

# *Unamuno y la Antropología Social*

Eloy GÓMEZ PELLÓN

Universidad de Cantabria

## INTRODUCCIÓN

En el otoño del año 1898, mientras la vida política española se hallaba al borde de la postración y la sociedad miraba impávida, casi incrédula, los acontecimientos que tenían lugar en medio de un inmenso decaimiento moral, se producía en los círculos intelectuales un derrumbe que terminaría por dejar cicatrices imborrables. Tan dantesco cuadro sería espléndidamente plasmado por un político que, mientras tanto, velaba las armas que empuñaría en su posterior trayectoria, sirviéndose para ello de la célebre frase que encabezaba uno de sus habituales artículos del diario *El Tiempo* de Madrid, y que textualmente decía «Sin pulso» (*vid.* D. Shaw, 1980: 16). Este político era Silvela, llamado a convertirse con el paso del tiempo en líder de los conservadores españoles. La frase, escrita cuando mediaba el mes de octubre, portaba consigo todo el sentimiento producido por los acontecimientos vividos en los últimos meses, cuyo triste colofón sería la conflagración bélica que supuso la derrota española ante los Estados Unidos de América, acaecida en la primavera y verano de aquel fatídico año de 1898. Los hechos quedarían consumados poco antes de la Navidad, cuando el consecuente Tratado de París obligara a España a ceder Puerto Rico y Filipinas a los Estados Unidos, así como a reconocer la independencia cubana.

Desde la perspectiva de nuestro tiempo, no deja de ser sorprendente que un Estado como España que había cedido soberanía territorial desde el siglo XVI, y que a comienzos del siglo XIX había conocido la sucesiva independencia de los países americanos que hasta entonces habían sido parte del imperio

colonial español, fuera sacudido con tanta fuerza por la pérdida de lo que podemos considerar como uno de los últimos reductos, provocando tal estado de inquietud social y de convulsión intelectual. Aunque es difícil de comprender, es necesario percibir una serie de razones que explican en buena medida la situación que se acaba de reseñar. En primer lugar, la Restauración que se inicia en 1874, tras la experiencia republicana, supuso una vuelta al viejo ideal de la grandeza nacional, al cual los intelectuales terminarían por conferirle un altísimo valor. En segundo lugar, y a pesar del éxito en el control de la disidencia interna, los políticos de la Restauración no lograron evitar el fracaso económico y la creciente pérdida de influencia por parte de España en la difícil liza internacional, cuyo epílogo habría de ser el de la asunción del papel de Estado perdedor en la confrontación con un país que entonces era clasificado como ascendente. En tercer lugar, no cabe duda de que Cuba representaba mucho más que cualquiera otra posesión colonial, tanto desde el punto de vista sentimental, que la convertía en parte virtual de España, como desde el punto de vista económico, según el cual cumplía un papel decisivo en el desarrollo comercial de Cataluña y de otras regiones españolas.

Por todas estas razones, ninguna otra pérdida había representado tanto para España como la cubana, aun advirtiéndose que era consecuente con un abatimiento largamente anunciado y que la pérdida simultáneamente aliviaba la sangría humana de una guerra que ya se prolongaba desde 1868. De este modo tan abrumador se cerraba el largo ciclo imperial que España había iniciado a finales del siglo xv, convirtiéndose la hecatombe a la sazón en un revulsivo de las conciencias. La siguiente reflexión de M. de Unamuno resulta hartamente esclarecedora:

«Vino el derrumbe de nuestros ensueños históricos, vino lo de Santiago de Cuba y lo de Cavite, vino el Tratado de París, y en medio del estupor, o más bien de la estupidez general, nosotros, los que dicen del 98, nos tocamos, nos sentimos el alma, descubrimos que teníamos un yo, y nos pusimos a admirarlo. Por lo que a mí hace, acabé de descubrir mi yo español, castizo, en el *Quijote*, y es natural, creí haber descubierto mi *Quijote*, nuestro *Quijote* ...» (M. de Unamuno, 1916, *Obras Completas*, III: 1175).

## 1. UNAMUNO: EL HOMBRE Y EL DESTINO

Algunos años después, en la primera década del nuevo siglo, cuando el impacto del decaimiento se había apoderado intensamente de los senti-

mientos, con el consiguiente reflejo en la creación intelectual, un político del momento se referiría a los escritores que sufrían con mayor intensidad el efecto de esta preocupación como la «generación del desastre». El político era Maura y se manifestaba de esta manera en un artículo de la prensa diaria en el que polemizaba con Ortega y Gasset acerca de los males nacionales. La expresión de Maura adquiriría pronto carta de naturaleza, y pasó a ser habitual entre los intelectuales, si bien cabe atribuir a Azorín el mérito de haberla modificado ligeramente para designarla como «generación del 98». José Luis Abellán (1973: 15-19), en uno de sus trabajos sobre esta generación de intelectuales, se hace eco de una larga discusión sobre el concepto de generación en general, y sobre el de generación del 98 en particular, concluyendo, al igual que lo habían hecho primero Julius Petersen y Pedro Salinas, que el concepto de generación no puede responder tan sólo a una cierta coincidencia temporal en el nacimiento, sino también, y muy especialmente, «a una comunidad de destino que explica una homogeneidad de experiencias».

Mas no es tarea fácil explicar en qué consiste esa «homogeneidad de experiencias». La decrepita imagen que ofrecía España a finales del siglo XIX representaba una fase más de un largo proceso, y si ya en los siglos anteriores eran muchos los pensadores que habían puesto el dedo en la llaga de los males que horadaban y consumían la vida nacional, según avanzaba la segunda mitad del siglo XIX el asunto se había convertido en un tema marcadamente recurrente. En la última década, cuando la centuria se hallaba próxima a su fin, Joaquín Costa, Macías Picavea y otros dedicaron muchas de sus mejores páginas a comentar el abatimiento moral de los españoles y la necesidad de una regeneración de la política nacional. Mientras tanto, otros autores, contemporáneos de éstos, ponían todas sus fuerzas al servicio de un perfeccionismo estético que florecerá en el contexto de un movimiento que alcanza a la totalidad de las artes, el cual es englobado bajo la rúbrica del modernismo, alcanzando en la literatura un singular relieve. En España, y a tono con la orientación que le imprimiera el poeta americano Rubén Darío, autores como Benavente, o Valle-Inclán en sus inicios, serán la viva expresión del modernismo literario.

Pero existe otro grupo en el que se conjugan unos ciertos afanes esteticistas con la honda impresión que produce en su ánimo la visión de una España decadente. En todos ellos se advierte, en mayor o menor medida, el rechazo de la retórica que había iluminado muchos de los movimientos literarios anteriores, y en los cuales se cantaba la grandeza de una gloria inexistente. Frente a esta idea, y sin renunciar al gusto por la belleza literaria,

este conjunto de escritores que integraban la llamada «generación del 98» demanda la creación de una nueva idea de España, levantada sobre el poder del espíritu individual para transformar una concepción caduca de la sociedad y la política, tomando para ello como punto de partida la recreación de paisajes como el castellano que habían dado vida a una rica literatura en las centurias precedentes. La sobriedad de este paisaje parecía representar el símbolo de una lucha que este grupo de pensadores llevará a las más altas cotas.

Con estas connotaciones, se comprende que no ha sido fácil elaborar una nómina concisa de los componentes de la Generación del 98. Ni tan siquiera algunos de los que insistentemente se citan como miembros coinciden en las apreciaciones que realizaron en los trabajos que publicaron, aunque es cierto que a lo largo de sus vidas fueron modificando sus posturas hasta coincidir en sus apreciaciones. Precisamente, uno de los integrantes sobre el que no parece recaer duda alguna de pertenencia fue Miguel de Unamuno. Tampoco la pareció haber desde un principio de Baroja, de Azorín y de Maeztu. Algo más tarde hubo acuerdo en incluir a Ganivet, que no figuraba en la conocida relación de Azorín de 1910, siendo a propósito Maeztu y Unamuno los primeros en reconocer su ineludible presencia en el grupo. Así lo señala este último en un importante artículo publicado en 1916, en el que si bien contempla la conveniencia de añadir a Machado, no se decide en favor de la posibilidad de que Valle-Inclán forme parte de la Generación del 98 (M. de Unamuno, 1916). Finalmente, Valle, al socaire de la evolución de su trayectoria, también sería reconocido como miembro de este grupo, dando así vida, más que a una generación histórica, que no lo es, a lo que se ha llamado el «espíritu del 98». Fuera de esta denominación quedarían aquellos intelectuales que, acogiéndose a una parte de los caracteres que entrañan la inclusión en la misma, divergían en otros aspectos. Tal es el caso de Jacinto Benavente, de Juan Ramón Jiménez o de Manuel Machado, que renuncian a su capacidad para enarbolar la bandera de la justicia social o la de la hostilidad frente al poder establecido, optando sin embargo por la del perfeccionismo estético a imagen y semejanza de la que enaltecíamente portaba el carismático poeta nicaragüense Rubén Darío.

En suma, Miguel de Unamuno forma parte de una Generación del 98, en la cual se han distinguido en ocasiones dos promociones, tratando así de justificar las diferencias cronológicas de sus miembros (D. Shaw, 1980: 21). En este caso, Unamuno es incluido en una primera promoción que él mismo encabeza, en tanto que miembro más antiguo, seguido de Ángel Ganivet. La

segunda generación incluiría a Baroja, Azorín, Maeztu y Machado, todos los cuales habían nacido en la década de los años setenta del siglo XIX, frente a los integrantes de la precedente que lo habían hecho en los años sesenta. Mas todos ellos estuvieron durante algún tiempo indefectiblemente unidos por consideraciones éticas y estéticas.

Miguel de Unamuno y Jugo había nacido en 1864 en Bilbao, en plena efervescencia del conflicto carlista, que a la sazón acabaría desembocando en una confrontación, entre cuyos episodios se halla el bombardeo de Bilbao que él había conocido en su niñez y que acabaría dejando una marcada cicatriz en su vida, según explica en algunas de sus obras. Las circunstancias familiares en las que se desarrolla su infancia serán, asimismo, algunos de los significativos referentes que explican su trayectoria personal. Unamuno pertenecía a una familia vasca, de clase media y apegada a la práctica religiosa. Su padre había sido emigrante afortunado en tierras americanas que había adquirido una buena instrucción merced a su esfuerzo personal. La muerte prematura del padre en la misma infancia, que supondrá un gran impacto para el pensador, le privará de una relación inolvidable y sólo paliada por el cariño permanente entre su madre y él. De su padre no sólo quedaría el recuerdo imperecedero, sino el gusto por la buena lectura en la excelente biblioteca, bien que corta en volúmenes, que con pasión había ido reuniendo su progenitor y de la que sabemos su contenido por las referencias efectuadas en las memorias unamunianas. También estos contenidos de la biblioteca paterna son ilustrativos de la vocación y de las actitudes de nuestro pensador:

«La biblioteca doméstica de mi casa paterna no constaba de muchos libros, cuatro o cinco centenares, pero eran escogidos... de historia, de derecho filosófico, de filosofía —obras de Balmes—, de ciencia social y política y de ciencias en general» (M. de Unamuno, 1919, en *Obras completas*, VIII: 419).

Después de cursar los estudios primarios y secundarios en su ciudad natal, Unamuno se traslada a Madrid en 1880 para realizar la carrera de Filosofía y Letras. Esta fecha abre el período fundamental de su formación, caracterizado por la disciplina que se impone en el aprendizaje y en la que junto a las enseñanzas de un selecto grupo de profesores adquieren una gran importancia las lecturas que le conducen al conocimiento de las filosofías de Kant y de Hegel, pero también de los autores clásicos y modernos, sintiendo entre estos últimos una gran predilección por la obra de Spencer. En

estos años que median entre 1880 y 1885, Unamuno siente una enorme inquietud intelectual que se hace patente en su asistencia a los actos que tenían lugar en el Ateneo, y que por cierto concitaban una enorme atención, particularmente considerando que temas como el evolucionismo o el llamado darwinismo social despertaban por igual antipatías y odios. En este ambiente, Unamuno va adquiriendo una sólida preparación, sobre la que asentará muchas de sus reflexiones posteriores, sin olvidar los ratos pasados en el Ateneo:

«Y si aquel viejo Ateneo, dirá en 1916 refiriéndose al antiguo edificio, el de la calle de la Montera, tiene para mí recuerdos, recuerdos de mi melancólica y nostálgica mocedad de Madrid, de aquellos mis tristes años de estudiante en la Corte, no tiene menos recuerdos este Ateneo en el cual he actuado más de una vez, y al cual debo mucha parte de mi nombre en España» (M. de Unamuno, 1916, *Obras completas*, VIII: 370).

El regreso a su ciudad natal se acompaña de una gran incertidumbre sobre su futuro, que comienza a despejarse con la decisión de optar a una plaza en la docencia universitaria, tras fracasar en algunas de la secundaria, lo cual le supuso preparar distintos temarios relacionados con el abanico de posibilidades que representaba su titulación universitaria. En este sentido, 1891 será un año trascendental en la vida de Miguel de Unamuno, al tener lugar dos acontecimientos de primer orden. Por un lado, su matrimonio con Concha Lizárraga y, por otro lado, el éxito en la oposición a la Cátedra de Griego de la Universidad de Salamanca. El aprecio de Menéndez y Pelayo, que presidía el tribunal, por su persona resultaría decisivo, estableciéndose a partir de este momento una afectuosa relación entre ambos pensadores, la cual ha quedado reflejada en distintas obras de su autoría, en forma de reconocimiento mutuo. Precisamente, mientras se celebraba esta oposición, en mayo de 1891, conocería al compañero de viaje en la Generación del 98 que fue Ángel Ganivet, un año sólo más joven que él, y que concurría a la cátedra de griego de la Universidad de Granada.

De esta manera, 1891 marca el inicio de una carrera intelectual con clara proyección pública que, a efectos pragmáticos, se suele dividir en tres períodos (J. L. Abellán, 1989: 237-240), cuyos goznes se hallan en 1900, fecha en la que es nombrado, con cierta sorpresa, rector de la Universidad de Salamanca, y 1924 cuando Unamuno inicia el forzado destierro que encadena con su exilio francés. La primera de estas etapas enmarca, entre otros,

los años de su aproximación política a la alternativa del socialismo marxista representada por el Partido Socialista Obrero Español, que devendrá en la afiliación al mismo en 1894. Son los años en que el filósofo vasco pone todo su ardor al servicio de la lucha política, publicando artículos combativos en periódicos tales como *La lucha de clases* y *El Socialista*, plenos de ilusión en su proyecto. Asimismo, es en este tiempo cuando publica la primera obra importante, recogida inicialmente por entregas en 1895 en *La España Moderna*, una gran revista de la época, y reproducida en forma de volumen posteriormente con el título genérico de *En torno al casticismo*. Supone la obra un canto a la regeneración de la patria española mediante el baño europeizador sin menoscabo de la esencia. En jubilosas palabras de Unamuno:

«Elévanse a diario en España amargas quejas porque la cultura extraña nos invade y arrastra o ahoga lo castizo, y va zapando poco a poco, según dicen los quejosos, nuestra personalidad nacional. El río, jamás extinto, de la invasión europea en nuestra patria, aumenta de día en día su caudal y su curso, y al presente está de crecida, fuera de madre, con dolor de los molineros, a quienes ha sobrepasado las presas y tal vez mojado la harina. Desde hace algún tiempo se ha precipitado la europeización de España...» (M. de Unamuno, 1895, *Obras completas* I: 784-785).

Antes de que acabe el siglo escribe la novela autobiográfica *Paz en la guerra* (1897) y el ensayo *La vida es sueño* (1898). Ahora bien, esta etapa que concluye con el inicio del nuevo siglo contiene los ingredientes sustanciales de lo que será la vida de Unamuno. Su entusiasmo político se verá desvanecido en 1897, aunque retoñe periódicamente, y su compromiso político se romperá súbitamente, alejándose del Partido Socialista. A la vez que se produce este cambio en sus preferencias políticas, a Unamuno le sobreviene la primera de sus grandes crisis religiosas que generará una fortísima repercusión en su sensible personalidad y que vendrá a constituir algo así como un eco en el transcurso de su vida. No obstante, su figura está adquiriendo paulatino prestigio y sus opiniones una gran reputación, por lo que, no en vano, en 1900, el año del primer gozne que se ha señalado, es nombrado rector de su Universidad, justamente cuando su fascinación por Castilla y por Salamanca se está haciendo muy notoria. El nombramiento causó cierta sorpresa por dos razones: por su juventud y por su condición de intelectual de izquierdas. De esto último nos da una prueba más su rebeldía,

al negarse a aceptar un escaño de senador en representación de la universidad salmantina.

Si la primera etapa es la expresión de su inquietud reflexiva, la segunda etapa, que principia en 1900, es la que representa la madurez intelectual, como ha puesto de manifiesto José Luis Abellán (1989: 239-240), aunque sin renunciar un ápice a sus convicciones anteriores. Unamuno se hará muy conocido en el mundo intelectual y también en la vida pública. Al lado de sus consideraciones más profundas en las publicaciones especializadas, la prensa diaria recogerá con profusión sus continuos artículos de viajes o acerca de la regeneración nacional. Su tenaz oposición al poder establecido desembocará en su destitución del cargo de rector por parte de Bergamín en 1914. Y su decidida posición en favor de los aliados en la Primera Gran Guerra harán de él una personalidad controvertida y también muy atractiva a la vista del resultado de la guerra. Un supuesto insulto al rey en 1920 le infringe una dura condena de cárcel, de la cual se librará gracias a la concesión de un indulto personal. Finalmente, su radical negativa a la dictadura de Primo de Rivera se traduce en un arresto, en la destitución de la Cátedra salmantina y en un destierro a la Isla de Fuerteventura en 1924, de donde se evadirá a Francia en el mismo año, renunciando al indulto gubernamental.

A lo largo de estos años que van desde 1900 hasta 1924, Unamuno alcanza un gran prestigio académico, proyectando desde la cátedra todo el caudal de su sabiduría. Durante el tiempo en que permanece en la silla rectoral hace de la misma el epicentro de la intelectualidad española. Y, sobre todo, escribe sin parar con la inigualable maestría del buen conocedor de la lengua que sabe exponer brillantemente su pensamiento. Junto a novelas como *Amor y pedagogía* (1902), *Niebla* (1914), *Abel Sánchez* (1917) y *La tía Tula* (1921), y obras de poesía, como *Poesías* (1907), *Rosario de sonetos líricos* (1911) y *El Cristo de Velázquez* (1920), Unamuno escribe los ensayos que contienen su reflexión filosófica acerca del ser humano y su destino, que se hace bien perceptible en algunos de sus trabajos más clásicos, entre los que cabe citar *Vida de don Quijote y Sancho* (1905) y *Del sentimiento trágico de la vida* (1912). Estas dos últimas obras se han visto a menudo como una progresión, en la que la primera, y aún los *Tres ensayos* (1900) previos, se hacen imprescindibles para poder conocer el mensaje *Del sentimiento trágico*. En esta larga etapa que supone el primer cuarto del siglo xx, Unamuno plasma sus libros de viajes, llenos de sensibilidad, que irán apareciendo a partir de la publicación *De mi país* (1903), al que seguirán *Por tierras de Portugal y de España* (1911) y *Andanzas y visiones españolas* (1922).

La tercera etapa, la que abarca desde comienzos del destierro hasta su muerte, constituye una especie de resumen de las anteriores, en la que los períodos de certeza y de duda se entrecruzan, así como los de alegría y angustia o los de aclamación y soledad. Efectivamente, el destierro en Fuerteventura supone un duro castigo para él, ante el cual no duda en convertirlo en el mal menor que supone el exilio en Francia. Tras el retorno en 1930, une su voz al coro que clama por la instauración de un régimen republicano, alcanzando su opinión un reconocimiento de peso. Poco después de retornar a la silla rectoral de Salamanca, y tras obtener el acta de diputado por Salamanca, el gobierno republicano le hará presidente del Consejo Nacional de Educación Pública. De la ilusión del nombramiento a la desesperanza tan sólo mediará apenas un año, tras el cual retornará al rectorado salmantino. Luego, de nuevo en la brega académica, vendrá el otorgamiento del Doctorado de la Universidad de Oxford y poco después la concesión por parte de la República española de la distinción de Ciudadano de Honor. Por último, la condena del rumbo de unos acontecimientos que parecían torcerse sin parar en los últimos meses republicanos y el deseo de cambio político terminaron por llevarle al ostracismo del apartamiento de su cargo de rector en 1936, tras el incidente en que se vio envuelto en la inauguración del curso académico de aquel año y por cierto, muy poco antes de su muerte acaecida en aquel mismo año.

Durante esta última década de su vida, marcada por la incertidumbre, como se acaba de señalar, y por la tragedia personal, Unamuno culminó su obra literaria con dos excelentes ensayos, *La agonía del cristianismo* (1925) y *Cómo se hace una novela* (1925); con algunas obras de teatro, como *El otro* (1927) y *El hermano Juan* (1934); y con una importante novela, *San Manuel Bueno, mártir* (1933).

Mas todas las publicaciones de Miguel de Unamuno que se han citado, de manera muy resumida, distan mucho de quedar completas si no se tiene en cuenta su destacada faceta de articulista de la prensa diaria, donde publicó incesantemente desde su época de opositor, nada más terminar la carrera, y aun antes esporádicamente. Periódicos de Bilbao, como *El Norte*, *El Nervión*, *El Porvenir Vascongado*, *Eco de Bilbao*, *Las Noticias*, *La Lucha de Clases*, etc.; periódicos de Madrid, como *La Época*, *El Imparcial*, *Heraldo de Madrid*, *Acción Socialista*, *La Justicia*, *El Socialista*, *Nuevo Mundo*, *El Día*, *El Sol*, *El Liberal*, *El Fígaro*, *Ahora*, etc.; periódicos de Barcelona como *Las Noticias*, *La Lucha*, *La Publicidad*, etc.; y de Salamanca, como es el caso de *El Fomento*, *El Diario de Salamanca*, *Noticiero Salmantino*, *El Diario*, *La Ciudad*, *El Obrero*, *Renovación*, *El Escolar*, *El*

*Pueblo, Béjar Nueva, El Bejarano*, etc.; de Buenos Aires como *La Nación* o de Nueva York como *New York Times*, son tan sólo algunos de los ejemplos que corroboran la intensa actividad periodística del filósofo vasco. En el transcurso de su vida escribió con asiduidad para los medios de comunicación, y tales escritos, aunque espontáneos, no son superficiales como pudiera pensarse, sino que por el contrario contienen observaciones e interpretaciones que resultan sustanciales para poder comprender el pensamiento unamuniano.

## 2. EL CONTEXTO DE LA OBRA DE UNAMUNO

Tal vez no sea posible comprender el pensamiento unamuniano sin analizar algunas de las circunstancias en las que se desarrolló su vida. Por de pronto, no han sido pocos los autores que han puesto el énfasis en la peculiar personalidad de nuestro pensador. Todos ellos confirman como cierta la hipótesis de la fuerte controversia interior entre la razón y la fe, la cual se va mostrando a lo largo de su vida metamorfoseada de diversas maneras concordantes en lo fundamental. También hay coincidencia en que existen dos ejes en la vida de Unamuno sobre los que se vertebra su vida. Por un lado, la crisis religiosa de 1897 y, por otro, el destierro de Fuerteventura de 1924. Los dos, y especialmente el primero, dejan tan honda huella en él que llegan a condicionar su modo de pensar. La crisis religiosa supuso para Unamuno la convivencia permanente con la negación de la inmortalidad, con la ausencia de un más allá que necesitaba imperativamente y que la fe le negaba. Por contra, dicha crisis le recondujo hacia un mundo no dominado por la fe sino por la razón, en el que sólo tenía cabida la realidad terrena. El efecto ansioso que le produjo el dilema hizo que reorientara su vida hacia la búsqueda de un renombre y una fama tendentes a satisfacer sus deseos de inmortalidad.

Parece extremadamente acertada la opinión de José Luis Abellán (1973: 168-171; y 1989: 243-246), quien es acaso el mejor conocedor de la quijotesca personalidad de Unamuno, de que en su mente hay una especie de confusión permanente entre lo ideal y lo real, entre quién es y quién desea ser. En sus obras nos va dejando fragmentos inequívocos de esta mixtificación. La sed de inmortalidad que posee constantemente le conduce a situar su ser en el contexto de la deidad. Le convence de ello su capacidad creadora, en tanto que puede construir a partir de la nada lo que no existía previamente. Esto sucede con los personajes que dan vida a sus novelas, en

las que, a propósito, juega con los mismos, infundiéndoles la vida primero para negársela después. De este modo, Unamuno se acantona en un egocentrismo que se convierte en el hilo conductor de su obra, el cual aparece metamorfoseado por medio del ideal quijotesco tantas veces mencionado por él, y que en realidad no es otra cosa que el *superego* de su compleja personalidad.

La lectura detenida de las obras de Unamuno nos transmite una angustia permanente, un sentimiento agónico de la existencia y una infinita ansiedad. Sin duda la personalidad de Unamuno debía ser extremadamente sensible y frágil. Conocemos el impacto que produjo en él su traslado a Castilla para llevar a cabo sus estudios, dejando la tierra vasca a sus espaldas, y cómo la secuela del mismo se le reprodujo de nuevo, agrandada, al instalarse en Salamanca. Sabemos del trastorno que supuso para su mente la ruptura con la práctica religiosa, aunque es posible que nunca se produjera definitivamente. Tenemos constancia de la fuerte experiencia que representó para él su establecimiento en Fuerteventura y su encuentro con un mar que le invitaba a la reflexión, y de la honda sensación que le embargó al reencontrarse con el paisaje español desde la orilla francesa, y así podríamos señalar otros muchos ejemplos. Viendo las nieves de Larrún, en las montañas cercanas a Beovia y fronterizas con España dirá:

«¿Dónde están las nieves de antaño? Pero son ésas, ésas... Ésas son las nieves de antaño, las mismas que vieron nuestros abuelos. Ésas son las nieves que vieron las brujas que acudían a aquellos lares de Zugarramundi; ésas son las nieves que vio Rolando desde Roncesvalles; esas son las nieves que contemplaban los peregrinos que del centro de Europa, y sobre todo desde los países célticos, iban en piadosa peregrinación a Santiago de Compostela» (M. de Unamuno, 1925, *Obras completas*, VIII: 659).

A la vista de estos hechos y de la presencia en su personalidad de característicos mecanismos psíquicos —la soledad, la angustia, la envidia, el resentimiento, la agresividad, etc.—, se ha creído ver toda la sintomatología de la neurosis, en la que no faltan, incluso, algunas manifestaciones somáticas plenamente acordes con la enfermedad psíquica. La necesidad de escribir y de publicar sin parar pudo haber constituido el imprescindible alivio de su ansiedad, hasta el punto de convertir este impulso en el verdadero antídoto de la enfermedad psíquica. Sin embargo, y aunque no hay duda acerca de las características de la personalidad unamuniana,

desconocemos con certeza la presencia de posibles manifestaciones psíquicas, de lo que se sigue la dificultad para incluirlas en el ámbito de la salud o de la enfermedad.

Ahora bien, el acercamiento a la obra de Miguel de Unamuno nos sitúa obligadamente en el plano del contexto de la misma. La vida del pensador vasco se desenvuelve al socaire de la convulsa política española. El efímero período republicano que Unamuno había conocido en su niñez, había dado paso en 1874 a los años de Restauración monárquica que se prolongará durante los reinados de Alfonso XII y Alfonso XIII, al final de los cuales, en 1931, será proclamada de nuevo la República que concluirá con la Guerra Civil de 1936 que pone fin a la vida de nuestro intelectual. En el trasfondo de tan largo período bulle una fuerte tensión social, cuya manifestación más clara es el movimiento obrero nacido de manera efectiva en 1869, siendo su exponente más fehaciente la Federación Española de Trabajadores nacida de la I Internacional. Desde entonces, y en rima con los enfrentamientos entre socialistas, sindicalistas y anarquistas, el movimiento irá creciendo en importancia, reclamando tanto las conquistas sociales como una democracia plena que la Constitución de 1876 había negado.

Más atrás se ha dicho que Unamuno pertenecía a una familia de la clase media acomodada. Ahora es preciso añadir que tal pertenencia era fruto de una situación económica favorable, respaldada por el capital indiano que había reunido su padre y por los negocios familiares. Además, parece tratarse de una familia conservadora en muchos aspectos, que al igual que otras de su mismo encuadre sociológico está perdiendo protagonismo en una sociedad cambiante y cada vez más polarizada (J. L. Abellán, 1973: 219-223). La fuerte liza establecida entre las clases sociales, esconde otra competición no menos marcada entre los individuos por hacerse un hueco en esta sociedad del último cuarto del siglo XIX que con harta dificultad reconoce el viejo sistema de méritos familiares. El retorno a Bilbao tras la conclusión de la carrera universitaria y las dificultades para encontrar un futuro seguro le encauzan intelectualmente por los derroteros de la crítica social.

Es entonces cuando experimenta el éxito como opositor a la cátedra de Salamanca, lo cual motiva un cambio sustancial en su vida. Dicho cambio supone la incorporación a una sociedad provinciana, de tradición universitaria, en la cual contrariamente a lo que pudiera pensarse no era fácil abrirse camino. Sus ingresos económicos, probablemente no le permitían más que gozar de una posición aceptable, correspondiente a una clase media discreta, mientras que en el ámbito puramente intelectual la adquisición del

prestigio y de la fama requerían una madurez que Unamuno no tenía aún. Su militancia en un partido marxista de la época como era el Partido Socialista Obrero Español concuerda en muchos aspectos con el perfil que se acaba de trazar. De otra parte, no debía ser tarea fácil para un intelectual ambicioso renunciar a unas prebendas de clase que, aunque cortas, no eran nada despreciables. Una cosa, como han señalado algunos autores, era dar el salto desde el absolutismo al liberalismo, para lo cual Unamuno se halló siempre en primera fila, y otra darlo desde el liberalismo a la democracia plena y a la complacencia con el movimiento obrero.

Ya se ha dicho también que su afiliación al Partido Socialista supone una corta experiencia que se alarga entre 1894 y 1897, aunque su relación con el mismo resultara desde entonces por lo general fluida. Realmente, su posición no era muy distinta de la de otros muchos intelectuales que se vieron acosados por la lucha interclasista. De hecho, 1897 coincide con sus primeros y modestos éxitos como escritor y con su decisión de abrirse camino en la vida literaria incondicionalmente. Por aquel entonces, Unamuno estaba ya seriamente persuadido de que los lectores de literatura pertenecían muy especialmente a una clase media o media alta que aspiraba a obtener con la lectura el placer de ver reflejados sus problemas y preocupaciones (J. L. Abellán, 1973: 216-217). Si quería triunfar, su oferta no podía ser la de los encendidos artículos en *El Socialista* o en *La Lucha de Clases*, sino otra coincidente con las que le demandaban sus posibles lectores y le aconsejaban sus intermediarios. Este será su rumbo a partir de entonces. Sobre esta concordancia entre escritor y lectores, resulta muy sugerente saber que Unamuno fue un autor muy leído tanto en vida como con posterioridad a su muerte, lo cual se ha plasmado en la existencia de múltiples ediciones de cada una de sus obras.

Es casi seguro que Unamuno no renunció a plantear muchas de las cosas que pensaba, sino que prefirió desde entonces explicitarlas de manera distinta a como lo venía haciendo. Y también es más que probable que el hecho no supuso trauma para Unamuno, que por muchas razones se sentía cerca de la concepción de la sociedad de sus lectores. Hay que decir que Unamuno continuó escribiendo artículos destinados a periódicos que reivindicaban la lucha obrera, lo cual quiere decir que Unamuno puede ser considerado como un intelectual dotado de una riquísima personalidad. Una veta antropológica y sociológica recorre todas sus obras, lo cual desde el punto de vista de la antropología social las eleva a la más alta consideración. Esa veta fue el resultado de un buen conocimiento de las teorías de algunos pensadores de la época y de su extraordinaria formación filosófica.

Así todo, es también necesario comprender que los artículos publicados en la prensa, así como muchas de sus obras, tienen un carácter claramente divulgativo, por lo que se aprecia una huida de los planteamientos complejos que pudieran entorpecer la lectura por parte de un público no especializado. Y, sobre todo, no ha de olvidarse que en Unamuno, como en otros autores de la época, hay una permanente búsqueda de la originalidad que los hiciera aparecer con una definida personalidad, a fin de atraer a la masa de lectores. El fenómeno, que no era nuevo en la literatura, sí es verdad que adquiere entre el siglo XIX y el XX muchos de los matices que presenta hoy día, aunque éstos se hayan acentuado cada vez más. La creación literaria en el largo período en que escribe Unamuno se inscribe en una concepción muy mercantil, definida por la búsqueda de un público lo más amplio posible, que debe ser reclamado mediante estrategias basadas, por un lado, en la oferta de todo lo que sea diferente y distinto y, por otra parte, en la demanda que supone decir todo aquello que el público entiende y quiere oír. No cabe duda de que Unamuno, como cualquier autor de éxito, hubo de acogerse a esta fórmula de la literatura de mercado, tal y como él mismo lo revela en cartas que se cruza con amigos y con intermediarios (*vid.* José Luis Abellán, 1973: 216-217).

En este sentido, son varios los estudiosos de la Generación del 98, y entre ellos R. Pérez de la Dehesa (1966), J. L. Abellán (1973), D. Shaw (1980) etc. que vienen a coincidir en el hecho de que la conciencia de clase confirió a los integrantes del movimiento una postura muy similar ante los problemas sociales. A una identificación plena de juventud con la situación de las capas desfavorecidas, le siguió otra de madurez de inserción en una concepción burguesa, más o menos liberal según los casos, que sin dejar de mostrar la marginalidad de los más pobres, toma partido por opciones escasamente comprometidas, y en ocasiones no muy alejadas de postulados en los que se advierte un cierto talante conservador. Seguramente, el caso de Unamuno se halle muy cerca, por tanto, del perfil medio de la Generación del 98, constituyendo su obra el mejor testigo de su evolución intelectual. Es claro que a partir de 1895, cuando todavía Unamuno se hallaba en la juventud, efectúa ese viraje, en el que la reflexión individualista llena el vacío dejado por las preocupaciones sociales anteriores.

Para comprender mejor este hecho, conviene saber que Miguel de Unamuno publicó gran parte de los libros a sus expensas, arriesgando un capital que no poseía, y que en sus primeros trabajos a buen seguro perdió. El hecho de no ser conocido y de no acertar con el mensaje representó un serio inconveniente que, por contra, le enseñó el camino que debía tomar. Donald

Shaw (1980:27-28) ha explicado acertadamente que Unamuno, «el gigante de la Generación», como sus compañeros de grupo, forma parte de una clase media, muy pequeña en la época, pero más cercana geoméricamente a la oligarquía dominante que a los desheredados. Por más que sus ideales les aproximaran a los partidos políticos de clase, éstos, comenzando por el Partido Socialista, tenían poco que ofrecerles en la época. Tan poco, que el proyecto marxista y revolucionario de este último supuso una clara rémora a la permanencia. Su ubicación natural les lleva, más que a introducir cambios en el movimiento obrero, a renovar las periclitadas ideas de la oligarquía, comenzando por una idea de la europeización de España que rompa con el mito caduco del nacionalismo español.

Es en este contexto en el que se desarrolla la obra unamuniana. Se puede sostener que la misma está presidida por una gran sinceridad. Se niega, por ejemplo, a firmar el manifiesto de regeneración nacional que Azorín, Baroja y Maeztu, compañeros de viaje, firman en 1901, alegando la ausencia en el mismo de la ambición que suponga el cambio profundo de la mentalidad del pueblo (D. Shaw, 1980: 24). Curiosamente, sin embargo, le reconoce al manifiesto un afán de pragmatismo político que, por otro lado, tacha de insuficiente para abanderar el cambio. Lo cierto es que en las obras de Unamuno no hay sitio para tratar la pobreza de los campesinos, la infinita mayor parte de los cuales son meros arrendatarios de la tierra que trabajan, o la miseria de los jornaleros. Tampoco hay sitio para revivir la pobreza urbana, de la cual son exponentes unas clases populares tan descapitalizadas que en ocasiones se hallan próximas a la indigencia. Aunque, al revés, es uno de los miembros de la Generación que más insiste en la idea de la injusticia social, a pesar de que lo haga de tarde en tarde.

### 3. LOS FUNDAMENTOS TEÓRICOS DE LA REFLEXIÓN UNAMUNIANA

En el último medio siglo han sido numerosas las investigaciones que se han llevado a cabo acerca de la obra de Miguel de Unamuno. En general, hay coincidencia en que la filosofía kantiana y la hegeliana parecen bascular con enorme fuerza sobre los orígenes de la reflexión unamuniana, hallándose su influencia diluida en toda la obra posterior (P. Cerezo-Galán, 1976; C. Morón Arroyo, 1988; J. L. Abellán, 1989). Efectivamente, y en lo que se refiere al primero, el conocimiento determina un problema central en la obra del pensador vasco y, tal como propone Kant, intenta satisfacerlo

mediante el uso de la razón pura, decidiéndose como éste por el determinismo que impone la experiencia. Las ideas kantianas acerca de la moralidad, de la ética y de la estética son algunas de las constantes que inundan muchos de los trabajos de Unamuno. Tanto es así, que la moralidad representa para Unamuno una necesidad, en cuanto fundamento inequívoco de la libertad, que le conduce, al igual que a Kant, a los conocidos postulados de la razón práctica: la búsqueda exigente de Dios y la imprescindible inmortalidad del alma. Pocas veces una frase puede resumir mejor la conexión entre el racionalismo kantiano y el pensamiento hegeliano, y tal es el caso de Kant cuando dice: «limité el saber para dejar lugar a la fe».

Justamente, la reflexión acerca del ser humano, de su religión y de su libertad creadora habían llevado a Unamuno a los aledaños del pensamiento poskantiano de Hegel. En este sentido, la moral y la ética, como atributos, forman parte de ese espíritu objetivo que había predicado Hegel, y que juntamente con el espíritu subjetivo que segrega la conciencia individual y el espíritu absoluto nacido del arte, la religión y la filosofía dan vida a un espíritu en el que cree Unamuno. La reflexión unamuniana, como la hegeliana, recae con toda su fuerza sobre las experiencias del alma humana, las únicas que facultan al ser humano para conocer. La misma veta religiosa que encontramos en el pensamiento especulativo de Hegel es la que encontramos en el razonamiento de nuestro pensador; y aún se podría añadir que la influencia hegeliana se percibe en Unamuno, una vez más, a través del deseo de éste de aunar la solución de los problemas espirituales y los sociales.

Esta doble influencia del idealismo kantiano y hegeliano que se halla en la raíz de su formación, tal vez predispuso a Miguel de Unamuno a sentirse muy cerca de ese destacado grupo de adeptos a la causa krausista que alcanzó al mundo académico español de la segunda mitad del siglo XIX (vid. J. J. Gil Cremades, 1969: 51-122; E. Díaz, 1983; A. Jiménez García, 1986). Realmente, cuando Unamuno gana la cátedra universitaria, el krausismo ha alcanzado ya su auge, si bien continuaría gozando durante varios lustros de un notable prestigio, que todavía era bien destacado en vísperas de la última Guerra Civil española. Sabido es que debido a razones diversas, y no suficientemente aclaradas, España es el único país europeo donde el krausismo llega a convertirse en una importante corriente ideológica, que desde las aulas universitarias irá alcanzando a otros sectores de la vida social, logrando incluso una importante repercusión en la esfera política. A menudo, se ha aducido la idea de que el idealismo hegeliano, también a diferencia de otros países europeos, obtuvo muy pocos entusiastas en la intelectualidad

española, de forma que el krausismo contó con un importante espacio para alcanzar su desarrollo. Unamuno lo explicaría de la siguiente manera:

«Y es tan vivo en esta casta este individualismo místico, que cuando en nuestros días se coló acá el viento de la renovación filosófica postkantiana, nos trajo el panenteísmo krausista, escuela que procura salvar la individualidad en el panteísmo, y escuela mística hasta en lo de ser una perdurable propedéutica a una vista real que jamás llega» (M. de Unamuno, 1895, *Obras completas*, I: 841).

Es también muy posible que este pequeño grupo de hegelianos encontrar en el krausismo una filosofía más acorde con sus ansias renovadoras, de acuerdo con el cambio que demandaba la vida nacional en la segunda mitad del siglo XIX, que por cierto no había cambiado en lo fundamental a finales de aquella centuria y a comienzos de la actual con respecto a décadas precedentes. La simiente que J. Sanz del Río depositara en las aulas propagando las doctrinas de K. Krause y H. Ahrens había ido dando sus frutos en sucesivas promociones de la Universidad de Madrid, que a su vez habían prendido en otras universidades españolas, de suerte que Unamuno llegaría a sentirse persuadido por la teoría krausista. El pensador vasco estaba convencido, como todos los krausistas, de que el Estado era, antes que nada, una institución moral cuya función primordial residía en proporcionar a los ciudadanos el mayor bienestar posible, y como aquéllos creía que ello no era posible más que por vía de un criticismo que fuera vertebrando las vidas y las obras de todos estos intelectuales. Mas no se olvide, en cualquier caso, que una personalidad inquieta como Unamuno no podía estar en otro lugar que no fueran los aledaños de un movimiento como era el krausista, que tuvo la virtud de aproximar a todas las corrientes del pensamiento heterodoxo español de la segunda mitad del siglo XIX. El fuerte componente biologista y transformista que se hallaba ínsito en el krausismo, fue suficiente para comportar un irresistible atractivo para muchos intelectuales de la época.

La teoría preconizada por Krause a comienzos del siglo XIX sostenía, en esencia, que las distintas formaciones históricas eran la palmaria expresión de una evolución, que se hacía patente antes que en ningún otro lugar en las instituciones. El símil biológico daba pie para pensar que estas instituciones eran los órganos del gran organismo social, en cuyo seno nacen, crecen y mueren (K. Krause, 1811). En suma se trataba de un organicismo en el cual el conocimiento teórico no tenía sentido dissociado de su impulso pragmá-

tico. Dicho pragmatismo les llevaría al ensayo de todas aquellas metodologías que proporcionaran un mayor conocimiento de los órganos sociales, y que no podían provenir más que de las nascentes ciencias sociales. En suma, el característico organicismo krausista era, no un fin en sí mismo, sino un medio de conocer, que permitiera el progreso de las instituciones, en aras de un mundo más justo, dominado por el racionalismo armónico que propugnaban.

En fin, estas ideas que, trascendiendo la especulación penetraban en los intersticios del panorama político y alimentaban la filosofía de la renovación y de la reforma, concordaban claramente con el credo unamuniano. Esa especie de religión que fue el krausismo no desdecía nada del espíritu de nuestro filósofo, que a menudo colaboró con los krausistas más notables en las empresas que éstos pusieron en marcha, incluida la Institución Libre de Enseñanza como alma que era de la prédica española de Krause, y más concretamente en el órgano de expresión por excelencia de la misma que era su Boletín. También es verdad que la misma inquietud que impelía a Unamuno a alinearse con los heterodoxos amalgamados en torno al krausismo, le hacía aproximarse a otras corrientes de la vanguardia intelectual de su tiempo. Una de éstas, y de especial importancia por cierto, fue la del evolucionismo, con la que Miguel de Unamuno se identificó claramente, quizá a partir del transformismo organicista que llevaba aparejado el krausismo.

Como es bien sabido, desde el Siglo de las Luces se venía insistiendo en la existencia de un evolucionismo social, que sin embargo no contradecía la existencia de la unidad psíquica de la humanidad. Los filósofos ilustrados fueron los primeros en referirse a un discurrir de las sociedades a través de una serie de estadios culturales, aunque más a título especulativo que a partir de un conocimiento positivamente fundado. Estas ideas y otras muchas expresadas por algunos pensadores decimonónicos animaron a las nuevas generaciones de intelectuales a realizar un esfuerzo de verificación que pudiera demostrar las hipótesis ilustradas. Simultáneamente, muchos estudiosos del ámbito biológico estaban llevando a cabo desde finales del siglo XVIII esfuerzos por encontrar las pautas de una evolución de las especies en medio de múltiples dudas, que sólo quedarían despejadas a mediados del siglo XIX, cuando Darwin publique algunas de sus obras más señeras (*On the Origin of Species*, 1859; *The Descent of Man*, 1871) que echaban por tierra las explicaciones transformistas, como las lamarckistas, que hasta poco antes habían gozado de verosimilitud. Al hilo de lo dicho, el propio Darwin reconocería en el prólogo de una de sus obras la

gratitud que debía a Malthus, entre otros, por haberle estimulado en la búsqueda del mecanismo fundamental de la evolución de las especies, cual era el de la selección natural.

Esta afinidad intelectual entre las doctrinas transformistas y las evolucionistas, y más aún en el caso español entre el krausismo y el darwinismo, se evidencia en que muchos de los evolucionistas tempranos eran a un mismo tiempo krausistas, como puede ser el caso del naturalista A. González de Linares (E. Gómez Pellón, 1987), o filokrausistas, como sucede con P. González de Velasco, fundador en 1865 de la Sociedad Antropológica Española, los cuales se contarán en 1876 entre los impulsores de la Institución Libre de Enseñanza, tras los acontecimientos de la segunda «cuestión universitaria» que habían tenido lugar el año anterior. Desde este punto de vista, resulta bien explícito el hecho de que Darwin aceptara complacido el nombramiento de Profesor Honorario de la Institución Libre de Enseñanza. Es preciso señalar que, aunque entre 1876 y 1885 se habían publicado las obras de Darwin en su versión castellana, la polémica entre los partidarios de las teorías evolucionistas y los detractores no había cesado, ni siquiera a finales de la centuria. Todavía, según nos cuenta D. Núñez Ruiz (1974: 46-47), en los primeros años del siglo que concluye la editorial Sempere de Valencia realizó grandes ediciones de los trabajos de Darwin, habida cuenta de su aceptación, según se sabe por la carta que Sempere remitió a Miguel de Unamuno en el año 1909, contestando a la pregunta que éste le había formulado acerca de la cuantía de estas ediciones. No en vano, en 1909 Unamuno era invitado por un grupo de alumnos de la Facultad de Medicina de la Universidad de Valencia a pronunciar una conferencia que llevaría por título, justamente, «Discurso en el centenario de Darwin» (1909, *Obras Completas IX*: 253-267). Con profundo conocimiento dirá:

«Cierto es que la doctrina a que ha dado su nombre flotaba en el ambiente intelectual antes de él formularla, pero él es quien le dio base científica. Hobbes, Spinoza, Hegel y otros entre los filósofos; Lamarck entre los naturalistas, habían preludiado mucho de ella. Cuando Darwin hizo su viaje en el Beagle, concibió ya la hipótesis provisoria al estudiar la repartición geográfica de fauna y flora; pero fue en 1838, leyendo al economista Malthus, cuando recibió el súbito rayo de luz que iluminó sus presunciones. En Malthus aprendió lo de la lucha por la vida ...» (M. de Unamuno, 1909, *Obras Completas, IX*: 253).

Años antes, el pensador vasco había escrito:

«Y si la vasta doctrina de la evolución fue antes de Darwin concebida, desarrollada y formulada, el fue quien primero la probó en un campo concreto de la vida universal. Las leyes de la lucha por la vida, de la selección del más apto, de la adaptación al medio, de la herencia, fue Darwin quien nos las mostró en vivo. Y sobre todo la de la selección. Leyes que, naciendo modestas, como expresión de un grupo de hechos limitados a un restringido campo, se han ido ensanchando en nuestras mentes y en ellas transformándose hasta invadir los campos todos de nuestro saber» (M. de Unamuno, 1901: *Obras completas*, VIII: 200-201).

Este hecho manifiesta a las claras que Unamuno era uno de los intelectuales más caracterizados de la época por su filiación heterodoxa en general, y evolucionista en particular. Su concepción evolucionista no solamente de la vida natural sino también de la social, le condujo a sentir un gran interés por la obra de Spencer, de quien tradujo una porción significativa de los títulos que se publicaron en castellano, buena parte de los cuales vieron la luz gracias a la revista *La España Moderna*, que se distinguió por su perfil claramente reformista. No resulta extraño este interés de Unamuno por la figura spenceriana, cuyo influjo fue muy sobresaliente entre los intelectuales españoles, superior incluso al que tuvo en otros países europeos. La razón, una vez más, hay que buscarla en el éxito del krausismo, cuyo organicismo y cuyo funcionalismo predispuso a sus seguidores a acomodarse a las doctrinas de corte biologista. De este modo, el evolucionismo de Darwin tuvo una gran aceptación, como se ha dicho, pero también las ideas de otros evolucionistas, procedentes por igual de las filas naturalistas, como Haëckel, tuvieron una gran incidencia en el pensamiento de la intelectualidad española, percibiéndose las mismas claramente en Miguel de Unamuno. En atinado comentario de D. Núñez, (1974: 58-59) el monismo filosófico de Krause preparó a los intelectuales españoles para aceptar el monismo naturalista de los evolucionistas decimonónicos.

Es probable que en este haz de influjos evolucionistas haya que enmarcar otro no menos notable en una parte de la vida de Unamuno, aunque menos marcadamente que los anteriormente descritos, como fue el del marxismo. Dicho influjo resulta indisociable del clima social de los últimos lustros decimonónicos, que es cuando el pensamiento de Marx tiene una cierta presencia en la obra del catedrático salmantino. Concretamente, este

período alcanza a los últimos años ochenta y a buena parte de los noventa, haciéndose más tenue a partir de 1997, cuando Unamuno comience a alejarse del socialismo marxista, coincidiendo con la gran crisis religiosa que vive por aquel entonces (*vid.* D. Núñez y P. Ribas, 1997: 39-54). Piénsese que, en el fondo, el marxismo es una doctrina profundamente evolucionista, y en consecuencia también biologista, además de hallarse enraizada en los postulados del llamado hegelianismo de la izquierda y, en suma, en la historia intelectual europea. Por tanto, todo ello no resultaba extraño a la personalidad intelectual de Unamuno, que estaba contemplando con sus propios ojos la miseria de una estructura social propia del capitalismo más radical, e injusta por definición. Mas no puede ser menos cierto que el marxismo de la época era indisociable de una *praxis*, y más aún que relegaba los principios teóricos a los puramente prácticos, confirmando a la doctrina que predicaba un aire de claro radicalismo que espantaba a Unamuno. A este planteamiento hay que agregarle el derivado de la propia posición de nuestro pensador en el organigrama social, inserto en los pequeños grupos representados por las clases medias, y sin duda más próximas en sus intereses a la burguesía que al proletariado. Aun así, los principios marxistas, al menos en su forma más atenuada y quizá más simple, conllevaban un sentimiento emotivo y otro de complicidad que fueron parte del alma unamuniana.

En esta continua aproximación a los fenómenos sociales por parte de Unamuno, en concordancia con las ideas organicistas, y separándose del evolucionismo unilineal sostenido por muchos evolucionistas de la época, se aprecia en la obra de nuestro pensador una clara aproximación a los postulados de la escuela sociológica francesa, que no son nada ajenos a la intelectualidad española, y menos todavía a los de los krausistas, entre los que puede ser bien expresivo el caso de Gumersindo de Azcárate, hacia quien Unamuno sintió un gran afecto y a quien le dedicó unas sentidas páginas con motivo de su muerte (1917: 2-4). Efectivamente, en Unamuno está presente la semilla de su contemporáneo Durkheim, por quien se descubre una clara veneración. En los ensayos unamunianos hay una continua presencia de conceptos como «solidaridad mecánica» y «solidaridad orgánica», o como «división del trabajo», y otros muchos de rai-gambre inequívoca (*vid.* M. de Unamuno, 1896, *Obras Completas*, I: 975). Dada la sensibilidad de Unamuno por los aspectos ligados a la religión, la obra durkheimiana de *Las formas elementales de la vida religiosa* también se dejó sentir en la reflexión de aquél, e incluso el tema del suicidio tratado por el sociólogo francés tuvo su repercusión en el pensa-

dor español, que no desaprovechó la ocasión de aproximarse al mismo en sucesivos artículos.

Asimismo, y en lo que interesa a la reflexión unamuniana sobre el ser humano, y aunque ello no represente un aspecto sustantivo en relación con la antropología social, en las obras de Unamuno se descubre otro evolucionismo de cierta originalidad, que lo podemos considerar como espiritual, construido a partir del devenir de una conciencia individual que busca alcanzar el todo, la totalidad, de forma mística, pero también angustiada y agónica. En realidad, Unamuno se aparta del evolucionismo positivista para refugiarse en la filosofía evolucionista, dando como resultado un parecido con los pensadores europeos de la primera mitad del siglo XIX que vertebran su creación a partir de la originalidad, y entre ellos y muy especialmente, Kierkegaard y Schopenhauer, a los cuales les une su contestación a la filosofía poskantiana y, de modo particular, a la hegeliana. Se puede decir que la filosofía unamuniana está recorrida por una veta existencial, que denota la influencia del filósofo danés que, en cuanto expresión de soledad y angustia, no cesa hasta colocar al hombre desnudo ante la totalidad que representa Dios, de manera que lo temporal y lo eterno encuentran su punto de contacto, anticipándose con estos planteamientos a determinadas corrientes de la filosofía contemporánea. En el caso de Schopenhauer, el parecido de la filosofía unamuniana parece más bien accidental, en cuantos campos coinciden en un voluntarismo que resulta reflejado en el ansia de vivir y en el deseo de inmortalidad, aun siendo este último muy tibio en la obra de Kierkegaard, pero adonde llegan por caminos muy distintos.

El hecho de que la obra de Unamuno sea, en su conjunto, extraordinariamente poliédrica, ha dado lugar a innumerables interpretaciones. En el plano puramente filosófico, algunos estudiosos advierten cómo además de las influencias ya enunciadas, el hecho de que sus escritos nos sitúen ante un autor existencialista de neto corte cristiano, heredero del pensamiento de Kierkegaard, nos conduce a la apreciación de similitudes con los filósofos existencialistas en términos generales, singularmente con Sartre, y mucho más con el existencialismo cristiano de pensadores como Teilhard de Chardin (*vid.* J. L. Abellán, 1989: 246-253; D. Núñez, 1974: 50). Creo que se podría añadir sin temor a equivocación que en la obra de Unamuno se descubre también un cierto parecido con la de Bergson, en quien pudiera haberse inspirado teniendo en cuenta que una parte fundamental de la obra de éste fue escrita en los años de entre siglos. Mas no deja de ser evidente la enorme proximidad entre Teilhard de Chardin y Unamuno, de suerte que éste precede a aquél en la tesis del

evolucionismo espiritual, aunque aparezca más claramente explicitada en la filosofía de Chardin.

De lo dicho, se deduce que existen muchas razones para considerar que en la personalidad y en la obra de Unamuno se aprecian muchas de las ideas y de los planteamientos que estaban siendo utilizados por las todavía jóvenes ciencias sociales, y de manera destacada por la antropología socio-cultural, lo cual no oculta que Miguel de Unamuno fue un filósofo y un literato, que cultivó diversos géneros y que sólo adjetiva y accidentalmente tuvo una cierta relación con la disciplina antropológica. Mas en el conjunto de su obra subyacen, aunque sólo sea de forma abocetada, conceptos y visiones que tangencialmente poseen un gran interés para la ciencia antropológica.

#### 4. LA PERCEPCIÓN ANTROPOLÓGICO-SOCIAL DE MIGUEL DE UNAMUNO

En efecto, Miguel de Unamuno, a todas luces, no fue un antropólogo social en el sentido más estricto del término. La ausencia de una metodología propiamente antropológica, por lo general, y la falta de conexión con las orientaciones que estaba tomando en su tiempo esta ciencia impiden considerarlo como tal. Ahora bien, y dicho esto, es necesario añadir que, sin embargo, en su inmensa obra se advierte un permanente interés, aunque sea lejano, por los temas antropológicos, no faltando en casos aislados un abordaje característicamente cualitativo. Esta realidad no sorprende, considerando que Unamuno poseía una extraordinaria formación que le permitía estar en la vanguardia del pensamiento europeo de la época, a lo que se añade el hecho de que fuera un humanista en el sentido más puro del término, capaz de tratar todas las situaciones del ser humano, desde todos los puntos de vista posibles, desde las ciencias humanas o desde las ciencias sociales. Ahora bien, lo que encontramos en Unamuno con mucha frecuencia es una reflexión abstracta sobre el ser humano, más que un acercamiento concreto al ser humano en particular que resulta excepcional. Además, cuando se produce esta aproximación, a menudo queda disfrazada por el aparato literario, puesto que suele realizarse en el contexto de alguno de los muchos géneros que cultivó.

Pero con todo, la voluminosa obra de Unamuno depara tantas aproximaciones al ser humano, macroscópicas en unos casos y microscópicas en otras, que no faltan razones para que pueda ser considerada de un alto in-

terés para la antropología social como se ha indicado. La sorprendente inquietud del pensador vasco, trasladándose constantemente desde lo cotidiano hasta lo extraordinario, desde lo temporal hasta lo eterno, desde lo sencillo a lo complejo y desde lo popular a lo culto, realizando excursiones y viajes a los lugares más insospechados, pronunciando conferencias de toda índole, traduciendo del inglés y de otros idiomas, escribiendo tanto en la prensa diaria como en las publicaciones periódicas especializadas y entregando sin parar manuscritos a la imprenta, nos sitúan ante la colosal imagen de una portentosa figura del pensamiento español de los últimos lustros del siglo XIX y de las primeras décadas de la centuria siguiente.

Para comprender algunas de las preocupaciones iniciales de Miguel de Unamuno, y que, ciertamente, le emplazan en los aledaños de la antropología socio-cultural, es preciso remontarse a su época de estudiante en la Universidad de Madrid, recordada por él autobiográficamente en múltiples ocasiones. Fueron aquellos primeros años de la década de los ochenta tiempos de ímprobo sacrificio, que acabaron transformándose en fuente de inagotable formación. Entre los lugares visitados por Unamuno, cuando las tareas académicas se lo permitían, se hallaba el Ateneo, donde escucharía de viva voz a muchas de las personalidades más influyentes del panorama intelectual de la época. Una de las discusiones intelectuales más recurrentes por entonces era la relativa a la codificación del derecho civil. El racionalismo jurídico, deseoso de crear una sociedad ordenada, estaba imponiendo en gran parte de Europa un derecho de carácter homogéneo, uniformador y abstracto, nada contemplativo con la riqueza y elasticidad normativa de las regiones integrantes de los Estados. En España, donde el proceso llegaba ya tarde, seguía vigente aquel mandato de las Constituciones de 1869 y 1876, sugerido a su vez por la célebre frase del texto constitucional de 1845, de que rigiera un mismo código en toda la monarquía «sin perjuicio de las variaciones que por particulares circunstancias determinen las leyes».

Recogiendo el tenor de dicha frase, no eran pocos los que reclamaban tantos códigos civiles como tradiciones jurídicas existían en España, y aun los que aspiraban a que las costumbres locales, constitutivas de lo que sus defensores denominaban el hecho jurídico, tuvieran rango primario, de forma que las leyes políticas tan sólo se limitaran a encauzar el derecho consuetudinario. Bien sabido es que en el Código Civil que alcanzó su aprobación en 1889, y cuya vigencia en general ha llegado al presente, y al igual que en las sucesivas compilaciones forales que se han realizado en el siglo XX, la costumbre local tiene rango supletorio con respecto a la norma legal, es decir, justamente al revés del principio defendido por los partida-

rios del papel principal de las normas consuetudinarias, que en suma eran los descendientes de Savigny, el gran jurista germano que dio vida a la Escuela Histórica del Derecho. Entre éstos se hallaba el polígrafo aragonés Joaquín Costa, convencido de la necesidad de profundizar en el estudio de las instituciones del derecho consuetudinario, mediante una rigurosa labor de campo. Su lapidaria frase de que «*la ley no tiene más fuerza para ser obedecida que la que le presta la costumbre*», resume a las claras la posición del eminente jurista (vid. E. Gómez Pellón, 1996).

A lo que parece, y como muy bien puso de relieve hace algún tiempo F. del Pino (1992: 52-53), al menos en los años en los que el joven Unamuno preparaba su tesis doctoral, no debió sentirse deslumbrado por la personalidad costista. Asimismo, contrariamente a lo que pudiera suponerse, a la vista de la colaboración establecida entre Unamuno y Costa a finales del siglo XIX, tampoco en los años de madurez de Unamuno hay demasiados rasgos de veneración hacia el investigador aragonés (vid. el demoledor informe que efectúa Unamuno a la *Memoria* de Joaquín Costa sobre «*Oligarquía y caciquismo*», evacuando una respuesta solicitada por la Sección de Ciencias Históricas del Ateneo madrileño al respecto, 1901, *Obras Completas*, IX: 828-833, y que hubo de ser anexado a la propia obra de Costa), sino aproximaciones coyunturales por razones diversas, de cuyo juicio no escapa la necrológica que Unamuno publicó de Costa en la *Revista de Nuestro Tiempo* al fallecimiento de éste en 1911 (*Obras Completas*, III: 938-950). A nosotros, sin embargo, nos interesa subrayar que, superando las mutuas reticencias, y según parece deducirse a propuesta de Costa, entre ambos polígrafos se inicia una colaboración en los años finiseculares que, por lo que a Unamuno se refiere, fragua en un importante trabajo sobre determinados aspectos del derecho consuetudinario de Vizcaya (1896 y 1902, *Obras Completas*, IV: 201-222).

Añadamos que la colaboración sería recordada con entusiasmo en el discurso de homenaje a Joaquín Costa pronunciado por Unamuno en el Ateneo madrileño en 1932 (IX: 408-416).

Probablemente no me equivoco si digo que Costa sí fue muy consciente de que era Unamuno quien podía abordar el trabajo que necesitaba con mayor garantía, a pesar de que los planteamientos del primero sobre la tradición vasca hubieran sido contestados explícitamente en la tesis doctoral del segundo, y aun considerando que otros intelectuales vascos eran más favorables a las tesis costistas, empezando por Resurrección María de Azcue, por ejemplo. El caso es que en la personalidad intelectual del Unamuno de fin del siglo XIX, como ha quedado dicho más atrás, latía un espíritu

que, por muchas razones, le aproximaba tanto al krausismo como a la Escuela Histórica del Derecho, situándole en posiciones muy afines a las costistas, que además no descartan la influencia directa de Joaquín Costa. Sin embargo, creo que la marcada personalidad unamuniana, rebelde y original, impide pensar que estas influencias costistas fueran sustantivas. De hecho, la metodología que emplea Unamuno en el trabajo de campo es muy distinta, y la presencia del aparato teórico es infinitamente mayor en Unamuno, como se verá más abajo. Pero no hay que ocultar que Unamuno accedió a la colaboración con Costa de buen grado, tal como se pone de relieve en la relación epistolar que el pensador vasco tenía establecida con Leopoldo Alas (*vid.* A. Alas, 1941: 37 y ss.), uno de los eclécticos del krausismo.

Ya en el año 1885, Joaquín Costa había dirigido una obra que había titulado *Materiales para el estudio del derecho municipal y consuetudinario de España*, que recogía aportaciones de Pedregal, Serrano, González de Linares y del mismo Costa, si bien había resultado convencido éste de que tal compilación resultaba insuficiente para trazar un panorama del derecho consuetudinario español. Tal obra era el fruto de la serie de artículos que, a impulso de Costa, se habían publicado en la *Revista General de Legislación y Jurisprudencia* en 1879 y en 1885, contando con distintos colaboradores. Fue así como Costa se decidió a efectuar una ampliación de la citada obra, que no vería la luz hasta el año 1898, en que apareció el *Derecho consuetudinario y economía popular de España*, como trabajo colectivo de varios autores liderados por J. Costa y unidos por el común denominador de un excelente conocimiento de las correspondientes regiones españolas, de manera que la nómina, compuesta por destacados especialistas, había quedado integrada por J. M. Piernas Hurtado, R. Altamira, C. López Morán, P. Soriano, J. A. López de la Osa, V. Santamaría, S. Méndez y M. de Unamuno, además de los integrantes de la obra precedente, entre los que se encontraba J. Costa.

En realidad, la oportunidad de ampliar los *Materiales* había surgido para Costa a partir de 1896, cuando tuvo la ocasión de coordinar un volumen colectivo sobre el tema del derecho consuetudinario, de nuevo en la *Revista General de Legislación y Jurisprudencia*, y en el contexto de un ambicioso proyecto. Contando con los trabajos publicados en la revista, y añadiendo los que ya había reunido en 1885, Costa dio a la imprenta el *Derecho consuetudinario* de 1902, en cuya obra la aportación de Costa de 1885 aparece considerablemente ampliada. En ésta, como ya lo había hecho antes en la *Revista de Legislación* (1896: 42 y ss.), Unamuno comienza por señalar los

antecedentes de sus investigaciones en la *Memoria* que sobre los usos y costumbres de las Provincias Vascongadas había realizado Antonio de Trueba, por encargo de la Diputación General de Vizcaya, y a sugerencia del Conde de Moriana, Comisario regio de la Exposición de París que tuvo lugar en este mismo año. La *Memoria* sería publicada en forma de resumen en el boletín de la *Société Internationale des Etudes Pratiques d'Economie Sociale*, suscitando el interés de Le Play, que años antes había recorrido las tierras del Norte de España. Finalmente, la Diputación General de Vizcaya ordenaría la edición del estudio íntegro de Trueba, junto con las observaciones de Le Play y las del Conde de Moriana, que serían recogidas en *Bosquejo de la organización social de Vizcaya* (Bilbao, 1870). Precisamente, en la introducción unamuniana se hacen algunas precisiones que no nos deben pasar desapercibidas, y que adquieren gran interés cuando advierte con lenguaje sorprendentemente actual del riesgo de algo que en acertada expresión de Hobsbawm se viene llamando «la invención de la tradición». Dice Unamuno en su crítica a Trueba, y que no resulta dudosa debido al afecto que este literato despertaba en nuestro pensador:

«Don Antonio de Trueba era un poeta popular y sentidísimo, ajeno por completo, sea dicho con el mayor respeto a su memoria, a los estudios sociológicos y lleno a la vez de un cariño a su país natal que se lo hacía ver todo de color de rosa. No es de maravillar, por esto, si la *Memoria* que redactó es un idilio, compuesto de generalidades, con muy pocos datos concretos, y en que a cada paso el sentido, muy moral pero nada científico del poeta, trastrueca las cosas y las tuerce». *Y más adelante no reparará en señalar: «La Memoria de Trueba contiene noticias abundantes sobre costumbres económicas de Vizcaya, pero revueltas con otras sobre materias distintas, y todo en líneas generales, sin pormenor alguno. Ciertamente no carece de valor su trabajo: al fin y al cabo, era hijo del país, y no podía menos de conocer mucho de él: y como poeta eminentemente popular, se había consustanciado el sentido del pueblo. Pero este género de investigaciones, tan positivo y prosaico, necesita una gran devoción y una gran perseverancia...»* (M. de Unamuno, 1896, *Obras Completas*, IV: 203).

Es entonces cuando Unamuno confiesa el verdadero propósito que alberga su trabajo, haciendo la siguiente precisión metodológica:

«En los presentes apuntes me propongo reunir algunas noticias, no muchas por desgracia, sobre costumbres económico-jurídicas en

Vizcaya, recogidas unas directamente por mí, otras por mediación de personas fidedignas. Las publico sin aguardar a mayor cosecha, por la esperanza de que estimulen a otros a igual labor, y con ánimo de completarlas poco a poco. No puedo resistir la tentación de acompañarlas alguna vez de aquellas reflexiones y comentarios que me sugieren, pero sin que oscurezcan ni empañen la exactitud de los hechos relatados, los cuales podrán ser apreciados por el lector de modo distinto. Aun así, resultará este breve ensayo con marco bastante holgado para la sustancia que contiene, siendo más bien un programa que un trabajo definido» (M. de Unamuno, 1896, *Obras Completas*, IV: 203-204).

El trabajo, que por cierto abrió la serie publicada en la *Revista de Legislación* en 1898, puede considerarse como notable, y no es errado pensar que fue uno de los más valiosos, si no el que más, entre los publicados, contrariamente a lo sostenido no hace mucho tiempo por J. Juaristi, que tras calificar de «discreta» la aportación de Unamuno, aduce que los conocimientos de Unamuno en este campo eran «de segunda mano y, en muchos aspectos, bastante deficientes» (J. Juaristi, 1996: 32). El catedrático salmantino, sin embargo, desentrañaba pormenorizadamente y superando con mucho los estudios precedentes, algunas instituciones tradicionales de la provincia de Vizcaya, entre las que se hallaban las relativas al aprovechamiento de comunales, así como el llamado seguro mutuo para el ganado, la lorra y otras. No ocultará una nueva crítica a Trueba, al indicar cómo a pesar de que las asociaciones de seguros de protección para el ganado constituían uno de los intereses fundamentales de la *Memoria*, las había obviado por completo, por más que existieran en toda Vizcaya. Unamuno, que no descuidó ninguno de los aspectos ligados a los aprovechamientos comunales, a propósito de los relativos a montes dirá:

«En los pueblos donde no existían montes comunes, sino que cada vecino poseía en pleno dominio una parte de él, solían reunirse todos los vecinos de un barrio para ir juntos a hacer el corte por turno en el monte de cada uno de ellos, conforme a las prestaciones de las costumbres mutuas de trabajo. En algunos lugares la forma de trabajo cooperativo no ha caído todavía en desuso» (M. de Unamuno, 1896, *Obras Completas*, IV: 213).

Cuando estudia la vida rural vizcaína, que es el epígrafe de uno de sus apartados, penetra con maestría impropia de su tiempo, y adoptando una

perspectiva acorde con lo que hoy llamaríamos antropología social, en las instituciones aldeanas ligadas, por ejemplo, a la sociabilidad:

«Pero donde principalmente ha de buscarse la vida colectiva del pueblo rural es en la taberna y en la feria. La importancia de la taberna en la vida del pueblo se ha puesto de relieve más de una vez; en el mismo edificio que ella, suelen tener su casa consistorial muchas poblaciones de Vizcaya; el tabernero suele ser el personaje más importante del lugar. Todo trato o ajuste se cierra con una comida en común. Nada caracteriza mejor a las relaciones populares que el Alboroque, en vascuence *alboraca*» (*Recuérdese que se trata de la institución existente al menos en todo el Norte de España, consistente en que los contratantes y testigos rubrican el trato tomando alguna bebida*) (M. de Unamuno, 1896, *Obras Completas*, IV: 210).

Lamentablemente, Unamuno dejó para otra ocasión los aspectos relativos a las *cofradías de mareantes* y las *hermandades marineras*, y aunque por noticias suyas conocemos que realizó indagaciones, no llegaron a plasmarse en publicación alguna. De igual manera, sabemos que sus investigaciones de campo para preparar esta colaboración fueron rigurosas, llevando a cabo investigaciones en Elorrio, en Cenarruza, en Yurre, en Guecho, en Urquiola, en Munditibar, etc., y más aún que tuvieron continuidad, aunque las mismas no se vieran reflejadas en trabajos posteriores debido a otras ocupaciones del pensador vasco.

Tan intenso había sido el interés de Miguel de Unamuno por el derecho consuetudinario, y tan sugestivo le estaba resultando, que en relación con el mismo daría a la imprenta algún trabajo más, y éste es el caso del recogido en el *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, «Acercas de algunas costumbres económico-jurídico infantiles» (1895: 267-270). También, a través de algunos artículos suyos aparecidos en *La Estafeta* en los meses sucesivos a la edición de la obra colectiva de Costa, puede advertirse que Miguel de Unamuno seguía ocupado en la investigación sobre la economía popular y el derecho consuetudinario, y que para ello estaba llevando a cabo una labor de campo en la provincia de Salamanca, si bien finalmente, y a pesar de sus intenciones, parece abandonar la tarea.

Vemos, pues, que en los años noventa del siglo pasado, Unamuno, todavía joven, con poco más de treinta años, se acerca certeramente a la etnografía y a la antropología. Ni siquiera le faltaba el necesario marco teórico y, en más de una ocasión, por ejemplo, cita a Maine, a Lubbock, a Tylor, a Waitz, etc. Por supuesto, Unamuno estaba atento a las doctrinas del

*Volkgeist* y también a las de la *Volkerpsychologie* (el propio Waitz, así como Steinthal y Lazarus) y a las de la sociología de Spencer, de Durkheim, de Le Play, de Tarde y a otras corrientes de las ciencias sociales. Este bagaje faltaba por entonces entre quienes, como él, se estaban acercando a la naciente antropología, en ocasiones sin saberlo, aunque no es extraño a algunos de los grandes intelectuales del momento. Ahora es necesario añadir que la excelente formación universitaria de Unamuno se había visto culminada con la realización de su tesis doctoral, presentada cuando el polígrafo tenía sólo veinte años, bajo el título de *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca*. Se trataría de un trabajo muy vituperado y deleznado ya en los ambientes nacionalistas de su tiempo, y que terminaría por condicionar los planteamientos unamunianos en su tierra de nacimiento. Considerado inmaduro en dichos medios y, desde luego impropio de un vascoparlante, es muy probable que terminara estigmatizando a su autor en las oposiciones de 1888 a una cátedra de lengua vasca del instituto de Bilbao, que le sería otorgada a Resurrección María de Azcúe. A la misma concurrían, además, Sabino de Arana, Pedro de Alberdi y Eustaquio Medina. No dejaré de señalar que, a pesar de que sólo Unamuno y Azcúe fueron seleccionados y, de que los méritos del primero, ya doctorado, fueron considerados como extraordinarios, éste último fue elegido atendiendo a su carácter sacerdotal, «del que es tan propia la misión docente» (*vid.* M. García Blanco, *Obras Completas*, IV: 18-19).

La tesis doctoral de Miguel de Unamuno era desmitificadora de la lengua vasca y extraordinariamente crítica con la organización de la sociedad vasca. El espíritu primitivo de una y de otra abocaban a las mismas a un choque frontal y muy conflictivo con la sociedad moderna que se avecinaba. Respecto de la lengua vasca, Unamuno hace la siguiente precisión:

«El euskera es pobrísimo en voces significativas de objetos espirituales o suprasensibles y hasta carece de términos que expresen ideas abstractas en general. Árbol en general, planta, animal, color, son voces que en vano se buscarán en el léxico puro euskárico, cuanto menos alma, inteligencia u otra análoga. Cuantas palabras hoy se emplean para designar tales ideas, que desde el cristianismo han entrado en circulación en todos los pueblos, son vocablos de origen románico o de formación muy reciente» (M. de Unamuno, 1884, *Obras Completas*, IV: 113).

La falta de una literatura histórica anterior a la Edad Moderna impedía, en parte, efectuar estudios de filología histórica. En cualquier caso, según la

tesis de Unamuno, era evidente que el arcaísmo de la lengua vasca determinarí­a su progresivo acercamiento a las lenguas modernas, las cuales socavarían sus endeble raíces. En cuanto a sus observaciones de la sociedad vasca, hay que decir que se hallan estrechamente conectadas con las ideas biologists y, sobre todo, con las teorías de la psicología de los pueblos videntes en las vanguardias intelectuales de la época y que han posibilitado más tarde el desarrollo de la psicología social y de otras ciencias. Añadidamente, tal vez es el primer autor que derrumba la supuesta peculiaridad craneométrica del pueblo vasco, tan en boga en las doctrinas nacionalistas de la época, desmintiendo abiertamente las teorías esbozadas sobre los vascos por Broca, Tubino y otros:

«Dadas las condiciones en que se hallan aún los conocimientos cronológicos, teniendo en cuenta lo que el medio ambiente influye y otras muchas consideraciones, se debe concluir que tales investigaciones no son de un rigor grande por hoy, y paso tan por alto sobre ellas por razones fáciles de comprender» (M. de Unamuno, 1884, *Obras Completas*, IV: 89).

Visto desde nuestro tiempo, el rechazo que causó entre algunos de sus paisanos este trabajo de juventud, juntamente con el publicado en el primer número de la recién nacida *Revista de Vizcaya* poco después (1885-1886, *Obras Completas*, IV: 120-135), con el título «Del elemento alienígena en el idioma vasco», acabaría por convertirse en repudio con posterioridad. En consecuencia, esta línea extremadamente crítica con la lengua vasca sería mantenida por Unamuno al menos desde 1884 en que presenta su tesis doctoral, siendo los primeros números de la *Revista de Vizcaya* los mejores referentes para comprobarlo, en los cuales por cierto se contiene su célebre discusión con Tomás de Escriche sobre el asunto (*vid.* 1886, *Obras Completas*, IV: 141-144). Ello sólo puede entenderse en el contexto de la tensión nacionalista que se vivía ya por entonces en Vizcaya, donde la industrialización y la inherente llegada de inmigrantes estaban siendo muy intensas. Las cuestiones discutibles de todo trabajo intelectual, sin embargo, no pueden ocultar un rigor científico y una valía que están ausentes en la inmensa mayor parte de sus críticos opositores.

Es innegable que el trabajo que representó esta tesis doctoral marcó el destino de Unamuno, que a partir de este momento se reafirmó progresivamente en sus posturas, como también es evidente que supuso un estímulo que orientó su marcha ascendente desde el punto de vista intelectual. La fa-

mosa conferencia en *El Sitio* de Bilbao en 1887, así como la publicación del artículo que tituló «La sangre de Aitor» en *El Nervión* de Bilbao en 1891, o su intervención en 1901, ya como rector de la Universidad de Salamanca, en los Juegos Florales de Bilbao, son acontecimientos decisivos en su enfrentamiento con los sectores nacionalistas. Estos episodios han sido muy bien analizados por A. Elorza (1975: 60 y ss.), quien se fija, además y entre otros escritos, en el publicado por Unamuno en *El Heraldo de Madrid* con el título de «El antimaqueísmo» en 1898. Es aquí donde Unamuno, por vez primera, sostiene que el fuerismo liberal de Bilbao y el tradicionalismo de la Vizcaya rural constituyen la esencia potencial del movimiento nacionalista vasco. De lo dicho parece deducirse que la colaboración de Unamuno con los círculos fueristas, señalada por J. Juaristi (1996: 31-32), no debió pasar de anecdótica si es que auténticamente existió, y si no se entiende por tal su bello y emotivo canto al árbol de Guernika, publicado en euskera (1888: *Obras Completas*, IV: 185-186), justamente en la segunda mitad de los años ochenta, cuando estaban arreciando sus críticas, iniciadas en la primera mitad de la década, hacia el mal entendido vasquismo.

Lo dicho en los últimos párrafos respecto del tema de la tesis de Unamuno (la lengua y la sociedad vascas), explica sobradamente el hecho de que en la obra unamuniana se aprecia un notable sesgo antropológico. Es sabido que el intelectualismo del pensador vasco no se sustenta sobre los estudios de griego, que eran los que rotulaban su cátedra, sino sobre una inmensa reflexión intelectual, a la que como también se ha dicho no es ajena la antropología. Mas ésta no sólo aparece, y resplandece a veces, como manifestación pura, sino que a menudo entra a formar parte de las reflexiones ensayísticas, o bien pasa a entreverarse en su creación narrativa. La cualidad literaria de Unamuno es bien perceptible desde fecha muy temprana, lo cual explica su opción posterior en favor del cultivo de casi todos los géneros, al amparo de una necesidad personal de prestigio en lo temporal y de inmortalidad en lo espiritual, como he explicado.

En este ámbito filoantropológico se desarrollan una serie de artículos que Unamuno escribe en la prensa diaria entre 1888 y el primer año de su estancia en Salamanca, publicados en distintas revistas bilbaínas y compilados genéricamente por el autor en 1902 con el título *De mi país*. Son páginas plenas de agudeza, donde Unamuno se zambulle con maestría en la sociedad que le vio nacer y que él conocía mejor todavía después de haber realizado su tesis doctoral sobre la misma. En la compilación añadió a modo de apéndice unas interesantísimas notas, donde se matizan las observaciones que habían sido publicadas por él en la prensa, de notable

contenido antropológico. La mayor parte de los artículos se refieren a Bilbao, la villa en la que el polígrafo había vivido, en expresión suya, los años de niñez y de mocedad. De este modo, las fiestas de gigantes en Bilbao, que por cierto se enriquecen con un *post scriptum* que hace en el mismo original, la vida mercantil en las Siete Calles, la romería de San Miguel en El Arenal a la sombra del vetusto tilo, la Semana Santa bilbaína y otros temas de su *bochito*, como gustaba llamar a Bilbao, constituyen algunos de los aspectos tratados. Parte de estos artículos fue leída en la emblemática sociedad de *El Sitio de Bilbao*, como el ya mencionado de la romería de San Miguel.

A ellos se añaden otros artículos, asimismo de aire costumbrista, que se construyen a partir de expresivas referencias como el juego de pelota en el frontón de Abando, la romería de San Marcial en Vergara o el recuerdo de un viaje a la villa juradera de Guernica. Ya he dicho que, seguramente, uno de los trabajos más polémicos en su día, fue el que inserta con el título de «La sangre de Aitor» (1891, *Obras Completas*, I: 139-143), por ser considerado insultante en los ambientes nacionalistas, al satirizar la tradición a partir del hilo argumental que va tejiendo en torno a un personaje ficticio, Lope de Zabala restieta Goicoerrotache Arana y Aguirre, «sin gota de sangre de moros, ni de judíos, ni de godos ni de maquetos». No en vano, Unamuno se quejaría del trato dispensado después de la publicación del mismo, según se aprecia en las notas añadidas al trabajo para una publicación posterior. Realmente, se trata de un artículo marginal desde el punto de vista científico. No es el caso del titulado, precisamente, «Mi bochito», donde hace profundas observaciones, sustantivamente filológicas y adjetivamente etnográficas, sobre la capital vizcaína.

Al ámbito filoantropológico, como lo he llamado más arriba, aunque quizá todavía más vagamente que los insertados en *De mi país*, pertenecen también los trabajos de un género que Unamuno cultivó con sobresaliente maestría y que fue el relativo a los viajes. En el año 1911 apareció reunido un conjunto de artículos bajo el título genérico de *Por tierras de Portugal y de España*, el cual «constituíanlo veintiséis relatos de excursiones por ciudades y campos de la Península Ibérica y las islas Canarias» (M. de Unamuno, 1922, *Obras Completas*, I: 345). La obra fue publicada en la prestigiosa editorial *El Renacimiento*. Posteriormente, en 1922, la serie resultaría enriquecida con la publicación de otra nueva, que se englobaba con el título de *Andanzas y visiones españolas*, y que no era sino una continuación de la anterior, como reconoce el mismo autor, cuyas entregas habían sido publicadas en *La Nación* de Buenos Aires y en *El Imparcial* de Madrid.

Siempre son trabajos de prosa ágil, que contienen retazos de sabiduría y que avivan el interés del lector. No faltan amenas curiosidades y, sobre todo, referencias al alma del pueblo, a ese *Volkgeist* que no deja de estar presente en toda la obra unamuniana totalmente entendida.

Ahora hay que volver atrás en el tiempo para señalar que según Unamuno iba entregando a la imprenta sus artículos de costumbres vascas, sacaba a la luz una serie de ensayos profundos, en los que ocasionalmente aflora la veta antropológica, los cuales aparecieron en *La España Moderna*, de Madrid, en los primeros meses del año 1895, y que a pesar de ir encabezados con un título particular, eran enmarcados en otro general y bien conocido, *En torno al casticismo*. Más tarde, en 1916, refundiría estos ensayos y otros posteriores en un volumen que, precisamente, fue editado con este mismo título. Algunas de las aportaciones que aparecieron en *La España Moderna* pasaron, incluso, con algunos cambios al volumen ya citado *De mi país*, como es el caso de uno sumamente sugerente que intituló «En Alcalá de Henares: Castilla y Vizcaya», y al cual se refirió Unamuno en nota aparte (*vid.* M. de Unamuno, 1902: *Obras Completas*, I; 123-133).

Entre estos ensayos profundos, escritos en los primerísimos años del nuevo siglo, se encuentra un conjunto de ellos que tras ser incrementados con algunos añadidos *ad hoc* fueron editados con el título de uno de ellos, *La dignidad humana* (1896, *Obras Completas*, I: 971-977). Es una serie heterogénea en los temas y muy homogénea en la calidad. El tema filológico, basculando ora sobre el vascuence, ora sobre el castellano, a modo de constante vuelve a aparecer, adquiriendo particular presencia el asunto del primero. Hay que decir que, a propósito del vascuence, retoma su tesis doctoral y efectúa un importante trabajo científico que se halla entre los de especial aprecio de investigadores posteriores, como Tovar. Pues bien, en *La dignidad humana* hay dos trabajos de claro contenido antropológico, tanto que en ocasiones, cuando trata el tema de la cultura, por ejemplo, Unamuno se nos muestra como un auténtico antropólogo socio-cultural, probablemente sin proponérselo.

Resultan muy expresivas las palabras de Miguel de Unamuno en el ensayo que da nombre a esta obra, cuando dice:

«Hay, sin embargo, que hacer observar que si algo distingue al hombre del animal es que el hombre es inmensamente más capaz de crearse un ámbito, de hacerse un ambiente propicio, que no otra cosa significa el empleo de útiles e instrumentos. La labor del progreso consiste en ir estableciendo diferenciación en el ámbito, refiriendo a él

la división del trabajo, para quedarnos nosotros con el poder integrador» (M. de Unamuno, 1896: *Obras Completas*, I: 975).

Las palabras, guiadas en estos primeros años del nuevo siglo por el evolucionismo, nos recuerdan el eco de las ideas de Tylor y de las de Durkheim.

Pero es en el ensayo que Unamuno titula «Civilización y cultura», asimismo incluido en *La dignidad humana*, donde el polígrafo vasco nos muestra aún mejor su dimensión antropológica, tratando cuestiones y temas que comportan el núcleo de nuestra disciplina. No es posible en el corto espacio del presente artículo ofrecer la transcripción íntegra de las citas que mejor nos pueden expresar esta dimensión unamuniana, y aún así no me resisto a añadir que en un momento determinado dice el profesor salmantino:

«Innecesario es que aquí me deleite en explicar cómo el ambiente hace al hombre y éste se hace aquél haciéndose a él. El hombre, modificado por el ambiente, lo modifica a su vez y obran uno sobre otro en acciones y reacciones recíprocas». *Y algo más adelante prosigue:* «La naturaleza hizo que nos hiciéramos las manos, con ellas nos fabricamos en nuestro mundo exterior los utensilios y en el interior el uso y la comprensión de ellos: nuestra mente así enriquecida enriqueció el mundo de donde los habíamos sacado. Los utensilios son a la vez mis dos mundos, el de dentro y el de fuera» (M. de Unamuno, 1896, *Obras Completas*, I: 992-993).

Muy tangencial, y casi insignificante, es la relación con la antropología socio-cultural de otros ensayos unamunianos de la primera década del siglo que está a punto de expirar. No así con la antropología filosófica. Pero deben ser mencionados debido a que a menudo, y dado el temperamento del pensador, nutre sus reflexiones de las experiencias, tomadas no pocas veces de lo temporal. En 1905 se publica el primero de estos ensayos espiritualistas con el enigmático encabezamiento de *Vida de don Quijote y Sancho*, que en realidad es una ojeada un tanto espontánea y sentimental a la intrahistoria de España, siempre vigente en los escritos de Unamuno, la España del catolicismo popular. La continuidad de sus publicaciones en *La España Moderna* daría lugar a un nuevo ensayo «espiritual», recogiendo las entregas de los años 1911 y 1912, las cuales terminarían por engrosar el volumen titulado *Del sentimiento trágico de la vida*, impreso en 1913, y que como algunas otras obras unamunianas sería dado a la luz por la editorial *El Renacimiento*.

Pedro Cerezo-Galán (1913:9-10), en un pormenorizado estudio introductorio a la citada obra, ha enfatizado el valor que el propio Unamuno le concedió a la misma, al calificarla como «lo más sustancial y fundamental que he escrito, sin excluir el comentario al *Quijote*». La esencia del asunto que plantea en la obra, creada en el fondo a partir de una elaboración hermenéutica, se infiere desde el mismo instante en que advierte que su punto de partida no es el ser humano abstracto, sino «el hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere, sobre todo muere», o el individuo si se prefiere. Unamuno nos presenta un problema antropocéntrico, propio de cualquier yo, por el simple hecho de ser tal, lo cual sugiere a la antropología socio-cultural la posibilidad de que sea verificado por vía empírica. La muerte, el destino, el viaje a lo desconocido, gravitan con tanta intensidad sobre el ser humano que condicionan sus decisiones. En el fondo, la reflexión unamuniana sobre el individuo, entendido como categoría, está presidido por la antropología de Kant, pero mientras este último afirma la inmortalidad como postulado de la vida moral, «Unamuno se esfuerza en enraizarla románticamente en el sentimiento, como el impulso de la vida a ser más vida, a su incremento y perfección» (P. Cerezo-Galán, 1913: 31). Para entender mejor la repercusión que tuvo el contenido de la obra en la intelectualidad europea, bastará decir que entre 1914 y 1925 se tradujo al italiano, al francés, al inglés y al alemán.

Progresivamente, Unamuno se fue refugiando en la reflexión intelectual y en la creación literaria, en detrimento de la investigación empírica, a la que sin embargo no renunciaría nunca, de manera que seguiría estando presente en sus proyectos. El espíritu de la antropología socio-cultural se manifiesta en muchos de sus escritos, dada la capacidad de Unamuno para empatizar con las gentes que conocía. Lamentablemente, sus proyectos no se materializaron, y nunca llegó la oportunidad de retomar aquellos trabajos de juventud relativos al derecho consuetudinario y a la economía popular que de forma tan precisa llevara a cabo.

No quiero dejar de comentar algunos pasajes más de su vida que prueban este permanente interés de Unamuno por el estudio empírico de la vida social. Dichos pasajes se desarrollan en Cantabria, con ocasión de las visitas que realiza en una etapa ya avanzada de su vida. Hasta este momento no debió tener una relación especial con esta región norteña, por más que fuera inmediata a la suya de nacimiento. Sí la había tenido con sus intelectuales, empezando por Menéndez Pelayo, profesor suyo en el curso universitario 1883-1884 y presidente del tribunal que en 1890 le otorgó la cátedra, y siguiendo por Pereda quien le visitó en Salamanca, según nos

cuenta el propio Unamuno, hacia 1902 (*vid.* M. de Unamuno, 1909, *Obras Completas*, I: 335 y ss.). Unamuno conocía bien las novelas peredianas, y a ellas se refiere en algunas ocasiones con alabanza, pero fue con Menéndez Pelayo con quien mantuvo una relación continuada. En esa relación se advierte una reiterada admiración hacia el santanderino, plasmada por escrito en reiteradas ocasiones por el profesor salmantino, aunque no falte la crítica, a veces velada, para el Menéndez Pelayo de los años jóvenes, y por más que no se explicita en el epistolario a Leopoldo Alas, Clarín, el profesor krausista de la Facultad de Derecho de Oviedo, dada la amistad existente entre éste y don Marcelino (*vid.* A. Alas, 1941). No se olvide que los krausopositivistas asturianos fueron los impulsores del éxito que permitió a Menéndez y Pelayo lograr el escaño de senador por la Universidad de Oviedo en 1893.

Miguel de Unamuno visita la entonces llamada provincia de Santander en 1923, cuando ya se hallaba próximo a los sesenta años, y solo un año antes de su exilio. Y lo hace para atender la invitación de otro amigo, el conocido crítico literario y escritor José María de Cossío, que previamente le había ofrecido su casona en el apartado pueblo de Tudanca, en el Valle del Nansa, precisamente el mismo escenario en el que se desarrollan algunas escenas de la novela perediana *Peñas Arriba*. A través de los artículos que envió a *La Nación* de Buenos Aires en aquellos veinte días que pasó en Tudanca (M. de Unamuno, 1923, *Obras Completas*, V: 521-537), podemos conocer muchos de los pormenores de la misma. También escribió durante aquellos días y en los siguientes la introducción a su libro de poemas *Teresa*, de suerte que en él hace comentarios acerca de la estancia montañesa. Conocemos también otros detalles significativos a través de su anfitrión, Cossío, que los incluye en algunas de sus obras, así como por las dedicatorias que a éste le dedica Unamuno. Todo ello ha sido bien estudiado hace algunos años por Celia Valbuena (1971), a propósito del interés que el pensador vasco muestra por un joven costumbrista montañés llamado Manuel Llano al que llegaría a prologar una de sus obras, titulada *Retablo infantil* (M. de Unamuno, 1935, *Obras Completas*, VIII: 1142-1144) y que a pesar de su muerte prematura estaría llamado ser uno de los más destacados narradores cántabros del siglo xx.

Creo que si hubiera que definir desde el punto de vista antropológico estos días de estancia de Unamuno en el Valle del Nansa, habría que hacerlo diciendo que fueron de plena «observación participante». El profesor salmantino vivió y convivió con los lugareños, asistiendo a la recogida de la hierba, subido incluso en la carga de hierba que arrastraba una yunta de

bueyes, conoció a don Escolástico, el maestro del pueblo, y a don Ventura el párroco, dialogó con los ancianos y habló con niños que jugaban a rústicos e inocentes juegos infantiles. Así, dirá modestamente que «no en vano he vivido durante veinte días en comunión casi siempre silenciosa con los tudancos». La figura menuda del párroco suscitó algunas reflexiones en Unamuno, sobre todo después de escuchar sus piadosas homilías y sus rezos concluidos con la Salve en la «misa conventual», que sabemos a través de su anfitrión José María de Cossío que eran seguidos con atención por Unamuno, portando el *Evangelio de San Juan*, en griego (vid. C. Valbuena, 1971: 66). De don Escolástico le sorprenderá encontrarle segando con el resto de los vecinos:

«Segaba también el maestro Escolástico, y al preguntarle yo de qué le servía para ello la pedagogía, me contestó con agudeza: «Para olvidarla siego». Las mujeres y los niños esparcen y extienden con rastrojos la yerba para que se oreo y seque» (M. de Unamuno, 1923, *Obras Completas*, V: 534).

El propio Unamuno describe con precisión el lugar donde se lleva a cabo su experiencia, diciendo que:

«Tudanca es un lugarejo de menos de cien vecinos, en el valle, más bien encañada, del río Nansa, provincia de Santander, a poco más de treinta kilómetros del mar». *Y proseguirá preguntándose*, «¿historia? Allí todo es prehistórico, o mejor, para decirlo con términos que puse en circulación, todo es intrahistórico». *Pero, con todo, y advirtiendo el proceso de cambio que se avecinaba, Unamuno razona*: «hay una civilidad, hay una civilización en estos lugares cuya paz empieza a molestar el sordo estrépito del automóvil, que recorre la cinta blanca de la carretera que va ciñendo las faldas de las montañas... Y se ve lo que es esta civilidad cuando se tiene la fortuna, como yo la tuve, de asistir al sorteo de las brañas del prado del Concejo, del prado comunal, solemne acto de comunión civil...» (M. de Unamuno, 1923, *Obras Completas*, V: 521-523).

Y la mirada unamuniana no puede dejar de fijarse en todo lo relativo al derecho consuetudinario que tanto le atraía, hasta el punto de que no me equivocaré si digo que Unamuno pudo recordar y revivir algunos de sus trabajos de juventud por los que sentía tanto apego.

Me estoy refiriendo al análisis, verdaderamente magistral, que hace de los aprovechamientos comunales del llamado «prado concejo» de Tudanca,

esto es, del uso compartido de la cubierta herbácea que crece en las montuosas tierras que se elevan sobre el pueblo, y que se sustancia en una institución tradicional que ha pervivido hasta el presente, y que fue la misma que pudo estudiar W. Christian (1978: 37) cuarenta años después mientras efectuaba su trabajo sobre la religiosidad popular en el Valle del Nansa. Unamuno con gran maestría nos va explicando cómo el prado de la pendiente ladera se divide cada año en lotes o suertes, que luego se sortean entre la totalidad de los vecinos. Con singular pormenorización, continúa el polígrafo diciendo:

«Divídese el prado en ocho partes, y de cada parte hacen tantas suertes como vecinos; este año, dije, noventa y seis. Las miden con un palo o a ojo —a ojo de buen pastor—, según cantidad y calidad del pasto. Las suertes van de arriba a abajo y no en lindes paralelas. Y después de divididas sortéanlas en el prado mismo. El día de San Agustín, y a toque de campana —de campana civil y comunal— subieron los vecinos todos —y yo con ellos— a la alta y verde pradería que confina con el cielo» (M. de Unamuno, 1923, *Obras Completas*, V: 533).

Sin perder detalle, Unamuno va describiendo esta práctica consuetudinaria, aprovechando la oportunidad para penetrar en otros aspectos de la cultura local, como cuando describe la *basna*, el característico útil de arrastre empleado allí, donde el escarpe del terreno impide la utilización del carro.

En fin, estas últimas líneas constituyen la prueba inequívoca de que el interés unamuniano por los aspectos socioculturales de la antropología no se apagó a lo largo de su fértil vida intelectual. Antes bien, con mayor o con menor intensidad está presente en la mayor parte de los pasajes de la obra del profesor salmantino, si bien es cierto que se nos muestra con plenitud en el primer período de su vida, cuando realiza su tesis doctoral y cuando colabora con Costa, reapareciendo en fugaces instantes de su vida, como el que se acaba de citar en las tierras cántabras del Valle del Nansa. Unamuno, que vivió la mayor parte de su vida embargado por el espíritu del dramático 98, constituye una de las más relevantes figuras intelectuales de la España contemporánea, de suerte que en sus poliédricas visiones de la sociedad de su tiempo, la perspectiva socio-cultural de la antropología determinó una constante de incalculable valor para quienes cultivamos esta disciplina aunque, a pesar de todo y como he dicho más arriba, Unamuno no fuera sustantivamente un antropólogo.

## BIBLIOGRAFÍA

- ABELLÁN, José Luis (1973): *Sociología del 98*, Ediciones Península, Barcelona.
- (1989): *Historia crítica del pensamiento español*, vol. V (II), Espasa-Calpe, Madrid.
- ALAS, Alfredo (1941): *Menéndez y Pelayo, Palacio Valdés, Unamuno. Epistolario Clarín*. Ed. Escorial. Madrid.
- CEREZO GALÁN, Pedro (1976): «Introducción». En Miguel de Unamuno (1913), *Del sentimiento trágico de la vida*, Editorial Óptima, Madrid, 1976, pp. 9-44.
- CHRISTIAN, William (1978): *Religiosidad popular. Estudio antropológico de un valle español*, Tecnos, Madrid.
- COSTA, Joaquín (1902): *Derecho consuetudinario y economía popular de España*, 2 vols., Manuel Soler, Barcelona.
- (1898): *Colectivismo agrario en España. Partes I y II. Doctrinas y hechos*, Imprenta de San Francisco de Sales, Madrid.
- ELORZA, Antonio (1975): «Sobre ideologías y organización del primer nacionalismo vasco». En *La crisis de fin de siglo: ideología y literatura*, Ariel, Madrid, pp. 60-123.
- GARCÍA BLANCO, Manuel (1968): «Introducción». En Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, vol. IV, Escelicer, Madrid, pp. 7-64.
- GIL CREMADES, Juan José (1969): *El reformismo español: krausismo, escuela histórica, neotomismo*, Ariel, Barcelona.
- GÓMEZ PELLÓN, Eloy (1996): «El discurso jurídico en los orígenes de la antropología social en España. El caso de Asturias como exponente». En Encarnación Aguilar Criado, *De la construcción de la historia a la práctica de la antropología en España*, Instituto Aragonés de Antropología y Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español, Zaragoza, pp. 55-71.
- (1987): «Un capítulo de la historia del pensamiento antropológico en España. Darwinismo y ortodoxia en el contexto de la Cantabria decimonónica», *Actas del III Congreso de Historia de la Antropología y Antropología Aplicada*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas e Instituto Padre Sarmiento de Estudios Gallegos, Santiago de Compostela, pp. 61-77.
- JIMÉNEZ GARCÍA, Alberto (1986): *El krausismo y la Institución Libre de Enseñanza*, Cincel. Madrid.
- JUARISTI, Jon (1996): «Introducción». En Miguel de Unamuno (1895). *En torno al casticismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1996, pp. 7-43.
- KRAUSE, K. (1911): *Ideal de la humanidad para la vida*. Imprenta de Manuel Galiano. Madrid, 1860.

- MORÓN ARROYO, C. (1988): *Estudios sobre Unamuno*, Cornell University, Ithaca.
- NÚÑEZ RUIZ, Diego (1975): «La presencia del evolucionismo en la filosofía española decimonónica». En *La crisis de fin de siglo: ideología y literatura*, Ariel, Madrid, pp. 42-59.
- NÚÑEZ, Diego y RIBAS, Pedro (eds.) (1997), *Unamuno y el socialismo*, Ed. Comares, Granada.
- PÉREZ DE LA DEHESA, Rafael (1966): *Política y sociedad en el primer Unamuno*, Ariel, Barcelona, 1973.
- PINO DÍAZ, Fermín del (1992): «La generación del 98 y el descubrimiento del otro: Unamuno, colaborador de Joaquín Costa», *Fundamentos de Antropología*, I, pp. 45-63.
- SHAW, Donald (1980): *La generación del 98*, Cátedra, Madrid.
- VALBUENA, Celia (1971): «Anotaciones de Unamuno en las obras de Manuel Llano», *Publicaciones del Instituto de Etnografía y Folklore 'Hoyos Sáinz'*, III, pp. 61-112.

### Bibliografía de Unamuno citada

- UNAMUNO, Miguel de (1884): *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca*. Tesis Doctoral, Universidad Central de Madrid. En *Obras Completas*, vol IV, Escelicer, Madrid, 1978, pp. 87-119.
- (1886): «Del elemento alienígena en el idioma vasco», *Revista de Vizcaya*, año I, tomo I, núm. 8, pp. 259-269 y núm. 9, pp. 295-305. En *Obras Completas*, vol. IV, Escelicer, Madrid, 1968, pp. 120-135.
- (1886): «Más sobre el vacuence», *Revista de Vizcaya*, 11, pp. 16-26. En *Obras Completas*, vol. IV, Escelicer, Madrid, 1968, pp. 141-144.
- (1887): «Espíritu de la raza vasca. Conferencia dada por Miguel de Unamuno en la Sociedad «El Sitio», de Bilbao, el día 31 de enero de 1887». En *Obras Completas*, vol. IV, Escelicer, Madrid, 1968, pp. 153-174.
- (1888): «Agur, arbola bedeinkatube», *Euskal Herría*, XIX, 1888, pp. 299-300. En *Obras Completas*, vol IV, Escelicer, Madrid, 1968, pp. 185-186.
- (1895): «La tradición eterna», *La España Moderna*, vol. VIII, núm. 74, pp. 17-40. En *En torno al casticismo*, Biblioteca Moderna de Ciencias Sociales, Barcelona, 1902. En *Obras Completas*, vol. I, Escelicer, Madrid, 1975, pp. 783-798.
- (1895): «De mística y humanismo», *La España Moderna*, mayo. En *En torno al casticismo*, Biblioteca Moderna de Ciencias Sociales, Barcelona, 1902. En *Obras Completas*, vol. I, Escelicer, Madrid, 1975, pp. 839-855.

- (1896): «Derecho consuetudinario de España», *Revista General de Legislación y Jurisprudencia*, LXXXVIII, pp. 42-71. Asimismo, en Joaquín Costa, *Derecho consuetudinario y economía popular de España*, Barcelona, 1902, M. Soler, pp. 35-66. En *Obras Completas*, Escelicer, vol. IV, Madrid, 1968, pp. 201-222.
- (1896): «La dignidad humana», *Ciencia Social*, enero. En *Ensayos*, vol. III, Residencia de Estudiantes, Madrid, 1916. En *Obras Completas*, vol. I, Escelicer, Madrid, 1975, pp. 971-977.
- (1896): «Civilización y cultura», *Ciencia Social*. En *Ensayos*, vol. III, Residencia de Estudiantes, Madrid, 1916. En *Obras Completas*, vol. I, Escelicer, Madrid, 1975, pp. 992-997.
- (1901): «Discurso en los Juegos Florales celebrados en Bilbao el día 26 de agosto de 1901», *Revista Contemploránea*, XXVII, pp. 341-357. En *Obras Completas*, vol. IV, Escelicer, Madrid, 1968, pp. 237-248.
- (1901): «Oligarquía y caciquismo». En Joaquín Costa, *Oligarquía y caciquismo como forma actual de gobierno de España, urgencia y modo de cambiarla*, Madrid, 1902, pp. 487-493. En *Obras Completas*, vol. IX, Escelicer, Madrid, 1971, pp. 828-833.
- (1901): «Darwin», *El Porvenir* de Sevilla, 1 de enero. En *Obras Completas*, vol. VII, Escelicer, Madrid, 1966, pp. 200-201.
- (1903): *De mi país*, Librería de Fernando Fe, Madrid. En *Obras Completas*, vol. I, Escelicer, Madrid, 1975, pp. 85-181.
- (1911): *Por tierras de Portugal y de España*. Biblioteca del Renacimiento. Madrid. En *Obras Completas*, vol. I, Escelicer, Madrid, 1975, pp. 183-343.
- (1913): *Del sentimiento trágico de la vida*, Biblioteca del Renacimiento, Madrid. En *Obras Completas*, vol. VII, Escelicer, Madrid, 1967.
- (1909): «Discurso pronunciado en el Paraninfo de la Universidad de Valencia, el 22 de febrero de 1909, con ocasión del I Centenario del nacimiento de Darwin, organizada por la Academia Médico-Escolar de dicha ciudad», *Tribuna Médica*, año III, núm. 13 (extraordinario), Valencia, febrero, pp. 7-25. En *Obras Completas*, vol. IX, Escelicer, Madrid, 1971, pp. 252-267.
- (1913): «La evolución del Ateneo de Madrid», *La Nación* de Buenos Aires, 24 de enero. En *Obras Completas*, vol. III, Escelicer, Madrid, pp. 367-373.
- (1916): «Nuestra egolatría de los del 98», *El Imparcial*, 31 de enero. En *Obras Completas*, vol. III, Escelicer, Madrid, 1968, pp. 1173-1177.
- (1919): «La biblioteca de mi padre», *Asturias Gráfica*, año I, núm. 2. En *Obras Completas*, vol. VIII, Escelicer, Madrid, 1970, pp. 419-421.
- (1922): *Andanzas y visiones españolas*. J. Pueyo, Madrid. En *Obras Completas*, vol. I, Escelicer, Madrid, 1975, pp. 345-501.

- (1923): «Una civilización rústica», *La Nación*, Buenos Aires, 21 de octubre. En *Obras Completas*, vol. V, Escelicer, Madrid, 1966, pp. 521-526.
- (1923): «El prado del Concejo», *La Nación*, Buenos Aires, 4 de noviembre. En *Obras Completas*, vol V, Escelicer, Madrid, 1966, pp. 532-535.
- (1924): *Teresa. Rimas de un poeta desconocido, presentadas y presentado por Miguel de Unamuno*. Biblioteca del Renacimiento, Madrid. En *Obras Completas*, vol VI, Escelicer, Madrid, pp. 559-669.
- (1925): «Las nieves de antaño», *Caras y caretas*, Buenos Aires, 10 de noviembre. En *Obras Completas*, vol. VIII, Escelicer, Madrid, 1966, pp. 659-660.
- (1932): «Discurso en el homenaje a Joaquín Costa en el Ateneo de Madrid, el 8 de febrero de 1932», *El Sol*, 9 de febrero. En *Obras Completas*, vol IX, Escelicer, Madrid, 1971, pp. 408-416.
- (1935): «Prólogo». En Manuel Llano, *Retablo infantil*, Talleres Tipográficos Santa Lucía, Santander. En *Obras Completas*, vol VIII, Escelicer, Madrid, 1970, pp. 1142-1144.