La agonía del cristianismo», en Ensayos, t. I; cito por la ed. de Madrid, 1964; p. 960).

⁶ Estas citas corresponden al mismo artículo de la nota 5. p. 38.

^{6 bis} Véase Artículos olvidados, p. 38.

Le empuja la misma actitud vital que le lleva a buscar la unión, la religación con los demás en la «gloriosa» Internacional de Trabajadores (como dice en un artículo de 1894) y a buscarla también en el pensamiento, no menos que en el sentimiento, del socialismo. Son años luchadores y esperanzados, en los que se observa —así se ve en los ensayos de *En torno al casticismo*— una crítica enérgica, inflamada, en esos y en otros escritos de las mismas fechas, pero una crítica que por la otra cara es una exaltación no menos cálida de lo que de positivo está detrás de la situación que contempla y en lo que ésta pueda apoyarse para su restauración. Esta actitud arraigará en la relación con el krausismo, que culmina en su amistad con Giner, y en el regeneracionismo de los primeros años, al que verá con simpatía, aunque con distanciamiento, en tanto que lleguen los años de atacar acremente a los regeneradores, excluyendo a Costa. De Costa dijo alguna vez que ciertamente había salido de él la frase de que había que cerrar con siete llaves el sepulcro del Cid, pero quería decir cerrar el sepulcro con siete llaves y antes sacar el cadáver —que sin duda podía galvanizar las energías combativas del pueblo—.

En mi opinión, la entrega al socialismo —que así hay que llamar a su incorporación a este movimiento— le vale a Unamuno el descubrimiento de la historia. Tenía que ser así porque el socialismo responde a una línea de pensamiento historicista. Por eso, resultaba tan absurda la obra, un tiempo famosa, de George Sorel, tratando de apartar a los socialistas de una visión de la historia conforme a una marcha avanzando acumulativamente y perfectivamente hacia el futuro. Según Sorel, «la doctrina del progreso debía surgir naturalmente de las aspiraciones de una clase conquistadora que tenía plena confianza en su porvenir, que se consideraba plenamente preparada para tomar el poder y en cuya cabeza bullían grandes proyectos». ⁷ Ni que decir tiene que esa clase tenía que ser la burguesía. Pues bien la tesis de Sorel es insostenible en todos sus aspectos. Sabido es hoy que la aparición de la noción de progreso es anterior y hasta muy anterior al siglo XVIII y a la formación de la burguesía ilustrada. ⁸ Y no es cierto que esa clase —cuya imagen ha sido tan falseada por un trivial marxismo—, responda a tales caracteres en el siglo de la Ilustración (Launay y Guillemot, B. Barber, David Parker y otros, se han encargado de hacérselo comprender así). Estimando a la democracia como la forma política inseparablemente unida a la burguesía, afirma Sorel que con la consolidación de aquélla perdió mucho de su interés la idea de progreso y a eso se debería el descrédito en que cayó entre fines del XIX y comienzos del XX, acerca de lo cual cita una obra de dos profesores franceses —los cuales se difundieron mucho, es cierto, aunque carecía de valor—, quienes en su obra *Introduction aux études historiques*, dedicaron quince líneas, y éstas de tono más bien despectivo, a la idea de progreso, una idea que, sin embargo, junto con la palabra que la expresa, no desaparecerá nunca, reconoce Sorel, del programa democrático. ⁹ De todos modos, tan seguro

⁷ Les illusions du progrès, cito por la ed. de París, 1947; p. 136.

⁸ Me he ocupado ampliamente de este tema en mi obra *Antiguos y modernos. Visión de la historia e idea del progreso hasta el Renacimiento*, 2.^a ed.; Madrid 1986. Véase Devaille, *Essai sur l'histoire de l'idée de progrès*, París, 1910; J. Bury, *La idea del progreso* (trad. cast.; Madrid, 1971); Nisbet, *Historia de la idea de progreso*; Barcelona (trad. cast.), 1981.

⁹ Op. cit., p. 265.

está de su desprestigio —a este punto quería yo llegar—, que según él, la cultura engendradora por el trabajo de los obreros, que se ha de producir apartada de la de los burgueses, debe rechazar servirse de las fuentes que esta última utilizó —la cultura de una de las aristocracias más corrompidas que hayan podido existir, la del XVIII ilustrado— y por eso el pueblo debe apartarse de esta última y considerarse obligado a eliminar de su línea ideológica la noción de progreso.

El hecho es que iba a resultar todo lo contrario. Ya el socialismo premarxista, en cuanto coloca en el futuro la realización de su proyecto de sociedad, viene a ser progresista. Pero al llegar a Marx y a Engels la línea del progreso se constituye en eje del pensamiento socialista. Desde el momento en que Marx divide el proceso de desarrollo de los modos de producción en cuatro períodos que se suceden —asiático, antiguo, feudal y moderno (o burgués)— da al pensamiento con que contempla esa sucesión de etapas un carácter plenamente historicista, con el que quedará sellada la mentalidad socialista, la cual comprende a la sociedad como un modo de ser diacrónico y dinámico. Dejando aparte la comprobación de que las más importantes obras de Marx, son obras de Historia (comprendiendo ese *Das Kapital* que Unamuno cita en alemán, de la que dice poseer los cuatro volúmenes en su biblioteca y presume ante un obrero que le visita de haberla leído entera), contando con los múltiples pasajes en que se manifiesta su pensamiento impregnado de una historia coronada por la visión de ese futuro que conocerá un modelo de sociedad mejor, más justa y libre (algunos de estos pasajes han sido recogidos por Nisbet), no cabe duda de que la noción de progreso es una pieza imprescindible en su presentación de la historia. Esos períodos en la serie de los modos de producción, son, en consecuencia, para Marx, «diversas fases del progreso de la formación económica de la sociedad». Difícilmente puede quedar más en claro que una concepción de proceso lleva de suyo a una interpretación progresiva —o regresiva— de la historia; en cualquier caso, dinámica. Y para los adeptos a una doctrina de transformación progresiva hacia el futuro de la sociedad, sólo la versión progresiva de la doctrina puede tener valor.¹⁰ En medio de una creciente ola de críticas a la idea de progreso, escribe Nisbet, «cualquiera que sea la valoración ética que hagamos del socialismo y del comunismo, no hay en el siglo XX ninguna corriente capaz de rivalizar con éstas en sus afirmaciones del progreso de la humanidad».¹¹ En definitiva, ambas proceden del tronco marxista y aunque uno se encuentre lejos de permanecer a la sombra del árbol del que son ramas, no se les pueden negar aspectos positivos en la formación de la sociedad moderna. El socialismo, primero con Marx y Engels, luego con Berstein y Kausky, con J. Guesde, P. Lafargue, J. Jaurès, etc., se embarcó en una corriente de entusiasmo por el maquinismo y las conquistas técnicas. Pero, en cualquiera de sus derivaciones, se ha continuado pensando que la liberación del régimen de clases —el cual se está produciendo hoy en los países de socialismo abierto, libre y mesurado, más que en los que siguieron el camino de la revolución— y con el avance hacia un régimen de trabajo vocacional, el progreso moral de la sociedad y del individuo tiene asegurados sus pasos adelante.

¹⁰ Contribution à la critique de l'Economie politique, trad. francesa: París, 1957: prefacio, p. 5.

¹¹ Op. cit., p. 421.

Resultado de una línea interpretativa semejante es que en un pensador al que en ningún momento se le puede llamar socialista-marxista, pero sí evidentemente está influido —y diría que profundamente impresionado— por tal corriente, como sucede con Unamuno, tome un gran relieve la idea de *proceso*. Esta idea, necesariamente diacrónica, penetra en Unamuno y constituye uno de los componentes de su concepción del tiempo histórico. Durante un buen número de años se encuentra la palabra proceso en sus obras —mientras que en cambio la palabra y el concepto de «evolución» que en un momento dado le atrajo, se descubre también, pero escasamente, entre sus páginas, más o menos procedente de un eco darwinista—. La noción de proceso le lleva a ver la sociedad dinámicamente en todo momento, salvo algunos años ya tardíos en que la quietud de los grupos humanos elementales le subyuga.

Y esa idea de proceso la recibe del socialismo y la aplica por su parte a éste. Esto le viene del interés por la economía que de un lado se puede medir, calcular, observar sensiblemente y en la que Unamuno —que puso particular empeño en asimilarse un buen conocimiento de la misma— proyecta también su impulso extrarracional de convertirla en sustancia de la vida y de la historia. Son los años en que todavía puede escribir «el socialismo es un momento inevitable en el proceso económico». ¹² Las ideas de proceso como tiempo histórico, la inevitabilidad de su curso, la economía como valor de la vida, el socialismo en tanto que ensamblaje de la economía como necesidad y espiritualidad de lo humano. (Alguna vez —más tarde— Unamuno ha escrito una de sus frases que son de siempre en él y que revelan el abismal fondo de su mente: «realidad e idealidad que son la misma cosa».)

En los primeros años de su ejercicio de profesor y de pensador, en un artículo muy representativo de esta etapa, escribe, muy dogmáticamente, que dejando libre a «la verdadera libertad», «dejando que marche libremente el proceso económico», se llegaría finalmente a la eliminación de la propiedad privada y de la acumulación de bienes productivos, se daría paso al régimen del «hombre libre entre hombres libres», y se comprobaría que «la lucha de clases produjo la creación de una sola, noble y digna clase, sobre las ruinas de las castas de privilegio». Unamuno recalca esta cadena de afirmaciones, tan ortodoxas en principio, con el recuerdo de Marx y dando entrada, en su manera de explicar el «proceso», a un eco de Engels. Y nuestro entonces joven maestro salmantino, no duda en asegurar que «desde Marx acá están repitiendo todos los escritores de socialismo científico que el proceso natural e incoercible del régimen industrial moderno nos lleva al socialismo» (ese socialismo, pieza, pues, decisiva del proceso económico, como ha dicho antes). Y con una exageración confiada que el lector no sabe si achacar a una falta de información o a una ligereza en su calurosa manera de expresarse en estos temas (al principio tan entusiasta, años después tan acerbamente negativa), añade: «lo reconocen hoy casi todos los economistas de alguna profundidad de mente». ¹³

Esta noción de proceso es y continuará siéndolo, aproximadamente hasta los años 20, básica en el pensamiento unamuniano. En ella se apoyará su manera de entender positivamente la historia (la historia en cuanto estructura empírica de la vida social y huma-

¹² «Primero de mayo», artículo de 1900. en *La lucha de clases*, O. C., IX. p. 797.

¹³ *Utopías*, publicado en *La lucha de clases*, XII —1894: O. C., IX. pp. 482 y 483.

na, no en tanto que versión relatada del pasado de un pueblo, a la cual puede severamente criticar, como lo hace ante el caso español). La historia como acumulación de vida pretérita que seguirá siempre viva —salvo en un pueblo que renuncie a la historia y al mañana—. Por eso, en el período de la producción unamuniana en que usa con tanta insistencia del concepto de intra-historia, la idea de movimiento y de proceso que en éste se desenvuelve no cesará en ningún momento. «La historia es tradición en progreso, en cambio, en renovación; es contradicción.»¹⁴ Incluso en esos años centrales en que la idea por él desarrollada, de intra-historia le obsesiona, la historia en que esa honda vida silenciosa se proyecta, constituyendo el suelo eterno, profundo, inamovible (sin que esto quiera decir que no cambie) de lo histórico, es también proceso —tradición en progreso—. Y lo seguirá siendo cuando en los últimos años de su obra vuelva a fijar su pensamiento sobre la idea de «historia», como vida viviéndose de un pueblo, y acuda a la «intra-historia» como energía que garantiza la marcha de aquélla. La tradición intra-histórica viene a ser como alimento o combustible que impulsa su movimiento hacia adelante: «sólo un pueblo consciente de su porvenir tiene historia: la historia que digiere, transformándola, la tradición».^{14 bis} Y esa transformación, en dirección de la fecha que apunta al porvenir es, como el cambio y la renovación que antes veíamos, fundamentalmente «proceso».

Ese proceso tiene su origen en la conocida influencia marxista, de la que en etapas posteriores se irá apartando, hasta llegar a tomar una actitud beligerante contra el modelo que le sirvió en su fase de partida. Para comprobar la quiebra de la dirección primera en Unamuno, basta observar la actitud de veneración con que en un comienzo escribe el adjetivo «científico» para ligarlo al sustantivo «socialismo», refiriéndose a Marx y sus seguidores. En dos pasajes de los que hemos citado ya se puede comprobar, así como en otro que citaremos inmediatamente.¹⁵ Mientras que desde poco después de iniciada la primera Gran Guerra, empleara un áspero tono de sarcasmo, siempre que se refiera a esa manera de nombrar el socialismo de Marx.^{15 bis}

Ese curso llamado, en ocasiones, proceso natural es un cambio histórico sucesivo y

¹⁴ Treitschke sobre España. *La Publicidad*, febrero 1917; en Artículos olvidados, p. 72. «Aquellos de nuestros trogloditas que conocen algo nuestra historia nacional, que han recibido la tradición que como cosa muerta, como osario de lo que vivió, se transmiten de unos a otros en sus cavernas espirituales adonde no entra el sol del porvenir ni aun el del presente (...) esa historia muerta que no es historia, sino despojo de ella». — ídem, p. 73.

^{14 bis} Artículo citado en la nota anterior, p. 75.

¹⁵ Añádese también este otro significativo pasaje: un burgués ironiza sobre ese calificativo que usa el socialismo marxista, y en voz alta comenta «estos hombres llaman a su socialismo, socialismo científico, para distinguirlo de las utopías sentimentales de los forjadores de paraísos terrenales; repiten que sus doctrinas se han deducido del estudio del proceso económico real y efectivo... ¿Es que los afiliados al Partido Socialista Obrero han estudiado científicamente — se pregunta— el proceso económico o han saludado siquiera a la economía política». Unamuno en el resto del artículo (titulado «Ignorancia burguesa»), replica duramente y desprecia a aquellos que se juzgan en cambio expertos en economía y no hacen más que ir repitiendo «la sofística retórica de Bastiat», «Escritos socialistas», ed. y estudio preliminar de Pedro Ribas, 1976, pp. 110-112, y artículo fechado en XII-1894).

^{15 bis} Se pretendía que el «internacionalismo sólido y fecundo y fuerte era el de Marx. Porque era el científico» (con esa ciencia que sirvió para los submarinos y los gases asfixiantes). Y también «el socialismo traducido del alemán era el científico. ¡Y cómo se les llenaba la boca con esto de científico!» (Artículo en «Iberia», VIII, 1961, Artículos olvidados, p. 43). El había sido uno de esos que en su día se hincharon de satisfacción con esa manera de expresarse — en el cambio hay un decisivo elemento pasional—.

sin ruptura, determinado, necesario. Y lo es hasta tal punto que su consideración le lleva a ridiculizar a aquél que sin contar con las condiciones objetivas dadas en cada momento quisiera introducir la técnica, por ejemplo, en un país salvaje; quien así actuara no sería más que «un cándido progresista sin el menor sentido del proceso económico histórico». ¹⁶ En esto no puede incurrir nadie que atento al específico carácter de ese devenir, el cual se encuentra sometido a una ley económica, y conocedor de la revelación de la historia bajo la forma que nos da el desarrollo alcanzado por el socialismo, comprenda que no pueden saltarse los pasos del camino a seguir para llegar a producir un cambio. Un cambio es imposible de lograr si no está en adecuada coherencia con las circunstancias que se dan en el momento, en virtud del proceso en cuestión. Unamuno acentúa quizá todavía más esta «necesidad» en el desarrollo de las fases históricas de la economía y de la vida social que el propio Marx. «Si el sentido histórico no fuera tan raro como es, tan raro como el sentido científico en general, pasaría como cosa de clavo pasado lo de que lo que ha sido, ha sido necesariamente, pues de otro modo no podría haber sido y que todo lo que es, es como es y no puede ser de otro modo. Si el socialismo puede aspirar al dictado de científico, es por su sentido histórico, por atribuir los males sociales a un incoercible proceso y señalar su crisis y solución como necesario resultado del proceso mismo económico-social.» ¹⁷ Piensa uno que más que los doctores del marxismo, cae nuestro autor en el círculo de ese «encanto mágico que la necesidad histórica ha vertido sobre los espíritus de los hombres desde comienzos del siglo XIX», como ha dicho Hanna Arendt, ¹⁸ respondiendo al impulso de las dos grandes revoluciones modernas. También Unamuno con frecuencia apela a la revolución que ha de llegar, paso a paso, eso sí, pero revelando al mismo tiempo su necesidad. Y esa necesidad, insisto en ello, se enuncia más rigurosa, más cerrada en su determinación que en Marx mismo, ya que éste (recuérdese su *18 Brumario de Luis Napoleón*) exige la subordinación a las condiciones dadas por el pasado, pero sobre ellas reconoce que actúan los hombres y siguen una u otra dirección dentro de ese marco que pone la situación. Marx comienza el pasaje de su obra que acabo de recordar, diciendo: «los hombres hacen su propia historia»; Unamuno se pregunta: «¿Hacemos nosotros la Historia o es la historia la que nos hace?», ¹⁹ frase en cuya redacción —que no tiene nada de dialéctica, al modo de la de Marx, sino de mera contradicción— es obvio que el peso de la opinión del autor recae sobre la segunda parte.

Para Unamuno la base de ese curso necesario, de este determinismo es la economía. Su entusiasmo por el saber de esta naturaleza es grande y lo son sus reiteradas declaraciones sobre estimarse un pensador muy preparado en el campo de esta ciencia. Nuestro autor se encuentra emplazado en una fase de la historia del pensamiento económico, en la cual, tanto por parte de los que siguen aferrados a la escuela de la economía clásica y consideran el movimiento no intervenido del mercado como un campo de legali-

¹⁶ «Doctores en industria». 1898. en *España y los españoles*, ed. y prólogo de García Blanco: Madrid, 1955: p. 57.

¹⁷ «Sentido histórico». en *La lucha de clases*, II, 1897; recogido en *Escritos socialistas*, ed. cit.: Madrid, 1976: p. 251.

¹⁸ «Sobre la revolución» (trad. cast.): Madrid, 1967: pp. 64 y ss.

¹⁹ «¿Qué pasa en España?», en «*El Mercantil Valenciano*», VII-1917. Artículos olvidados, p. 109.

dad que de suyo, por las fuerzas naturales, se cumple en sus más convenientes relaciones, como por parte de los economistas de inspiración marxista que interpretan los fenómenos de la economía como una regularidad sujeta a ley histórica. En uno y otro caso, se trata de un sistema de leyes naturales o socio-históricas en cuyo juego la intervención humana para alterarlas sólo puede engendrar desorden. Ese sistema legal es por consiguiente necesario y por eso es el suyo un proceso natural, como alguna vez lo llama Unamuno: lo natural es necesario y de ahí que la necesidad sea el principio que rige la ordenación del proceso económico.

Su creencia en la economía como base de la vida social (aunque en ningún momento, como veremos, deja de entremezclarla con elementos alógenos de naturaleza muy diferente) viene a proporcionarle, por tanto, un modelo de proceso, inspirado conforme a un modelo de la ciencia natural, siguiendo la línea positivista de la época, al que Unamuno —admirador de Lombroso, de Spencer, entre otros— no se puede sustraer. Pero tampoco puede quedarse en ello, y sin que para él sea obstáculo, como es sabido, incorpora elementos que se apartan del orden legal económico o que entran en éste por vías no racionales.

Unamuno, en un momento dado, debió hacer un esfuerzo grande para llegar a imponerse en cuestiones económicas. En 12 de octubre de 1894, le escribe a Valentín Hernández: «me puse a estudiar la economía política del capitalismo y el socialismo científico, a la vez, y ha acabado por penetrarme la convicción de que el socialismo limpio y puro, sin disfraz ni vacuna, el socialismo que inició Carlos Marx con la gloriosa Internacional de Trabajadores, y a la cual vienen a refluir corrientes de otras partes, es el único ideal hoy vivo de veras, es la religión de la humanidad». ²⁰ Me parece que este párrafo revela una no disimulable confusión sobre estas materias en nuestro afanoso lector: los calificativos que aplica al socialismo así como a la Primera Internacional y la identificación de aquél con una religión, claramente parecen indicarlo. De todos modos, cinco años después publica dos artículos con el título de «La conquista de las mesetas», en donde despliega una serie de escritores economistas que ha leído —Loria, Lavelaye, Schäffle, Rorcher, muchos más, aparte de los clásicos (A. Smith, F. Bastiat, Stuart Mill)—, sin que se pueda decir que haya penetrado mucho en ellos; y saca como consecuencia que el capitalismo se sustenta sobre una plataforma sistemática, a la que hay que desmontar, para superar a aquél. Protesta, como raíz del mal, del monopolio de las tierras, sin cuyo cambio no se hará nada, porque el capital sigue sus propias leyes, con más honda lógica que las teorías de los regeneradores. ²¹ Por eso hay que conocer los

²⁰ Esta carta fue incluida por Hernández, con una introducción seguramente escrita por este mismo, en un artículo sin firma, «Un socialista más», aparecido en *La lucha de clases*, octubre de 1894; se reimprime en el vol. de O. C., IX; la cita en pág. 477. La profesora Gómez Molleda ha descubierto dos trabajos inéditos de Unamuno sobre temas de economía socialista; empieza el segundo: «Después de continuadas lecturas de trabajos acerca de problemas económico-sociales y de una meditación lo más detenida y serena que me era dable acerca de tales trabajos, pensé sería conveniente dar unidad sintética a los frutos de esa meditación y esas lecturas». Gómez Molleda estima que este escrito puede ser fechado poco tiempo después de 1894. Los dos textos y el estudio de la mencionada profesora pueden verse editados en la obra de ésta Unamuno socialista; Madrid, 1978.

²¹ En «La Estafeta». Madrid, septiembre 1899 —recogido en España y los españoles, ed. cit.; pp. 71-90; en especial, p. 81.

sistemas de legalidad del capitalismo y del socialismo para que, operando adecuadamente sobre ellas, se pueda llegar a una revolución económica (alguna vez Unamuno define la revolución como una sucesión de pequeñas evoluciones, otras como una catártica guerra civil) y nuestro «agitador intelectual» propugna una reforma revolucionaria de la propiedad rural, nunca una simple revolución financiera y técnica (parcelación y redistribución de la propiedad de la tierra, sin proceder a su estatalización —programa que queda ya muy separado de lo que Unamuno hubiera podido leer en los economistas del socialismo científico—).²²

El socialismo va quedando atrás en el pensamiento de Unamuno. Ya hemos visto, algo más tardías en fechas, otras manifestaciones de este desplazamiento ideológico. Siempre había sido su postura quebradiza. Quizá él había ido buscando en esa masiva humanidad del internacionalismo, algo que no encontraría y de ahí sus críticas acerbas, antes de entrar en la organización del partido y estando dentro de ella. María Dolores Gómez Molleda ha señalado dos testimonios interesantísimos. En 28 de mayo de 1893, poco antes de su militancia en el P.S.O., escribe en carta a Pedro Múgica: «Nada de extraño tiene que Tolstoi, Ibsen y Amicis se vayan al socialismo. Nos vamos a él todos los que tenemos abierta el alma a la verdadera realidad. Y adelantará más, según se vaya borrando el rastro del pedantesco e insufrible Carlos Marx y se vayan disipando las garrulerías de Bebel. El socialismo es ante todo una gran reforma moral y religiosa, más que económica, es todo un nuevo ideal...» En 22 de mayo de 1895, dos años después de la anterior, se dirige en estos términos al mismo amigo: «Soy socialista convencido, pero, amigo, los que aquí figuran como tales son intratables, fanáticos necios de Marx, ignorantes, ordenancistas, intolerantes, llenos de prejuicios de origen burgués, ciegos a las virtudes y a los servicios de la clase media, desconocedores del proceso evolutivo, en fin, que de todo tienen menos de sentido social. A mí empiezan a llamarme místico, idealista y qué sé yo cuántas cosas más. Me incomodé cuando les oí la enorme barbaridad de que para ser socialista hay que abrazar el materialismo».²³

Aparte de algunas referencias a un socialismo indeterminado que mucho después sigue haciendo, Unamuno deberá algo muy importante a esa primeriza etapa suya de «materialismo» marxista (¡qué gran ocasión se perdió nuestro original escritor de decirnos una paradoja como ésta: materialismo que es idealismo histórico! —Y lo bueno es que quizá hoy todos estaríamos de acuerdo con él—). Me refiero a lo que antes ya he dicho: la incorporación a su pensamiento de la idea no de una impropia evolución histórica, sino de un «proceso» histórico, una teoría de la historia como proceso. Y no menos a la sólida contextura de esta pieza, al ir apoyada sobre el sistema del «proceso económico». Esto le hizo, además, tener presente el factor económico en el proceso histórico —aun cuando ya se hallaba alejado del socialismo como partido— y a ello se debe que hasta en los momentos menos favorables, la delicuescencia a la que en ocasiones tiende en su práctica de pensar no disolviera las líneas fundamentales de ésta. Durante muchos años, en sus artículos, sobre todo, pero también en sus libros y ensayos,

²² «La Dehesa española» febrero 1899 recogido en *Inquietudes y meditaciones*, Madrid, 1957: p. 46.

²³ Véase María Dolores Gómez Molleda, *Unamuno, agitador de espíritus y Giner de los Ríos*, Salamanca, 1976: pp. 22 y 23.

aparecerán referencias económicas y cuando éstas desaparezcan, el efecto que acabo de indicar habrá quedado ya fijado firmemente. En 1895 publicaba Unamuno los cinco ensayos de *En torno al casticismo* y en ellos, aunque pueden ponerse de manifiesto las características contradicciones unamunianas —quizá de algunas de ellas, mejor decir titubeos—, se reconoce ya irreversible lo que va a ser su pensamiento visceral durante más de cuarenta años. Y paralelamente a la aparición de ese pensamiento, en 1896, cuando lanza la protesta que ya hemos visto contra el materialismo económico, publica otro largo ensayo, *La regeneración del teatro español*, que si aparentemente no ha de ofrecer más que un interés literario, lo contiene también, no menos, referido al tema que nos ocupa. No es difícil de entender —con un mínimo conocimiento de su autor— que en ese trabajo ha de poner de relieve el sentido religioso que satura ese teatro en su gran época y toda la cuestión se halla para aquél en reclamar que vuelva a encontrar ese carácter: una religión del pueblo y para el pueblo (afirmación que yo, dicho sea de paso, considero muy dudosa). Pero guarda otro mensaje ese escrito, de manera que en él se presenta un extraño maridaje bien interesante hay: nos dice, «en el fondo de todo lo humano, una base económica y un alma religiosa. El económico y el religioso, en acción y reacción mutua, son los factores cardinales de la historia humana, el cuerpo y el alma de todo ideal vivo, nacido de la unión sustancial de esos factores...»; juzga que algunos «no buscan las razones económicas», y así proceden al modo como respecto a la razón teológica no la ven los que niegan el problema religioso». Para Unamuno, «la economía es la lógica material; la fe, el ideal de toda cuestión». ²⁴ El factor económico opera como un elemento de racionalización, la cual no deja de tener como siempre su raíz en un fondo creencial del pensamiento, del cual es como una de esas respuestas contradictorias que surgen en la mente unamuniana. Con la ininterrumpida y acelerada invasión de ésta por un irracionalismo —que de todas formas siempre quiere ser algo más— se produce un alejamiento y finalmente una desaparición de los elementos de base económica. ²⁵ Pero no desaparecerán definitivamente nunca o por lo menos hasta muy próximo el final de su obra, y en las colecciones de artículos de los años de la primera Guerra Mundial, así como en los de la Segunda República, en los que de la esfera de la convivencia política se ocupan insistentemente, reaparecerán de cuando en cuando ecos de ese factor secundario, incorporados a la mística comunitaria que inflama al autor. Hay un dualismo —más o menos acusado—, en el que el factor ideal llevará consigo todo aquello que corresponde al mundo material, del que Unamuno no se olvida, unas veces queriendo negar, sin conseguirlo, su interés por él, otras para reconocerle un destacado papel en el drama de la vida humana y social. De ahí sus referencias al pan, al trabajo, al obrero (en relación a lo cual, como en todos los escritores del 98, se da en él un predominante interés por la población

²⁴ Ensayo citado en el texto, en el vol. Ensayos, I, pp. 185-186. En este escrito aparecen ya las palabras y expresiones en que se va a expresar el pensamiento unamuniano: «meollo», «entrañas», «chapuzarse en pueblo», «plasma germinativo», «la primitiva e íntima esencia», «sustancia que nos une», «conciencia colectiva», «intrahistoria», «los abismos de vida que palpita gigantescamente debajo de la historia», etc.

²⁵ Véase Elías Díaz. Revisión de Unamuno. Análisis crítico de su pensamiento político; Madrid, 1968: páginas 95 y ss.

agraria, aunque a diferencia de tales escritores, se descubre más o menos frecuentemente la presencia del operario industrial).

Pues bien, mi tesis es que en Unamuno hay un arranque de desarrollo de una estimación positiva del *progreso*, debido a la influencia que las lecturas económicas tuvieron sobre él. En definitiva, toda actitud ideológica reformadora que pretende llevar a un mejor estado de la sociedad, mira hacia el futuro y coloca en éste una estimación que es siempre un «más» o un «mejor». Unamuno ve en esa dirección el proceso de la sociedad que amanece y resalta la conexión entre un más de conciencia y de capacidad de cambio en un pueblo, con su actitud porvenirista. En su fase central, mientras que condena a los pueblos inertes y sin mañana: «los pueblos sin historia, inciviles», advertirá que «sólo un pueblo consciente del ensueño del porvenir, tiene historia». ²⁶ La historia traga y se alimenta de tradición, pero se hace hacia el mañana y para el mañana. Contra «las gentes que viven al margen de la historia, fuera de ella, aunque acaso dentro de la tradición» se manifiesta nuestro agonista pensador: «la tradición como algo estático, fijo, dogmático, establecido de una vez para siempre, no es historia, sino escu-traja (sic) de ella». ²⁷ Estas frases están escritas ya en fase avanzada, 1917. Pero nos hacen comprender que junto a aquella «tradición eterna» que aparece escoltada con dudosas expresiones sobre la quietud y el sueño propios del concepto de «intra-historia» o la apelación a la tradición reiterada y quieta, luchará nuestro pensador por alcanzar la «tradición viva» y ésta será una marcha en crecimiento, en desarrollo, en progreso. Advirtamos que el progreso es una noción que significa una medida sobre algo para comprobar ese «más» o ese «mejor» a que antes me referí y esto sólo puede ser posible sobre una continuidad, en cierto modo, sobre una homogeneidad. El progreso exige una tradición («sin tradición no es posible progreso alguno») ^{27 bis} y ésta sólo es tal y no mera inercia, cuando vive progresando, al transformarse. «La tradición es la conservadora y propagadora del progreso; ... sólo que esta tradición de progreso es la tradición viva, la que es manantial, no pozo.»

Para un pensador empujado por el afán de cambiar la sociedad de mañana, como lo es Unamuno —en marcha a una sociedad más justa, más libre, más igual (y para decir esto de una sociedad es necesario que ésta continúe por otra parte siendo la misma)—, hay que considerar que esa sociedad, con más altos valores, ha de desarrollarse y ha de crecer hacia el mañana, digamos que su radiografía ha de darnos un esquema de progreso. Y en un comienzo, esta visión la alcanzó el autor desde su preocupación social, desde el contenido doctrinal socialista de la misma, aunque fuera éste, como he dicho, un tanto confuso. Viene a renocerlo así en un pasaje de carta a Valentín

²⁶ En algunas citas precedentes y en otras que veremos en páginas posteriores, aparece el empleo por Unamuno de la voz «porvenir» como una dirección del obrar humano de igual sentido que la de «progreso». Recordaré aquí otro pasaje: «La leyenda extrae de un suceso histórico su alma, el espíritu que quiso encarnar en él; no importa lo que fue o dejó de ser un acontecimiento histórico, sino lo que se proyectó y cómo se proyectó sobre el futuro: «A las glorias del pasado sustituycamos la gloria del porvenir» (en su artículo «La conmemoración de la Commune», en *La lucha de clases*, 1904 —recogido en *O. C.*, vol. IX, p. 887.—).

²⁷ «*Treitschke sobre España*». Artículos olvidados, ya citado; pp. 72 y 75.

^{27 bis} *O. C.*, t. IX, p. 263.

Hernández: «Se repite a diario que el socialismo es la imposición, la muerte de la libertad y del individuo, el estancamiento del progreso». Insistiendo en mi punto de vista, vamos a seguir comprobando cómo une Unamuno ambos términos.

Desde los tempranos años de publicista en que busca con ardiente pasión el fondo quieto, pero vivo, de esa vida común de un pueblo y hacia él va su amor de poeta, en Unamuno aparece, en tanto que luchador por una reforma social, socialista, la aspiración de alcanzar a ver una forma de convivencia mejor. En artículo publicado en abril de 1893, hace Unamuno una declaración bien explícita: «Amo el progreso como el que más, me enamora el fomento de los intereses materiales y de la riqueza pública, pero, por otra parte, creo que hay mucho de anómalo y violento en el actual estado de cosas. No me entusiasma la demasía, sino la distribución lo más equitativa posible; no el letargo, sino el crecimiento orgánico». ²⁸ Observemos que la restricción que parece poner a su defensa del progreso, no afecta a éste limitando su alcance, sino a las circunstancias en que se da. Y en un pasaje ligado al anterior, en el que el plural «progresos» con que empieza la frase no va más allá de significar los pasos sucesivos de un único progreso (nunca una pluralidad diferenciada de éstos) advierte: «Los progresos del trabajo suelen ser lentos, pero constantes y fecundos; el agio, por el contrario, sacude, produce alzas enormes y luego trae el ramalazo de reacción. La gota de agua de lluvia, el curso infatigable y tranquilo del arroyo, la labor pacienzuda y oscura de las madreporas, han hecho mucho más por la transformación de esta corteza de tierra en que vivimos los hombres, que los terremotos, las erupciones volcánicas, y las más tremendas sacudidas, verdaderas alzas de la Naturaleza, que como éstas dejan tras de sí ruinas y daños». ²⁹ En esta declaración, Unamuno introduce también una interesante observación limitadora: el progreso es lo contrario de la revolución, es la sucesión de pasos a ritmo lento, pero seguros, frente a la sacudida revolucionaria (Unamuno aprovecha muchas ocasiones para manifestarse en contra de toda revolución, aunque alguna vez aparezca en él la idea de revolución creadora). Pero he de añadir todavía otra cosa. Publica en *La lucha de clases* (noviembre, 1896) tres artículos sobre el tema del progreso. Sus títulos son bien reveladores de la confusión que le domina, pero con ese afán con que — apartado desde el primer momento de la ortodoxia— se quiere apoyar en la religión para llegar al socialismo, a la par que, con suma arbitrariedad, quiere hacer de este último una religión. El primero de esos artículos se titula «Fé en el progreso» y en él literamente escribe: «Uno de los signos en que se conoce al socialista convencido y firme es su inquebrantable fé en el progreso, en la absoluta confianza en que el progreso económico nos lleva a la organización que deseamos... La fé en el progreso entraña la íntima convicción de que no se trata de imponer un capricho nuestro, sino de no oponerse neciamente a la incoercible marcha de las cosas... La fé en el progreso es esperanza en él». Esta frase final nos da ya el título del artículo que sigue: «Esperanza en el progreso». Supone ésta que el progreso equivale al proceso económico necesario que nos ha de traer un estado social de mayor justicia interna y mayores posibilidades de

²⁸ «El voto de los pobres» (1893). en *Escritos socialistas*, ed. cit.: p. 92.

²⁹ «A mi amigo X» (1893). en *Escritos socialistas*, p. 82.

libertad, igualdad y fraternidad» (asume la trilogía de valores de la revolución republicana burguesa, por la que tanto luchará en años tardíos). «Pero hay que tener en cuenta que los primeros factores de progreso somos los hombres»; por tanto, deber de éstos es «no oponernos a él, facilitar su curso natural y quitarle los obstáculos de delante», lo cual equivale a una *cirugía social*, idea que le hace comparar el caso al del parto con forceps. Completando esta insólita aplicación de la trilogía de las virtudes cardinales del cristianismo a la noción de progreso, el tercero y último lleva por título «Caridad en el progreso»: «es la organización económica vigente la que de suyo coloca a los unos como tiranos explotadores, a los otros como víctimas explotadas. Se trata de un régimen económico objetivo que reduce el odio entre personas, para proyectarlo sobre el sistema. Visto así, el socialismo significará la emancipación de los obreros de su esclavitud y la liberación de los patronos de su tiranía que las condiciones económicas vigentes les obliga a mantener». ³⁰

En el primero de estos artículos que aparecen en 1896 (agosto), en el dedicado al tema de la «fé en el progreso», al sostener que hay que ayudar al progreso de las cosas, sostiene que las cosas cambian y las instituciones también y cambian a mejor, porque aunque su evolución esté sujeta a ley, «evoluciona a su vez esa ley»; los que no lo piensen así «ni tienen la menor noción de historia y del proceso social, ni creen en el progreso», lo que quiere decir que Unamuno en esas fechas ha de creer muy firmemente en él, hasta el punto de poder estimar como algo negativo que merezca ser señalado el hecho de hallarse vacío de esa creencia. Muy tempranamente, respecto a las consecuencias de una crisis que lo aparta de sus primeras posiciones, Unamuno (1898) nos dice que «quien ame el progreso ha de procurar que crezcan y se compliquen las necesidades» y a continuación añade que, sin embargo, no debe sacrificarse la felicidad a la cultura: «debemos hacernos dueños y no esclavos del progreso». Con esto, cultura y progreso quedan identificados, o por lo menos, estrechamente emparentados una y otro. Pero a continuación sigue nuestro autor: «aunque la razón me muestre la necesidad ineludible del progreso, jamás me ha ganado el corazón éste» ³¹ (lo cual es más grave que una contradicción en relación al amor que declaraba por él).

Veinte años después (1916), llevado de ese agustinismo —que no de San Agustín— en virtud del cual revuelve el mundo de la naturaleza con el más allá de la gracia, Unamuno escribe por dos veces en un mismo artículo esta desorbitada frase: «la santa idea del progreso». ³² Entrado ya en esa línea de pensamiento sobre el progreso, Unamuno se inclina cada vez más a reducir su aspecto técnico económico —cuando no se manifiesta incluso según una estimación contraria a éste— y la amplía a una idea de avance que interpreta la marcha de la sociedad de los hombres conforme un mejoramiento en el futuro. Lo sigue ligando al desarrollo del socialismo durante algún tiempo y a la conciencia de la clase obrera. Comprueba que los sentimientos de fraternidad se desarrollan y expanden: «este progreso camina a borrar los sentimientos de patriotismo exclusivista y a corroborar los de solidaridad humana y este progreso avanza gracias a

³⁰ *Recogidos en O. C., t. IX, pp. 646-651.*

³¹ «Hay que crear necesidades», en *Inquietudes y meditaciones*, Madrid, 1957; pp. 36-37.

³² «Aquí no ha pasado nada», en «*El Día Gráfico*», mayo, 1916, en *Artículos olvidados*; pp. 38 y 39.

la comunidad de ideal que la comunidad de sufrimientos ha engendrado en las clases desheredadas de las naciones todas». ³³ En carta del mismo año, dirigida a Clarín, recordada por Pérez de la Dehesa, se reconoce Unamuno apartado del «socialismo marxiano» y pretende llegar a que el socialismo sea una verdadera religión. Razón para explicar que esta transformación es necesaria, la constituye el triste espectáculo humano que ofrecen quienes se aferran a lo contrario. ¿Y qué es aquello que Unamuno les echa en cara?: la negación del progreso en que incurren. ¿Se contiene en una noción de progreso moral o ha dado paso a un progreso trascendente, de alcance escatológico? Como yo estimo que Unamuno, apuntando siempre a este último, no logra aproximarse a él, nos encontramos en un momento de transición: la fase del progreso espiritual. Escuchemos sus propias palabras. «¡Qué falta de fe en el progreso y qué falta de *humanidad*». ³⁴

Parece en las referencias recogidas hasta aquí que el autor habla del progreso social y del progreso humano o espiritual —así lo llama él—. Mas no cabe duda de que para llegar a una sociedad mejor en el aspecto de las relaciones sociales y del goce de los valores humanos como la que se supone, hacen falta unas mejoras técnicas, un progreso de esta última naturaleza. Cabe discutir cuál de las dos es primera y cuál es la que viene en segundo lugar, cuál es causa y cuál efecto. Creo que es disputa inútil, porque son papeles que se invierten de un caso a otro, es decir que la relación causa-efecto es reversible. Sin embargo, Unamuno coloca de ordinario en posición de dependencia al progreso técnico. Pero en los años de sus primeros escritos, hace una defensa de este progreso técnico y aunque varíen algunos aspectos queda el núcleo de la idea.

Por entonces, son ya muchos los nombres que han rechazado esa idea sobre la marcha del tiempo histórico a la que se ha llamado progreso desde el siglo XVIII. En primer lugar, en cuanto al progreso de los espíritus; pero también y cada vez más al comprobar, según algunas opiniones, las nocivas consecuencias que sobre el hombre y la sociedad ejerce, también respecto al progreso material. Georges Friedmann recoge en sus páginas los nombres de quienes ya en el siglo XIX formularon una estimación adversa, fuera del orden político, contra el progreso y el progresismo. Figuran entre ellos Ch. Fourier, Carlyle, Renan (este último apartándose de su racionalismo y su cientifismo, rechaza el entusiasmo por los adelantos y beneficios que había de traer la ciencia, los cuales habían sido en etapa anterior exaltados por él). Otros más, cuyos nombres son de interés recordar: Tocqueville, H. Poincaré, P. Duhem, Bergson, Schopenhauer, Burckhardt, Nietzsche, etc. ³⁵ De este último cita una significativa frase Nisbet: «debemos seguir adelante, bajando escalón por escalón hacia la decadencia». ³⁶ Y aunque los que han hecho relación de escritores leídos por Unamuno no recuerdo que lo citen, creo que hay que mencionar a Georges Sorel, cuya obra *Les illusions du progrès*, debía seguramente conocer, ya que circuló pronto en España, si bien no se tradujera

³³ La lucha por la vida, en *O. C.*, t. IX, pp. 487-488.

³⁴ Carta a Clarín, mayo, 1895, cito por Pérez de la Dehesa, «Política y sociedad en el primer Unamuno», Madrid, 1966; p. 59.

³⁵ La crise du progrès, París, 1936.

³⁶ «Historia de la idea de progreso», ya citada.

hasta 1904. Yo he encontrado el nombre del que llama Jorge Sorel, a quien califica con sorprendente impropiedad de «sutilísimo pensador» en un trabajo suyo de fecha ya avanzada; pero lo que de él recoge ni pertenece al libro citado, sino a su otra obra, no menos famosa —no por sutil, sino por testimonial— *Reflexiones sobre la violencia*, recordándole por el mito de la «huelga general» que Sorel introdujera en la ideología sindicalista.³⁷

Sin embargo —he de insistir todavía en ello— Unamuno en sus primeros ensayos, se muestra pleno adepto a la idea de progreso y no sólo en el plano espiritual, sino en el técnico o material. Ya lo hemos visto en páginas atrás, con textos que llevan fechas muy variadas, empezando en 1896 y continuando intermitentemente. En ese año indicado, en tiempo ya de su efervescencia mental —de esa crisis que, como es bien sabido, ha sido señalada por Sánchez Barbudo—,³⁸ Unamuno da en *La lucha de clases* un artículo de extraño título e interesante contenido, «La máquina esclava»: elogia la capacidad de producción que la máquina ha traído a la industria, aunque no en el campo porque el obrero agrícola sufre una explotación mayor debido al régimen de propiedad de la tierra; pero en la industria, los explotadores de los obreros han conseguido esclavizar la máquina y por eso «la primera condición para un verdadero progreso industrial, para aliviar el trabajo humano, es la libertad de la máquina» —liberarla, que sea de todos:³⁹ máquina, progreso, producción industrial, claramente el pensamiento de Unamuno se dirige y lo acepta al progreso material, necesario para el progreso social. Poco después, en el mismo lugar y año publica otro artículo con título todavía más explícito: «Progreso maquinista»: hay que cambiar las condiciones económicas para que se expanda a fondo «la invención y el uso de las máquinas progresivas», ya que «el progreso de la técnica, de la mecánica aplicada... depende del progreso económico, de la cuestión obrera; es efecto y no causa de este segundo progreso».⁴⁰ En la tercera de las conversaciones que integran con otros ensayos su volumen de *Soliloquios y conversaciones* considera positivamente que se pueda decir de un pueblo «que está preocupado de su prosperidad material, de sus adelantos en industrias, artes y trabajos, de su civilización». Semejantemente a como vimos antes que hablaba del socialismo como religión, dirá ahora que «la ciencia, la verdadera ciencia, puede ser y es una religión», «¿acaso —se pregunta— hay mejor manera de honrar y dar culto a Dios que investigando humilde y sinceramente en los secretos del universo en que se nos manifiesta?»⁴¹

³⁷ Artículo de la serie de los titulados «Comentario» que publicó en el periódico «El Día», noviembre, 1917 (Artículos olvidados, p. 132). Hay alguna otra mención de G. Sorel, intrascendente.

³⁸ «La formación del pensamiento de Unamuno. Una experiencia decisiva: la crisis de 1897», en «Hispanic Review», 1950; t. XVIII.

³⁹ Artículo citado en el texto, O. C., IX, p. 590.

⁴⁰ Artículo citado en el texto, O. C., IX, p. 618.

⁴¹ Obra citada en el texto, ed. de Madrid, 1979, pp. 29 y 30 —la obra se publicó por primera vez en 1911; los escritos que la componen no van fechados, pero han de pertenecer a la primera década del siglo. Un dato curioso: en esos años, a los que corresponde el discurso en la Universidad de Valencia (del que me he ocupado en otro lugar), hace el siguiente comentario de Darwin: «aquel santo y sabio hombre que se llamó Darwin, espíritu sereno, ecuánime y magnánimo si los ha habido...»— (véase la segunda de las dos páginas citadas al empezar esta nota).

No cabe duda de que su mentalidad no es, conforme se revela en estas mismas palabras, la que se da en las grandes figuras de la ciencia moderna, pero ahí está, una vez más, la aceptación de los beneficios del progreso técnico.

Era la época en que se difundía la concepción de la ciencia como una técnica para el progreso, concepción divulgada bajo los nombres de Taylor, Edison y H. Ford, que suponía un alto desarrollo del maquinismo, una producción fuertemente incrementada por la introducción de procedimientos mecánicos, la mecanización del mismo trabajo humano, el constante esfuerzo inventor.⁴² Los tres nombres citados son de personajes admirados por todos los pueblos en las mismas fechas en que Unamuno escribe los ensayos y artículos que vengo citando. Es de destacar que en Unamuno —por lo menos yo no he encontrado otra cosa— no haya la menor mención de la gran ciencia que se desarrolla con el protagonismo del átomo, ni hay asomo en él de las repercusiones que en el pensamiento está produciendo la asombrosa y «verdadera ciencia» de la física cuántica. Y sin embargo, Unamuno no se atreve, durante ese primer cuarto de siglo de su producción intelectual, a oponerse de frente a esa otra ciencia al servicio del progreso; porque acepta —a diferencia de otros nombres que he citado— la fuerza de la mentalidad progresiva, aunque en el fondo no sea la suya.

No olvidemos que dentro de ese período que venimos considerando y que llega aproximadamente hasta la guerra del 14, aparece su escrito «Credo optimista» (1913).⁴³ Se trata de una declaración de su conciencia de progreso referido a su presente, contra alguien que lo ha tachado de ser un pesimista. «Creo —contesta él— en el progreso general humano y en particular de España», en el progreso material como en el espiritual (y con ello en múltiples mejoras que se entretiene en ir enumerando: biológicas, médicas, económicas, sociales, demográficas, morales, científicas, etc.). Pero, eso así, añade que nada de eso puede acallar el dolor de tener que perder esa vida en que tales adelantos se dan: la eternidad o nada. Al final ya de la fase —en esos años en los que estampidos de la guerra europea hacen temblar su pluma y alteran más de una vez la línea de su pensamiento— Unamuno que con tal acritud y violencia se manifestara contra el estado moral y social de los españoles, contra la clase de sus gobernantes, esos técnicos de la «politiquería»; durante esas fechas en que, sin medir la agresividad de sus palabras, pone al descubierto la vergüenza de que se mantenga a España, más que neutral, indiferente ante una contienda de la libertad de los pueblos contra los secuestradores de la misma; por tanto, en pleno conflicto —en diciembre de 1916, año para él de convulsiva exasperación—, hace una significativa afirmación: frente a su negra estampa del mundo oficial, reconoce que empieza a ver una nueva España en la que «con su evidente progreso en el orden material, en lo económico, en industria, en comercio, en artes, en bienestar, empieza a apuntar, aunque sea debilísimamente, una más fuerte civilidad, y ante esta situación protesta de «los que tanto hablan del atraso técnico de nuestra agricultura —y técnicamente ésta, a pesar de los pesares, progresa aquí mucho—», lo que no avanza es el progreso social (y el autor escribe por esas fechas una serie de artículos en los que denuncia con especial dureza la situación en el campo,

⁴² Véase G. Friedmann. op. cit., p. 140.

⁴³ Incluido en la colección «De esto y de aquello». Buenos Aires, 1954. t. IV. pp. 128-132.

no sólo del obrero, sino del labrador rentero, cuyos esfuerzos, cuyas mejoras, se las arrebatara el dueño de la tierra, un inútil personaje que quizá es senador o diputado).⁴⁴

Me interesaba detenerme en estos textos periodísticos por lo vibrantemente que se mantiene en ellos el interés por el progreso material, dado lo que le sigue preocupando la situación económica de las clases trabajadoras, que antes le llevara a un partido de acción política revolucionaria y ahora a desatar una campaña de prensa inusitadamente virulenta. El progreso material es deseable, es un factor de renovación humana, junto con las otras formas de progreso, lo que quiere decir que hay que luchar por él y hay que reconocer que algún movimiento favorable a él se está dando en España.

Pero Unamuno, con esa dualidad irreparable con que vive su relación con el mundo, después de haber puesto al descubierto su línea de aceptación y aun de exaltación del progreso material, muestra otra línea opuesta de negación del mismo. Si de la primera, nos ha dicho que procede de su razón, de la segunda nos dirá que mana de su corazón. Y es esta segunda la que crece y se ensancha, aunque la otra, reducida y escondida, no desaparece. En esos mismos años en que le hemos oído exaltar el progreso material, desearlo para España y pedir que nadie obstaculice su avance, escribe una interesante carta a Joaquín Costa (diciembre, 1898) en la que le felicita por el Manifiesto de la Cámara Agrícola y a la vez que se ofrece para cualquier papel que pueda cumplir en esta campaña progresista, agrega que se reconoce poco inclinado a «una sumersión en el mundo exterior», «del que me encuentro —añade— más alejado cada vez». ⁴⁵ Es sin duda un año de interna desolación, lo que no impide que su pasión polémica y su agresividad intelectual dejen de manifestarse. Unamuno parece retirarse hacia una línea efectivamente pesimista que tantas veces se le achacó y manifiesta un cansancio hacia el problema de la transformación material del país. Cuando Azorín, Baroja y Maeztu le envían el texto del *Manifiesto de los tres* (documento decisivo en relación a la crisis de ese mismo año), les contestará: «Aunque no me parece mal ni mucho menos la forma concreta que piensan dar a esa acción social, en ella no podría ayudarles más que indirectamente, porque ni entiendo de enseñanza agrícola nómada, de ligas de labradores, ni me interesa... lo de la repoblación de los montes, cooperativas de obreros campesinos, cajas de crédito agrícola (aquí las hay) y los pantanos, ni creo sea eso lo más necesario para modificar la mentalidad de nuestro pueblo... No espero casi nada de la japonización de España... Lo que el pueblo español necesita es cobrar confianza en sí, aprender a pensar y sentir por sí mismo y, sobre todo, tener un sentimiento y un ideal propios acerca de la vida y de su valor». ⁴⁶

No deja de sorprender un tanto que el autor acuda a esa imagen de la «japonización» de España, cuando era el modelo de América el que ocupaba el primer lugar en el desarrollo del mito de la tecnificación. Tal vez sea un eco de la que fue sorprendente victoria japonesa sobre el Imperio de los Zares. Quizá pensaba que de esa forma, la frase

⁴⁴ Los dos artículos últimamente citados pertenecen a la serie de los «Comentarios» aparecidos en «El Día», diciembre 1916 (Artículos olvidados, pp. 60 y 62).

⁴⁵ Publica íntegro el texto de la carta Pérez de la Dehesa, op. cit., p. 127.

⁴⁶ Citada por María Dolores Gómez Mollada, «Los reformadores de la España contemporánea», Madrid, 1966; p. 398.

adquiriría un velado carácter irónico. En cualquier caso, es una de las primeras declaraciones francamente adversas al progreso de la tecnificación, que desde esa fecha se repetirán, coincidiendo con otras de signo contrario. Estas últimas —es decir, las que implicaban una estimación favorable de la imagen de un movimiento progresivo—, ya nos son conocidas, por el ejemplo de las que quedan citadas. Recogeré algunas que entrañan un rechazo.

Unamuno, en 1898, muestra un repudio duramente expresado de la idea de progreso: «suele ser el progreso una superstición más degradante y vil que cuantas a su nombre se combaten» y considera que esa idea, a la vez que otra muy próxima a ella —hasta el punto de que suelen andar juntas—, la de «evolución», constituyen «el producto inhumano de la última etapa del paganismo». Y la base de esta condenación no procede en él, como era de esperar, de un análisis del proceso histórico que dé como resultado tener que negar la marcha hacia adelante, sino de comprobar que se ha llegado por la vía de esa aceptación a la enunciación de la fórmula ideal de un progreso abstracto, en el fondo vacío, y lo que había de tomarse como medio se ha convertido en fin y en ídolo. «¡Progresar por progresar, llegar a la ciencia del bien y del mal para hacernos dioses! Todo esto no es más que avaricia, forma concreta de toda idolatría, hacer de los medios fines.»⁴⁷ Desde la perspectiva de este pasaje, parece hablarse de una pretendida subversión del puesto del hombre, expresada con frases que contienen reminiscencias bíblicas. Pero es otra cosa: el fin puede ser esa insubordinación, pero los medios que a ella se aplican y cuyo éxito mismo la provoca nos lleva a la versión de ese puro progreso de la vida material del hombre; en dos palabras, de ese puro progreso técnico. Y eso no. En el mismo ensayo en que figuran los pasajes que acabo de transcribir, leemos también —y la leemos tres páginas antes— esta pregunta insólita: «¿Viven mejor, con más paz interior, los ciudadanos conscientes de una gran nación histórica, que los aldeanos de cualquier olvidado rincón? ¿los obreros de Nueva York que los trabajadores de El Toboso?» Está claro que la diferencia entre estos dos grupos humanos depende del instrumental técnico que para todos los aspectos de la vida tienen a su disposición unos y otros; pero no depende de ese instrumental vivir mejor. En consecuencia, la pregunta anterior equivale a preguntarse si las mejoras técnicas se corresponden o van en sentido inverso a la deseable situación de paz interior (observemos que la comparación entre las gentes de un país que está en el centro de los acontecimientos políticos y económicos del mundo y los de un rincón apartado que no mete ruido nos sitúa en el plano de la intrahistoria, como corresponde a la fecha del ensayo al que los fragmentos pertenecen). Y Unamuno se contesta: «¡Maldito lo que se gana con un progreso que nos obliga a emborracharnos con el negocio, el trabajo y la ciencia!» (naturalmente, se refiere a un trabajo industrial, mercantil, etc., en cualquier caso que no sea un elemental trabajo agrario, ya que éste corresponde a la intrahistoria de una sociedad tradicional, como sabemos). Unamuno llega a aceptar como positivos y más valiosos los que se llaman estados de atraso e ignorancia; con éstos, los hombres «saben mucho de lo que ignoran» —un saber de fondo, inexpressable, intraconsciente—

⁴⁷ «La vida es sueño». Ensayos, I. pp. 231 y 232.

mientras que en cambio los innovadores regeneracionistas ignoran casi todo lo que importa saber.⁴⁸

¿Por qué en la segunda década del siglo, arremete Unamuno contra los «regeneracionistas»? Desde luego, no contra Joaquín Costa, a quien, por su proyecto de penetrar, a través de la literatura popular, del derecho consuetudinario, de la economía tradicional propios y peculiares de las diferentes regiones españolas, esto es, —tal como lo ve Unamuno— por haberse lanzado a la empresa de penetrar en el fondo de la tradición viva, de la intrahistoria, confiere el nombre de «archiespañol». Pero los regeneracionistas han abandonado ese aspecto del programa de Costa y han hecho del «regeneracionismo» una política de mera atención al progreso externo, técnico, material. Nuestro gesticulante pensador, que toma la pluma siempre erigido en pedagogo nacional, clama contra semejante plan de reformas que no será más que falsificación, y levantándose contra lo que en fechas anteriores hemos leído en sus páginas, rechaza todo programa de progreso exterior, a base de imitación del mundo civilizado. Ahora se muestra irreductible enemigo de convertir a un pueblo (en este caso, al pueblo español) en un país moderno, provisto de una cultura moderna.⁴⁹ (Luego veremos los cambios que esto supone en el uso y estimación de los términos *cultura* y *civilización* en su vocabulario literario.) Por seguir a estos regeneracionistas según tal fórmula, ahora dice precisamente «arriesgamos nuestro progreso».⁵⁰ Y pensando en la línea de quienes pretenden captar a la opinión con tales fórmulas, agresivamente exclama: «¿Hay algo, en efecto, más ridículo que el progresismo?» —estas palabras son de 1911—. ⁵¹ Dentro del período que hemos acotado comprobamos que Unamuno pasa de una fase en la que estima que el progreso técnico llevará al progreso social —etapa de su socialismo «científico», del que luego abomina— a una segunda fase en la que estima que el progreso social ha de alcanzarse conforme a las condiciones de la tradición viva, de la intrahistoria de un pueblo; de lo contrario, con una fórmula científica y universal, tan sólo se logrará anular a ese pueblo.

Y hay ocasiones en las que Unamuno mucho más tarde todavía se sirve —y se sirve alguna vez con un aparente carácter positivo— de la voz «progreso». Así cuando en 1918 contempla la situación en que se encuentra el socialismo marxista, alude a «su escaso progreso» (contra lo que en años anteriores, de entusiasmo por Marx y la Internacional, había pronosticado) y le acusa de que «por el camino del materialismo se haya despeñado, hasta llegar a ser una doctrina imperialista y de servidumbre e incivilidad».⁵² Es obvio que aquí el progreso que hubiera podido obtener el socialismo sería un resultado positivo puesto que achaca al socialismo haberlo perdido por la mala senda en que se ha introducido. En otra alusión a este punto, que tan duramente critica en una línea ideológica estimada por él un día como «científica», se descubre una

⁴⁸ Ensayo citado en la nota anterior, p. 229.

⁴⁹ Op. cit., loc. cit., «Ahora le van con la cantinela de la regeneración empeñados en despertarle otra vez de su sueño secular» —Idem, id.

⁵⁰ «La locura del Doctor Montarco», Ensayos, I, p. 507.

⁵¹ «Andanzas y visiones españolas», Madrid, 1929; pp. 19-29 (el escrito es de 1911).

⁵² «Concepción idealista de la historia» («La Nación», de Buenos Aires, marzo 1918), recogido en O. C., IX, p. 1552.

valoración francamente desfavorable de la noción de progreso. Comentando un libro de Ricardo Rojas, se desata contra gentes «de un innoble materialismo que les lleva a confundir el progreso con la civilización».⁵³ También aquí el progreso puede parecer de algún modo un crecimiento, más no sólo se ve exento de un nexo con valores, sino enlazado a algo tan negativo para Unamuno como el materialismo, al que, muy alejado ahora de sus primeros años de escritor, llegará a considerar tan condenable.

Al rechazar que se confunda el progreso con la civilización, hemos de preguntarnos que quiere decir en tal caso «civilización». Partiendo de su origen lingüístico, para Unamuno este término, como el de civilidad, en tanto que proceden de «civil», tiene el alto valor que ofrece esta última palabra, en cuanto hace referencia a bienes, instrumentos, modos de coexistencia y manifestaciones del espíritu humano objetivadas y socializadas, que ha conseguido un pueblo tener a su disposición, producidas con el sello de la mano humana. La civilización ha sido quizá la muestra de progreso más continua y eficaz de que se dispone en la sociedad. «Lo que ha progresado han sido las ciencias, las artes, las industrias, las instituciones sociales, los métodos e instrumentos y no la capacidad humana individual, la sociedad más bien que el individuo, la civilización más que la cultura.»⁵⁴ La cultura no es algo que se vaya formando el individuo, no es algo que éste herede hecha, sino principalmente aquel desarrollo de su espíritu que procede de la acción sobre el mismo por parte de la civilización. «De la civilización se condensa la cultura, precipitado de aquélla.» Pero las civilizaciones se desintegran, de la misma manera que se integraron y al caer una civilización «se libertan las culturas». «Todas las civilizaciones sólo sirven para producir culturas y que las culturas produzcan hombres. El cultivo del hombre es el fin de la civilización.» «Y al cabo de los siglos la civilización oprime a la cultura que nos ha dado.» Es necesario entonces ayudar a una civilización a descomponerse, dejando paso de otra... En consecuencia, «hay que ayudar a la segregación y fomentar el proceso descompositivo; hay que libertar la cultura de la civilización que la ahoga; hay que romper el quiste que esclaviza al hombre nuevo». En medio de este rosario de frases queda otra que es fundamental para acabar de entender el proceso, conforme al esquema unamuniano: «un hombre nuevo es una nueva civilización». Con esto queda cerrado el círculo: la civilización preexistente en cada tiempo y lugar, ha ido segregando una cultura; con su asimilación se forma el hombre que es un producto cultural y tras esto un producto de la civilización.⁵⁵ El cambio de circunstancias en el medio civilizado en que vive impulsa al hombre a transformar la civilización, adecuándola a la nueva situación que toda clase de factores han constituido, y cuando una civilización acaba porque las transformaciones sufridas han descompuesto su estructura, el hombre, con la cultura que de las precedentes ha recibido crea a su vez otra civilización. La concepción de una pluralidad de civilizaciones —a diferencia de la «civilización» general, única, que creyó descubrir el siglo XVIII— junto a la

⁵³ «Educación por la Historia». Ensayos, II, p. 1081.

⁵⁴ «Civilización y cultura», en Ensayos, I, p. 305. En la primera edición de este trabajo aparecida en c. vol. III de la serie de Ensayos publicados por la Residencia de Estudiantes, consta en la portada de este volumen la fecha de 1916; por tanto, el ensayo citado debe ser poco anterior.

⁵⁵ Ensayo citado en la nota anterior, pp. 306-310.

idea de su caducidad, desaparición y sustitución por otra, que de Spengler a Toynbee se ha desenvuelto ampliamente, aparece, como vemos, en Unamuno, por lo menos esbozada —y sin duda, con cierta confusión—. Yo creo que al pensar que la civilización es el campo del progreso, Unamuno, a pesar de sus épocas de negación de la idea del mismo, ha conservado siempre, de manera más o menos subterránea, la presencia de ese esquema de marcha hacia el porvenir.⁵⁶

A mi modo de ver, surge aquí una dificultad difícil de entender y que, en cualquier caso, descubrimos en la línea de pensamiento unamuniano que acabamos de exponer. Si la condición humana no progresa, ni la cultura por tanto que forma en parte al hombre, si el hombre nuevo con su nueva cultura hace una civilización nueva, la cual sí tendrá capacidad de progresar, aunque acabe por desaparecer, resulta de ello un corte en el proceso que no queda claro. Porque si la obra del hombre individual es poco menos que inerte, ¿de dónde sino de ese hombre puede proceder su condición de progresiva? De ese hombre que si se puede considerar individualmente, en su propia individualidad lleva el ser social, y si es sociedad el progreso de ésta es progreso de aquél. De otra parte, si la civilización progresa y es capaz de proporcionar al hombre medios cada vez más perfectos, con los que aquél forma y transforma su cultura, ¿cómo es que al hombre le está negado el progreso? La condición humana individual —nos dice— no ha progresado, lo cual afirmado en estos términos, de manera tan terminante, sin matizar, a través del largo paso de civilizaciones progresivas, es tanto como sostener que le está negado el progreso. Yo creo que no. Lo que sucede es que Unamuno maneja dos conceptos de progreso. En la frase anterior sólo ha tenido en cuenta uno, el del progreso material, y a lo sumo ha estimado tan solo las consecuencias especiales del mismo, la esfera de las instituciones, del arte, etc., mas ha dejado fuera a ese otro concepto que es el de progreso espiritual. En un artículo en *El Imparcial* (1915) dejó escrito: «cambia y progresa el pensamiento». Y esto es ya todo un paso nuevo.⁵⁷

Para unos pensadores, observa R. Nibet, progreso es un lento y gradual perfeccionamiento del saber sobre las cosas naturales, de los conocimientos técnicos y científicos y de los instrumentos con que se enfrenta el hombre a los problemas que la naturaleza o la sociedad le plantean (este sería el progreso técnico en el campo de la civilización); para otros, el movimiento de avance que podemos llamar progreso se refiere al enriquecimiento del individuo en sus virtudes morales y espirituales, y, desde tal punto de vista, al perfeccionamiento cada vez mayor de la naturaleza humana.⁵⁸ Unamuno conoce y se sirve abundantemente del primer concepto, pero con el tiempo va pasando su preferencia al segundo. Ese progreso que se da en el interior de los hombres es el que le interesa cada vez más, a medida que se aleja de sus años socialistas y es al que se refiere cuando, a partir de la segunda década del siglo, emplea el término de progreso

⁵⁶ Este citado ensayo de «Civilización y cultura», acaba con estas palabras: busquemos «la santa energía creadora, energía orientada siempre al porvenir; porvenir, único reino del ideal»; p. 310.

⁵⁷ En Artículos olvidados, p. 30.

⁵⁸ «Historia de la idea de progreso» (trad. cast.), ed. cit., p. 21.

espiritual, aunque, en fechas anteriores, se encuentren antecedentes de esta segunda noción. Alguna vez nos ha salido al paso y ahora tratamos con algún detenimiento de ella.

En un artículo publicado en *El Día Gráfico* (1916), bajo el título «El alma y el Estado», nos dice su autor que la condición política —o social— del hombre no es un fin es «un medio para su progreso», para «su indefinido progreso espiritual». ⁵⁹ Ello nos lleva a pensar que el progreso técnico, material, es cosa que se alcanza en sociedad. Pero hay también en ella un progreso espiritual en el que el hombre, el ser humano, aparece como el primer protagonista.

En la etapa de pensamiento centrado en la línea de intrahistoria, la noción de progreso se resiste a la presión del irracionalismo que le circunda en ella, pero Unamuno la fuerza, y no renuncia a utilizar esa noción, aún a trueque de confundir sus perfiles conceptuales. En *La tradición eterna* en donde todo gira en torno a esa idea de intrahistoria. Unamuno nos dice: «mientras pasan sistemas, escuelas y teorías va formándose el sedimento de las verdades eternas de la eterna esencia... Sobre el suelo compacto y firme de la esencia y el arte eternos corre el río del progreso que la fecunda y acrecienta». Y no cabe dejar de recordar uno de los párrafos más cruciales —y esencialistas— en la obra de nuestro gran agonista: «Esa vida intrahistórica, silenciosa y continua como el fondo mismo del mar, es la sustancia del progreso, la verdadera tradición, la tradición eterna» ⁶⁰. «No cabe conocer esta sino a través del progreso ⁶¹. Y si esa vida subterránea es para Unamuno la vida por esencia, recordemos que también para él vivir es progresar: por eso «la historia es progreso» ⁶².

En otra de las primeras ocasiones también en que penetra en el hondo y oscuro cauce de la intrahistoria, ámbito de la violencia asimiladora y creadora, escribe nuestro filósofo-poeta: «el esfuerzo que llevan a cabo, a fin de imponerse mutuamente, unos hombres o unos pueblos a otros hombres o pueblos, es el resorte más vigoroso del progreso, es el empuje más fuerte del enriquecimiento mutuo» ⁶³.

Con motivo de una excursión a unas montañas, Unamuno medita y aconseja desde las cumbres: «Deja la civilización del ferrocarril, el teléfono, el water-closed, y llévate la cultura en el alma. La civilización no es más que una cáscara para proteger las pulpas, el meollo que es la cultura» ⁶⁴. Y en otro momento, páginas después del mismo libro, *Andanzas y visiones españolas*, afirmará, «la civilización es una cosa y la cultura otra» ⁶⁵:

⁵⁹ Artículos olvidados, p. 32.

⁶⁰ En el volumen I de los Ensayos, pp. 37 y 38 —su fecha es 1895—. Este párrafo que se encuentra en los primeros escritos que publicó Unamuno, es una buena comprobación de ese «esencialismo» suyo del que ha hablado Blanco Aguinaga. El Unamuno contemplativo, México, 1959; p. 49.

⁶¹ «Discípulos y maestros», mayo 1916, en Artículos olvidados, p. 36.

⁶² «Aquí no ha pasado nada», ya citado, p. 38. A pesar de los veinte años transcurridos, en lo profundo de su pensamiento hay una interesante continuidad. Es de subrayar que Unamuno, en un momento de rectificación y de vuelta al europeísmo, provocada por la sacudida intelectual y política que sufre en los años de la guerra europea, advierte que «sólo con los métodos científicos europeos, es posible conocer la tradición para hacerla progresar, es decir, vivir», «Discípulos y maestros», p. 36.

⁶³ «Más sobre la crisis del patriotismo» (1906), Ensayos, I, p. 814. No es fácil de entender cómo surge aquí la corriente ni en qué consiste la función del progreso. Pienso que hace referencia al movimiento de avance hacia sí mismo, hacia la originalidad distintiva de cada uno.

⁶⁴ «Volviendo de la cumbre» (1911), en el volumen *Andanzas y visiones*, Madrid, 1922; p. 23.

⁶⁵ En el ensayo «Salamanca» (1914), *Andanzas y visiones*, p. 141.

Volvamos a preguntarnos: ¿qué quiere decir la palabra «civilización», ahora y aquí, en el contexto de la frase que acabamos de leer? Yo creo que ese conjunto de recursos con los que puede desenvolverse mejor la convivencia, pero creo también que, a partir de 1913-14, ha habido un cambio importante en el significado de la misma⁶⁶. A fuerza de repetir una y otra vez la conexión «civil» —«civilidad»— «civilización», Unamuno ha llegado a remontar la noción de civilización que exponía en sus comienzos como conjunto de instrumentos, instituciones y artes, de que disponen los hombres en una sociedad —tal como aparecía en un pasaje de *Civilización y cultura* que ha sido citado antes— y sin perjuicio de que pueda quedar la supervivencia de la misma en alguna rara ocasión, ahora viene a significar la formación moral, espiritual, social, humana, del ciudadano tal como debe ser preparado éste para una sociedad mejor. Seguramente esta transformación se deba a sus intensas preocupaciones políticas de la época de la Guerra europea y de los años de la dictadura del general Primo de Rivera en España, que tantas preocupaciones, destierros y otros sinsabores le costaron. Por eso, ahora pone por encima al «hombre civil», lo prefiere al «hombre culto», formado conforme a la «cultura» de su anterior concepto de civilización (no me cabe duda de que, en esta como desestimación de la voz y el concepto de cultura influyó la procedencia germánica que impropriamente atribuye a la idea de la misma en los años de su enardecida germanofobia). Por eso, en un pasaje, de expresión muy cálida, sobre ese ejemplo de «hombre civil», que fue en su opinión Mazzini, comentara en la versión castellana de *Cómo se hace una novela*: «ahora me percató de nuestro grande error de haber puesto la cultura sobre la civilización, o mejor, sobre la civilidad»⁶⁷ (en realidad, creo que la nueva actitud venía de atrás).

Ahora —y este ahora hay que referirlo a los alrededores de 1914 — las cosas toman otro aspecto. Son fechas de grave tensión que preludian el conflicto armado. Unamuno nos deja testimonio de su estado de espíritu, en el cual creo ver una toma de posición contra lo que piensa que representa Alemania, aunque desapasionadamente nos parecería más bien un estereotipo inglés.⁶⁸ Y poco después, en carta a Romain Rolland (así como en su ensayo *Salamanca* de la misma fecha, que ya he citado), es a la cultura a la que atribuye aspectos negativos que antes recaían sobre el otro campo: la cultura, le dice a su amigo francés, debido a su origen germano, «n'est que technicisme, statistique, quantitativisme, anti-spiritualité»⁶⁹. Y en el mismo año condena, en otro escri-

⁶⁶ En un escrito de 1900, «Ideocracia», había esta distinción: «la civilización que nos envuelve y facilita la vida», «la cultura que nos llena y fomenta la vida interior», Ensayos, I, p. 253.

^{66 bis} «Comentario», en «El Día» (Artículos olvidados, p. 71).

⁶⁷ Ed. de Madrid, 1966; p. 159.

⁶⁸ En carta a Jiménez Ilundáin (agosto de 1915), le confiesa: «Yo no le oculto que hago votos por la derrota de la técnica y hasta de la ciencia, de todo ideal que se contraiga al enriquecimiento, la prosperidad terrenal y el engrandecimiento territorial y mercantil» (cit. por L. Granjel, Retrato de Unamuno, Madrid, 1957; pp. 130-131). Unamuno identifica esos valores materiales que rechaza con el germanismo, contra el que muy pronto se mostrará beligerante.

⁶⁹ Reproducida en Artículos olvidados, p. 5 —lleva fecha de octubre de 1914.

to, «el absorbente tecnicismo del final del siglo XIX»⁷⁰. El progreso se hallará ahora en el perfeccionamiento de la sociedad civil.

Hay que resaltar que desde después de la Guerra europea se quiebra el entusiasmo por el progreso técnico o material y aparecen las críticas acerca de la desvalida situación del hombre interior⁷¹. Spengler, comparando el «espíritu telúrico» de la gente del campo con el espíritu de la gran urbe, reflexiona sobre que la urbe significa «el cosmopolitismo ocupando el puesto del terruño, el sentido frío de los hechos a la veneración de lo tradicional; significa la irreligión científica como petrificación de la religión del alma»⁷². También Toynbee — sabida es su relación intelectual con Spengler— sigue la doble vía de una pluralidad de civilizaciones y la inclusión preferente en este concepto, no del instrumental técnico, sino del tipo humano que resulta, lo cual le lleva a exponer la siguiente sugestiva tesis: «una serie de reacciones triunfantes sobre retos sucesivos debe ser considerada como una manifestación de crecimiento, si, a medida que la serie se desarrolla la acción tiende a desplazarse del medio exterior físico o humano al foro interior de la personalidad o de la civilización en desarrollo. En tanto que continúe en crecer debe cada vez menos contar con los retos de fuera que reclamen respuestas sobre un campo de batalla exterior y de más en más con retos presentados por sí misma a sí misma, en un campo íntimo. El crecimiento significa que el individuo —o la civilización en progreso— tienden a convertirse en su propio medio, su propio retardador y su propio campo de acción»⁷³. También G. Barraclough sostiene la pluralidad sucesiva de civilizaciones, pero niega toda herencia acumulativa entre ellas y por tanto todo rasgo de progreso.⁷⁴ Unamuno sigue, de una parte, el modelo plural de «civilizaciones» con una vinculación genética que él imagina y por eso no resultan en él incompatibles diversidad de civilizaciones y línea de progreso.⁷⁵

La distinción y separación de caminos entre una ciencia y una técnica que avanzan

⁷⁰ Dada su teoría sobre el valor catártico de la guerra que he expuesto en otro lugar («El papel de la violencia en el pensamiento de Unamuno», aparecido en «Historia 16», número conmemorativo del X aniversario de la Revista), escribe Unamuno en el mismo artículo: «Se me ha metido en la cabeza —no sabría decir por qué— que de esta sacudida (se refiere a la guerra del 14) va a resultar una nueva oscilación en el péndulo de la cultura» (véase su artículo «Investigación», en «El Día Gráfico», 1914, en Artículos olvidados, p. 9).

⁷¹ Después de una larga bibliografía de crítica de la idea que nos ocupa, en 1933 escribía M. García Morante, en su «Ensayo sobre el progreso»: «buen número de los males que aquejan hoy a nuestra humanidad proceden de la excesiva inocencia con que profesamos nuestra fe en el progreso» (Ensayos, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1945; p. 141). He aquí otro interesante testimonio que nos da el tono de la época: «Para sobrevivir a la era de la máquina, tenemos más necesidad que nunca de aferrarnos al pasado mediante la historia y la tradición... (necesitamos) el mantenimiento de una cultura más acentuada y profunda que nunca, incluso que la de la mejor época del humanismo. Sería el único medio de volver a tomar contacto con nuestro ser profundo, con nuestro verdadero yo del que la ciencia exclusivamente racional nos aleja cada vez más, en detrimento de nuestro destino» (Louis Weber, «La machine et son serviteur», en la Revue de Synthèse, VI, París, 1933). Véase también G. Friedmann, op. cit., pp. 260 y ss.

⁷² La decadencia de Occidente (trad. cast.), Madrid, t. I, p. 57. Añade Spengler otro aspecto: «el dinero como factor abstracto, inorgánico, desprovisto de toda relación con el sentido del campo fructífero y con los valores de una originaria economía de la vida», loc. cit.

⁷³ L'Histoire. Un essai d'interprétation (trad. francesa), París, 1951; p. 232.

⁷⁴ La historia desde el mundo actual, trad. cast., Madrid, 1959; pp. 273 y ss. El original inglés lleva un título mucho más expresivo de la situación histórica en la que esta problemática se plantea: History in a changing World (apareció en 1957).

⁷⁵ Civilización y cultura, repetidamente citado. Reitero que su primera edición es de 1916.

externamente al hombre y una civilización que camina adelante por su interior se fue haciendo cada vez más clara en Unamuno. Y el pensamiento europeo de los años entre 1915 y 1935 siguió también esa dirección y se esforzó por potenciar el desarrollo de la civilización como perfeccionamiento humano. Georges Friedmann se entregó a ello, sosteniendo que a medida que crece el adelanto de la técnica, a medida que con ella se fortalece en su campo la racionalización, se van separando más progreso mecánico y progreso social que antes se consideraban unidos y se exaltaban a un tiempo⁷⁶.

Unamuno no sólo sienta esta diferenciación, sino que llega en esa nueva fase a enunciar un principio de oposición posible: «Puede uno avanzar sin cambiar... Cabe progresar sin mejorar íntimamente»⁷⁷. Algo semejante a lo que más tarde sostendrá Toynbee: «Descubrimos casos de perfeccionamientos técnicos allí donde las civilizaciones permanecen estáticas e inversamente ejemplos en los que la técnica permanece estática mientras que las civilizaciones se hallan en movimiento —bien hacia delante, bien hacia atrás— ». Progreso de la técnica y civilización no van al unísono, sino a veces en sentido contrario⁷⁸; pero la segunda es la que hace al hombre.

La misma manera de ver la cuestión se descubre en Jaspers, aunque quizá con tonos más pesimistas: «En ciencia y en poder técnico el camino adelanta sin cesar, a un paso sigue otro, toda nueva adquisición se puede transmitir idénticamente y pasa a ser propiedad de todos. Con ello corre a través de la historia de cada cultura y de todas las culturas una línea de adquisición creciente, limitada, empero, al conocimiento y poder impersonal y de general validez (...). En esta esfera, la historia universal puede concebirse como una evolución en línea ascendente, con retrocesos y pausas, claro está, pero, en su conjunto, con un constante aumento de lo adquirido al que contribuyen los hombres y los pueblos y que, por esencia, es accesible a todos e incluso llega a ser propiedad de todos. Entonces se ve la historia como la sucesión de estos grados de progreso en cuyo punto más alto se encuentra el presente». Pero ésto no pasa de esta línea. «El ser mismo del hombre, el *ethos* del hombre, su bondad y su sabiduría no progresan»⁷⁹. Esta dualidad es muy propia de la época. Se da en Toynbee⁸⁰, en Ortega⁸¹, etc. Unamuno participa de estas tan difundidas negaciones del valor del progreso técnico, pero tiene algo más que decir. Unamuno, menos pesimista de lo que se ha dicho (en defini-

⁷⁶ La crise du progrès, ya citado, p. 157. Como otros que hemos citado antes y muy especialmente el propio Unamuno, se pregunta también un sociólogo como Friedmann: «¿qué se puede esperar de este tecnicismo limitado, apologista de la máquina, pero incapaz de considerar el destino de los hombres que libera?», loc. cit.

⁷⁷ «Españolidad y españolismo», fechado en Salamanca, diciembre 1916; recogido en España y los españoles, ya citado, p. 170.

⁷⁸ Op. cit., pp. 217 y 221.

⁷⁹ Origen y meta de la historia (trad. cast.), Madrid, 1950; p. 270.

⁸⁰ «Nada más fácil para el comercio que exportar una nueva técnica occidental. Le es infinitamente más difícil a un poeta o a un santo de nuestros países hacer que prenda en un alma no occidental la llama espiritual que ilumina la suya». «L'Histoire», ya citado, p. 50.

⁸¹ Ortega diferencia las dos esferas (véase Meditación de la técnica, curso en la que fue Universidad Internacional de Santander, 1933); pero el hecho de hablar de técnica de la materia o de la naturaleza y técnicas del alma —por mucho que esto último sea en sentido figurado— mantiene un enlazamiento (cito por la ed. de Madrid, 1982; p. 96). Por otra parte, Ortega, con frecuencia y desde temprana fecha, refiere el progreso a la vida humana: «el progreso de la vida humana será real si las metas ideales a que las referimos satisfacen plenamente» (O. C., t. II, pp. 162-163); «el progreso no necesita ser absoluto, para ser absolutamente, es decir, efectivamente progreso», se refiere al campo del saber humano (O. C., t. VI, p. 408).

tiva, para cuando es crítica negativa tiene siempre otra posibilidad de recambio), insiste una y otra vez en otra dirección, la del progreso que él llama espiritual —quizá a este específico tipo de progreso hubiera sido mejor llamarlo humano—. En fecha muy temprana, en 1904, ya nos había dicho: «es necesario repuesto de locura, llamémoslo así, indispensable para que haya progreso; de no ser así, se produciría «ese desequilibrio sin el cual llegaría pronto el mundo espiritual a absoluto reposo, es decir, a muerte»⁸². Hay, pues, para él, pese a otras declaraciones en contrario, un progreso del mundo del espíritu que vivifica a éste y a ese tipo de progreso no lo critica nunca, aunque llegará un momento en que se olvide también del mismo. Seguirá, por lo pronto, muchos años hablando de él y otorgándole un valor fundamental en la existencia de los humanos. Repetiré una frase ya recogida antes; merece la pena: «Cada hombre no ha sido creado para las relaciones políticas como su fin más alto, sino para el indefinido progreso espiritual, habiendo sido colocado en relaciones políticas como en un medio para su progreso»⁸³. Con lo que la sociedad misma queda subordinada a este último, en el destino del hombre.

Se explica, después de lo que acabo de exponer, que, procediendo a una innovación en su terminología, nos diga que «el progreso es un valor civil, no religioso». Y aparece de ese modo, una nueva expresión, la del «progreso civil» que se repite en la misma obra en que se lee la frase anterior, *La agonía del cristianismo*: «el progreso civil, histórico, no es un itinerario del alma a Dios».

Esto nos anunciará ya en fecha avanzada, más bien tardía, que, aunque siga afirmando su presencia, dado que cada vez le embarga más plenamente la preocupación religiosa, se muestre más alejado de un tema que tanto se había reiterado en su obra: el progreso espiritual, el progreso civil llega a ser, desde ese momento, para Unamuno, la doctrina del sobre-hombre de Nietzsche, y no puede, en consecuencia, llevarse al terreno de la última perfección interna según él: la santidad no progresa, no se puede ser más santo hoy que en el siglo XI.⁸⁴ Tampoco el progreso civil es una marcha que lleve «adentro», ese último lugar que era lo que él buscaba —aunque su ardor político le hiciera durante años silenciar el tema en todos sus escritos de carácter social, tan numerosos.⁸⁵

⁸² «*La locura del doctor Montarco*», Ensayos, t. I, p. 514.

⁸³ «*El alma y el Estado*», publicado en «*El Día Gráfico*», IV-1916 (recogido en Artículos olvidados, p. 32).

⁸⁴ *La agonía del cristianismo, fechado, en versión francesa, en París, 1924; versión castellana ampliada del autor, 1930 — cito por la edición del vol. Ensayos, I, pp. 999 y 1000—. Sin embargo, en un momento dado, tratando de fundir una idea de avance, de progresión hacia adentro, que le era tan cara, con la consideración religiosa que llega a convertirse en él en la única válida, en 1912 —en su ensayo «Rousseau, Voltaire, Nietzsche»— había intentado soldar religión y progreso: «el elemento más genuino y eficazmente revolucionario, es decir, progresista, el resorte más enérgico de todo progreso es el entusiasmo religioso, es la fe, y el elemento más genuino y eficazmente conservador, la rémora más grande a todo progreso espiritual es el sentido racionalista. Es la ilusión lo que hace avanzar a los pueblos». («Contra esto y aquello», Madrid, 1912, en el vol. Ensayos, t. II, p. 128). Se trata de una típica arbitrariedad unamunescas, propia de un pensador agonista; en ningún caso, se puede ver aquí una contradicción de carácter dialéctico, ausente siempre en Unamuno.*

⁸⁵ «¡Adentro!», 1900, en Ensayos, I, pp. 237 y ss. En Unamuno subyace siempre la propuesta de un caminar que no es ni adelante, ni atrás, ya que esto es cosa de progresistas o retrógrados, sino de buscar el enriquecimiento del alma avanzando hacia adentro —sólo que en sus artículos de compromiso político hace pasar delante la mejora de la sociedad, el progreso de las condiciones materiales y espirituales de vida y no encuentro indicio alguno de que al proceder así no sea sincero—.

Por eso, en Unamuno, junto a esa línea que acepta la noción de progreso, que habla de una sociedad mejor, que habla de intereses económicos y de la convivencia política, hay otra que sale a la luz pronto, pero que, en pugna con la primera, tarda en imponerse. Es la de la meditación sobre la muerte, la caducidad de la vida, el dolor de abandonarla un día, la angustia en la «espera y esperanza» de la inmortalidad, y la necesidad de la religión para soportar la existencia. Contra los hombres que marchan «confiados como si marcharan por suelo firme», en esa trágica experiencia de su vida personal, quiere avisar a otros hombres contra esa su vacía seguridad. «Quiero que duden, quiero que sufran, quiero sobre todo que se desesperen, quiero que sean hombres y no progresistas. La desesperación, aunque resignada, es acaso el estado más alto del hombre». Por eso, dirigiéndose a su supuesto interlocutor, le habla así: «tú me parece que eres un optimista, o por lo menos un hombre que cree que el progreso aliviará las penas humanas; tú hablas con cierta unción de la noble cruzada del pensamiento y de la gran empresa de la cultura y yo creo que lo mejor que esta empresa tiene es hacernos olvidar que hemos nacido y tenemos que morir».⁸⁶

En *El sentimiento trágico de la vida* (1913), dirigirá a sus lectores esta pregunta: «¿He de volver a repetir lo que ya he dicho sobre todo eso de fraguar cultura, de progresar, de realizar el bien, la verdad y la belleza, de traer la justicia a la Tierra, de hacer mejor la vida para los que nos sucedan, de servir a no sé que destino, sin preocuparnos del fin último de cada uno de nosotros?»⁸⁷. Y lo cierto es que nuestro gran agonista había escrito sobre todo eso y no contra todo eso, muchas, muchísimas páginas, en libros y en periódicos y las seguiría todavía escribiendo algunos años, aunque entre las rendijas apareciera oportunamente también en fechas anteriores, esa supeditación a la meditación sobre la muerte y sobre la eternidad, o mejor, inmortalidad (porque «eternidad» es algo que Unamuno a veces parece contemplar aquí, en el mundo terrenal).

En ese mismo año, que acabo de citar, tan pródigo en escribir, Unamuno, desdiciéndose de la positiva valoración de la máquina que había hecho en otros artículos, escribe un relato fantástico, titulado «Mecanópolis»: es el caso de alguien que en sueño cree contemplar una absurda y monstruosa ciudad en la que se ve habitando, cuyos pobladores son máquinas, donde todo, la más pequeña operación, resulta inútilmente mecanizada. Seguramente, el relato es literariamente de lo menos valioso del autor, pero tiene interés porque deja marcado un máximo, antimquinista. No queda el menor hueco siquiera para plantearse el tema del progreso espiritual, porque éste es cosa humana y en el ámbito de esa ciudad no quedan hombres; al despertar de este escalofriante sueño, se halla en una aldea poblada de beduinos, cuya humanidad le libera de la angustia pasada. «Y desde entonces —declara el personaje que es representación

⁸⁶ «Soliloquios y meditaciones», p. 39 (como ya he indicado al citarla por primera vez, esta obra se publica en 1911). En ella, tres páginas después de haber afirmado «todos contribuimos al progreso, todos, tú siguiéndolo, otros resistiéndolo», se hace el autor esta pregunta: «¿Y si después de todo, amigo, todo eso del progreso y de la disciplina y de la ciencia no fuese más que una triste ilusión más?» (pp. 36 y 39). Yo pienso que después de la crisis señalada de 1897, entre 1911 y 1913 coagula otra matizada actitud de Unamuno que continúa hasta su regreso del último exilio.

⁸⁷ Ed. cit., pp. 98 y 99. En la famosa entrevista con Azorín que tuviera lugar en el año crítico de 1898. Unamuno se preguntaba: «¿para qué he de luchar por la emancipación de los hombres que al morir vuelven a la nada?» (véase Pérez de la Dehesa, op. cit., p. 76).

del autor— he concebido un verdadero odio a eso que llamamos progreso y hasta a la cultura, y ando buscando un rincón donde encuentre un semejante, un hombre como yo, que lllore y ría como yo lloro y río y donde no haya una sola máquina y fluyan los días con la dulce mansedumbre cristalina de un arroyo perdido en el bosque virgen.»⁸⁸

Esta frase final que guarda cierto sabor pseudo-rousseauiano, caracteriza, en la imagen de la vida que presenta a la meditación del lector, esa última posición suya que, iniciada relativamente pronto y reapareciendo en ocasiones separadas, resulta, por la vía de la contradicción que tanto satisfacía a Unamuno, plenamente compatible con la reaparición también enérgicamente positiva de las ideas del progreso y de la historia. En realidad, aquellos dos primeros —la quietud y la eliminación del tiempo histórico— son situaciones diferentes, que Unamuno estima como de «salirse de la historia»; pero salirse de la historia —nos dice en otro lugar— es tanto como sumergirse en la naturaleza y quedarse sin un para qué.⁸⁹ Es la quietud del que permanece en su dormir, sin escuchar el ruido de la historia, sumido en el sueño de la vida, fundido con el alma de la montaña, el alma del lago, el alma del pueblo de la aldea.⁹⁰

Pero el propio Unamuno no se reconoce en esa estampa de vida silenciosa. La suya fue por el contrario una vida agitada, a veces hasta enardecida, haciendo escuchar bien alta su voz en todas las ocasiones críticas. Él mismo se presenta en su papel de persona decidida a zarandear, sacudir, gritar, a fin de sacar de su letargo a los dominados por pasiva somnolencia. No es esta, precisamente, la actitud de la gente que vive silenciosa, reducida al mínimo su capacidad de movimiento, instalada en un tiempo detenido que ni siquiera pasa al ritmo del reloj. El es, en fin de cuentas, todo lo contrario, lanzado toda su vida apasionadamente al ataque polémico. Y de ahí, que a un hombre cuyos medios de comunicación más propios son la poesía y el lenguaje filosófico, se le vea con frecuencia vociferando en la plaza pública contra todos aquellos que permanecían presos más que de la muerte, de la no-vida. Su participación en las discusiones de la época de la Restauración, con duras acusaciones en materia tan ruidosa como la política; o en el período de la crisis del 98, con un tono más violento que ninguno de los otros que pretenden cauterizar las heridas tan graves del momento; o en los años de agitador mental, entre 1910-1913, denunciando toda clase de lacras; o en su estado de violencia, en ocasiones frenética, durante los años de su propaganda, tan germanófoba cuanto aliadófila, en la Guerra europea; o en el penoso período de sus lamentos de dolor patrióticos y sus voces de guerra lanzadas en sus escritos contra el dictador Primo de Rivera, acompañándose de sus gestos para llamar la atención y atraer a la batalla desde su exilio en Lanzarote y Francia; sus desilusionadas y fustigantes advertencias respecto a determinados aspectos de la política republicana, que pueden verse hoy en ar-

⁸⁸ Artículo citado en el texto, recogido en *De éste y de aquello*, t. II, pp. 454-458.

⁸⁹ «La cruz de hierro de la guerra», en *El Imparcial*, 1915 (Artículos olvidados, p. 31).

⁹⁰ San Manuel Bueno, mártir, ed. cit., p. 75. *Ejemplo de ese vivir intrahistórico que se pasa en el inconsciente soñar es el de esa zagala que de lo alto de la montaña se refleja en el lago (montaña y lago que son imágenes tan repetidas por Unamuno): «esa zagala forma parte de las rocas, las nubes, los árboles, las aguas, de la Naturaleza y no de la Historia» (San Manuel Bueno, p. 54), el mundo sin cambio, sin progreso, sin pasado ni futuro, el eterno presente en quietud.*

tículos publicados por entonces en *El Sol* y en *Ahora*.⁹¹ «Su labor periodística en aquellos años, escribe el reciente editor de los mismos, V. Ouimette, nos revela también la otra faceta del hombre, en oposición eterna, intransigente e implacable.»⁹²

Y ésta es la más peculiar posición de Unamuno, pregonero de duras críticas en el ágora, poeta-filósofo del dolor que no cambia en lo más adentro de su alma. En *Cómo se hace una novela* (no en balde habló el autor, en el prólogo a esta obra, de las escalofriantes congojas de las mañanas de soledad en que escribió estas páginas, estando en París —1925—), figura una respuesta desafiante de Unamuno: «Existen desdichados que me aconsejan dejar la política. Lo que ellos con un gesto de fingido desdén, que no es más que miedo, miedo de eunucos o de impotentes, o de muertos, llaman política y me aseguran que debería consagrarme a mis cátedras, a mis estudios, a mis novelas, a mis poemas, a mi vida». Pero él contesta que sus cursos universitarios, sus novelas, sus versos, sus estudios, son política; que en ellos se trata de luchar por la libertad, la justicia y la verdad —esos valores que, en estas páginas mismas, hemos visto afirmar a nuestro polémico pensador que su encarnación avanza a impulsos del progreso—. ⁹³

Todavía en *La agonía del cristianismo*, Unamuno, en un breve prólogo que en 1930 escribió para la edición en castellano, se encuentra comprometido con problemas, tesis, actitudes que con frecuencia ha tomado a lo largo de su vida y, aunque sea dándoles un matiz nuevo o presentándolos por otra cara se ve arrastrado a hablar de ellas. Y es más, se ve obligado —en el campo de las cuestiones políticas, sobre la sociedad, en materia de lo que todavía es general llamar la «cuestión social»— solidariamente con los otros, a propagar ideas y procurar difundir afirmaciones, no solamente porque lo ha hecho otras veces y por fidelidad a su propia persona de otros tiempos, sino por un motivo mucho más profundo; porque aunque él en esas fechas haya dejado de tener ciertas ideas, de participar de ciertas creencias, supone que para la gran masa de los hombres, para el pueblo silencioso e intra-histórico, en virtud de esa unanimidad comunitaria en que basan su coexistencia y con ella soportan la vida, les es necesario seguir manteniendo ese tejido creencial del que él íntimamente quizá se ha desprendido. Regresa del exilio en tierra francesa a su España «y me volví para reanudar aquí, en el seno de la patria, mis campañas civiles, o si se quiere políticas. Y mientras me he zahondado en ellas he sentido que me subían mis antiguas, o mejor dicho, mis eternas congojas religiosas, y en el ardor de mis pregones políticos me susurraba la voz aquella que dice: Y después de ésto, ¿para qué todo? ¿para qué? Y para aquietar esa voz o a quien me la da, seguía perorando a los creyentes en el progreso y en la civilidad y en la justicia y para convencerme a mí mismo de sus excelencias».⁹⁴ Este párrafo tiene para mí una gran importancia, una importancia decisiva para cerrar la interpretación de la figura humana e intelectual del autor: en primer lugar, queda en él constatado lo que tenía de algo que le he atribuido antes, esto es, que a pesar de sus circunstanciales rechazos de la idea de progreso en la mayor parte de su obra y de su actividad pública.

⁹¹ «*Ensueño de una patria. Periodismo republicano 1931-1936*», ed. y prólogo de V. Ouimette, Valencia, 1984.

⁹² Op. cit., p. 17.

⁹³ Ed. cit., p. 166.

⁹⁴ Ed. cit., p. 943.

consideraba Unamuno que había hecho la defensa y contribuido a mantener viva en la mente de los demás la creencia en el progreso, y también que, pese a sus vacilaciones y a sus dudas él mismo participaba de ella (esa inestabilidad creencial le hizo pasar de empezar aceptando la idea de progreso técnico o material, económico, a la del progreso espiritual y civil). Y nos cuenta también que al quedarle vacías esas nociones de progreso y otras semejantes, sobreponiéndose a su estado interior, continuó hablando de ellas, difundiéndolas, reforzándolas en las mentes de los creyentes en las mismas, sin duda porque estimó que era mejor manera de obrar esforzarse por mantener en los demás un suelo creencial, apoyados en el cual sus vidas discurrían sin zozobra, seguras, tranquilos en su estado interno. Más valía que siguieran así que no romperles esa sólida apoyatura y derribarlos en la duda, o mejor en el sin sentido de sus propias vidas. Tenemos aquí una anticipación, como dato autobiográfico, de lo que luego será, vamos a verlo, el problema del sacerdote sin fe, pero con inmensa caridad hacia su pueblo, al que llama San Manuel Bueno.

Para terminar, ocupémonos un momento de una de sus más conocidas novelas breves, *San Manuel Bueno, mártir*. Difícilmente se habrá encontrado un escritor que llegue al final de su obra a un planteamiento más congruente con lo que fuera su andadura literaria, su dolorosa reflexión (su martirio) a lo largo de tantos años de escribir, sacando descubrimientos hallados en el fondo de la intra-vida, con más nuevo y dramático interés. Un escritor que sin duda recorre a través de su abundantísima producción, un camino con revueltas y altibajos, pero que ya al término de su tarea consigue un testimonio de su sentimiento trágico de la vida, un sentimiento tan sincero, tan hondamente arraigado, tan conclusivo de la compleja experiencia vital que de él ha logrado comunicarnos. Aparecerán después algunas otras obras menores, pero son restos, pequeños fragmentos que han quedado sin emplear después de haber aparecido en 1933, *San Manuel Bueno, mártir*, que cierra la larga serie de ensayos destinados a plasmar su íntima tragedia interna de vivir y vivir en los otros y con los otros y de vivir su muerte.

Sabido es que el argumento de esta novela no es otro que el testimonio del interno dolor de un sacerdote que ha perdido su fe y comprende el daño que haría a sus feligreses gritándoles que ha dejado de creer, que no hay nada, nada, y dejándoles cara a cara con la vida que en su elementalidad y en su vacío les resultaría insoportable, les haría infelices. Por eso, martirizándose por dentro a sí mismo, fingiendo un elevado fervor religioso que le ha abandonado y violentándose para que no sospechen su situación, sigue hablándoles de lo que esos pobres aldeanos han oído hablar toda la vida y conservándoles fervorosamente el apoyo irreal, pero eficaz, de sus existencias y de su comunidad de pueblo. Frente a la afirmación de la vida mundana que el camino del progreso supone, hacer dormir al pueblo para que, sin despertar, no experimenten la duda angustiosa de su trágica no inmortalidad. «Piensen los hombres y obren como pensaren y como obraren, que se consuelen de haber nacido, que vivan lo más contentos que puedan en la ilusión de que todo ésto tiene una finalidad.»⁹⁵ Un obrero que vuelve

⁹⁵ Cuando la joven que se ve penetrada también de la torturante incredulidad de don Manuel, le pregunta a éste por qué hablar de pecadores y de pecado, su confesor le responde, recordando las conocidas palabras de Calderón: «Ese es, hija, nuestro pecado, el de haber nacido», p. 63. Según él hay que mantener al pueblo lejos de conocer esto para que siga feliz. El fin que se persigue es que puedan continuar en la ignorancia siendo felices los hombres, cuando en tantos pasajes de otros escritos abomina del deseo de felicidad.

de la emigración y en conversaciones con don Manuel se siente arrastrado por él, un obrero nacido y unido al pueblo, y que fuera de su tierra apartada, y como trabajador en el seno de su sindicato, ha llegado a ser un hombre de clara conciencia, descubre un día el secreto del párroco: éste, al morir, le encarga que siga su misión en el pueblo: hablarles de manera «que se consuelen de vivir, que crean lo que yo no he podido creer»; «que duerma y que sueñe». Su discípulo le recuerda con devoción: «él me curó de mi progresismo», él le apartó de «los que no creyendo más que en este mundo esperan no sé qué sociedad futura y se esfuerzan en negarle al pueblo el consuelo de creer en otro».

«Hay que vivir y hay que dar vida», era su mensaje, «¡Hay que vivir!» «Y él me enseñó a vivir, él nos enseñó a vivir, a sentir la vida, a sentir el sentido de la vida, a sumergirnos en el alma de la montaña, en el alma del lago, en el alma del pueblo de la aldea, a perdernos en ellas para quedar en ellas.»⁹⁶ Lo recuerda así la hermana del joven convertido en discípulo del desesperado incrédulo; también ella se ha sentido atraída por la tragedia interna de éste y es ella la que figura que escribe el relato, llena de reverente exaltación. Y es ella igualmente la que repite esas y otras referencias al tema de la vida, tan desolador en la manera de plantearlo el sacerdote sin fe. Hay que vivir, pero una vida sin cambios, sin historia, una vida de quietud arraigada en la naturaleza, sin dinamismo creador y progresivo, asentada en creencias sin crítica, sin que susciten dudas. Una vida, en fin, de feliz anonadamiento, sin temor porque acabe y que acaba sin inmortalidad. Una vida que es un dormir, permaneciendo sin conciencia. No se trata con esto de engañar a quienes así viven, sino de «corroborarles en su fe», porque, en último término «para cada pueblo la religión más verdadera es la suya, la que lo ha hecho». «Todas las religiones son verdaderas en cuanto hacen vivir espiritualmente a los pueblos que las profesan, en cuanto les consuelan de haber tenido que nacer para morir.» Una creencia inerte, para una vida sin sentido, que se corta sin más. «Crear no es más que soñar... Y que sueñen, que sueñen.»⁹⁷ Esta es la fórmula para mantener al pueblo consolado y feliz, que nos propone el personaje unamuniano. El pueblo «cree sin querer, por hábito, por tradición. Y lo que hace falta es no despertarle». Así se le ahorrará el lacerante dolor de pasar su vida teniendo que pensar que ha de hundirse en la nada.

Como hemos ido viendo a lo largo de esta exposición, al principio de la obra unamunesca se hablaba de progreso técnico, económico, material. Basándose en una concepción de la vida social que recoge en ciertos momentos una inspiración marxista, se afianza su idea de progreso en un plano social y quedará marcada hasta mucho después una visión de la historia de carácter progresivo que impulsa la marcha de los pueblos. El protagonismo del elemento dramático y de la noción de cambio, aunque sea surgiendo del fondo de la intrahistoria —que nunca es repetición, nunca mera reiteración— le hace buscar en una segunda fase la idea de un progreso, ni adelante ni hacia arriba, sino adentro. Esto supone la larga etapa de la idea de progreso espiritual, y, con éste, al cobrar tan alto valor la idea de civilización, o mejor —como él advierte— de civilidad, aparece el concepto de progreso civil. Todavía llegará a poner un último esfuerzo en ligar de algún modo el progreso y la religión. Todo ello, entrecortado por fases pasa-

⁹⁶ *Ed. cit.*, pp. 47, 50, 58, 64 y 70.

⁹⁷ Pp. 47, 65, 75.

jas de repudio del progreso, de odio al mismo, lo que viene a poner al descubierto el peso de lo que significa para él. Tal vez por eso es tan grande el número de sus obras mayores, de sus ensayos, de sus artículos periodísticos en los que la voz progreso aparece y se repite. Y sin embargo, he acabado pensando que no hay una aportación unánimesca válida y objetiva a la concepción del mismo. Tal vez porque para Unamuno, en cualquiera de sus formas, el progreso es una experiencia, variable como el ámbito en que se da, del sentimiento trágico de la vida o mejor del sentimiento trágico del tiempo que se vive. No le queda espacio para analizarlo, estudiarlo, interpretarlo como una idea objetivada.

José Antonio Maravall



